

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Instituto de Psicologia
Departamento de Psicologia Social e do Trabalho

Marco Aurélio Fernandes Gaspar

A falta que faz a mística

Elementos para a retomada do trabalho de base nos movimentos populares

São Paulo
2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Marco Aurélio Fernandes Gaspar

A falta que faz a mística

Elementos para a retomada do trabalho de base nos movimentos populares

Tese apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor no Instituto de Psicologia da USP

Área de concentração: Psicologia Social e do Trabalho

Orientador: Prof. Dr. José Moura Gonçalves Filho

São Paulo
2010

A falta que faz a mística

Elementos para a retomada do trabalho de base nos movimentos populares

Marco Aurélio Fernandes Gaspar

BANCA EXAMINADORA

Tese defendida e aprovada em:

RESUMO:

A trajetória do Partido dos Trabalhadores, sobretudo a partir do início da década de 90, se notabilizou por um distanciamento cada vez maior de suas bases sociais, de suas práticas organizativas e de seu projeto político de transformação da sociedade brasileira. Diante disso, o chamado “trabalho de base”, que caracterizou a construção dos movimentos populares e sindicais que ajudaram a formar o partido durante as décadas de 70 e 80, foi sendo abandonado como estratégia de construção política. O resultado foi o retrocesso organizativo e político da classe trabalhadora, agora enxergada pelos dirigentes do partido meramente como “massa eleitoral” e uma conseqüente dificuldade, ou mesmo impossibilidade, de mobilizar a classe para a luta por seus direitos e, em última instância, para a transformação das estruturas da sociedade brasileira.

Retomando momentos importantes da história dos movimentos populares no Brasil - principalmente as primeiras décadas do século, marcada pela hegemonia do anarco-sindicalismo, bem como a década de 70, em que as CEBs foram protagonistas da organização dos movimentos populares – fomos buscar elementos que nos permitam resgatar as principais características que marcaram o “trabalho de base” realizado por tais organizações da classe trabalhadora, a fim de que sirvam de elementos para a reflexão a respeito da necessária retomada do “trabalho de base” no interior das classes populares no Brasil contemporâneo, marcada pela hegemonia de um projeto que não contempla as verdadeiras necessidades do povo brasileiro.

Finalmente, buscamos, na recente experiência de organização de movimentos populares urbanos surgidos na última década na Argentina, algumas práticas e reflexões que podem nos ajudar a pensar o desafio posto para a esquerda brasileira nos dias de hoje.

Palavras-chave: movimento popular; movimento social; Comunidades eclesiais de base; religiosidade popular; mística; comunidade; lutas de classe

ABSTRACT:

The trajectory of the Labor Party, especially since the early 90s, was emphasized by a growing divide their social bases, their organizational practices and their original political project of transformation of Brazilian society. Given this, the "ground work" that characterized the construction of popular movements and unions that helped shape the party during the 70's and 80's, was abandoned as a strategy for political integration. The result was the decline and organizational politics of the working class, then see the party leaders as merely "electoral weight" and a consequent difficulty, if not impossible, to mobilize the class to fight for their rights and, ultimately, to structural change in Brazilian society.

Picking up moments in the history of popular movements in Brazil - especially the first decades of the century, marked by the hegemony of anarcho-sindicalism, and the 70, where CEBs were protagonists of the organization of popular movements - we get indication on allow rescue the main characteristics that marked the "ground work" done by these organizations of the working class in order to serve as elements for reflection on the necessary revival of "basic work" within the popular classes in contemporary Brazil marked by the hegemony of a project that does not address the real needs of the Brazilian people.

Finally, we look at the recent experience of organizing urban popular movements have arisen in the last decade in Argentina, and some practical considerations that can help us think about the challenge posed to the Brazilian left today.

Key-words: popular movement; social movement; Comunidades eclesiais de base; popular religiosity; mystic; comunity; class struggle

ÍNDICE

PARTE I: O desafio de reconstrução da esquerda e a reorganização do trabalho de base

1) A vitória do PT foi a derrota da esquerda.....	1
2) A crise do trabalho de base.....	15
3) O Cristo revolucionário e a formação do “ciclo PT”.....	29
4) A ascensão pentecostal: um novo trabalho de base para o sujeito popular contemporâneo?.....	50
5) Notas sobre religião e política em Leon Trotsky.....	71
6) <i>Nota de rodapé</i> sobre lampejos terapêuticos em acampamentos de sem teto.....	83

PARTE II: A construção da *mística* da classe – história e dificuldades contemporânea

1) A <i>mística</i> do 1º de maio: origens, momentos memoráveis e pobreza contemporânea.....	88
2) A <i>mística</i> anarquista: produção estética e mobilização política.....	99
3) A <i>mística</i> nas festas populares: criação de vínculos e identidade coletiva.....	110
4) Imprensa operária e pedagogia libertária: duas ferramentas de produção identitária.....	119
5) O movimento popular como formador de sujeitos da resistência.....	121
6) A <i>mística</i> da comunidade nas periferias urbanas: desafios para a mobilização política.....	126

PARTE III: A *mística* da Frente Popular Dario Santillán

1) A falta que faz a <i>mística</i> : o desafio da identidade piqueteira.....	138
2) O trauma coletivo da ditadura militar: formas coletivas do trabalho de luto e resistência política.....	141
3) O <i>escrache</i> e a justiça popular.....	147
4) A <i>mística</i> de Dario Santillán: politização de uma “canonização popular”.....	149
a) Canonizações populares: a “revanche simbólica dos pobres”.....	152
b) <i>Estación Dario y Maxi</i> : a confluência de elementos simbólicos e organizativos na	
FPDS.....	158
- Primeiro ato: os encontros mensais.....	159
- Segundo ato: a reabertura e o (re)batismo da estação.....	160
- Terceiro ato: o acampamento em frente ao Tribunal.....	163
- Quarto ato: a exposição no <i>Palais de Glas</i>	166
- Quinto ato: 25 e 26 de junho, na Estação.....	168
5) Concepção da <i>mística</i> da FPDS: Produção artística como instrumento de organização e de educação popular.....	174
BIBLIOGRAFIA CITADA.....	186

PARTE I: O desafio de reconstrução da esquerda e a reorganização do trabalho de base

1) A vitória do PT foi a derrota da esquerda

Desde 1º de janeiro de 2003, o Partido dos Trabalhadores governa o Brasil. Após mais de sete anos no poder, o presidente petista parece, surpreendentemente, ter sobrevivido ao desgaste quase inevitável que seu cargo traz. Mesmo tendo sido atingido por inúmeras saraivadas de denúncias - entre elas a de haver montado um esquema de “caixa 2” para financiamento de campanhas e compra de votos de parlamentares de partidos menores no Congresso (episódio conhecido como “mensalão”) e que, ainda por cima, derrubou quase toda a cúpula do governo petista -, Luís Inácio Lula da Silva continua a ostentar índices recordes de popularidade no país, além de já despontar como uma espécie de ídolo pop internacional, com direito a menções honrosas nos principais jornais do mundo (*Le Monde, El País, Financial Times* etc.) e à homenagem especial no Fórum Econômico Mundial de Davos de 2010, a cúpula da elite mundial.

Nenhum presidente foi tão popular neste país desde Getúlio Vargas, com o qual Lula gosta de se comparar de vez em quando. Para grande parte da esquerda brasileira, a chegada de Lula ao Palácio do Planalto trouxe esperanças. Entendida na época como o resultado de um esforço histórico de mais de 20 anos realizado por dezenas de milhares de militantes organizados no maior partido de esquerda do Ocidente, a eleição de um migrante nordestino, pobre, torneiro mecânico, sem diploma universitário - e maior liderança da esquerda brasileira no último período - parecia representar uma mudança de rumo da história do país. Apesar da desconfiança de alguns poucos setores do chamado campo popular, a eleição de Lula angariou o apoio massivo da população e da maior parte da militância histórica, que se sentia, legitimamente, responsável pela vitória sobre o tucano José Serra.

Contudo, passada a euforia inicial dos primeiros meses, aos poucos o governo petista foi mostrando o quão ilusórias eram as esperanças da esquerda em seu governo. Na realidade, como já se podia entrever pelas opções de alianças políticas nas quais a cúpula do PT apostou, bem como pela fatídica “Carta ao povo brasileiro” - lançada meses antes das eleições e que prometia manter todos os acordos amarrados por FHC com a banca nacional e internacional - o projeto original de transformação das estruturas sociais arcaicas de nosso país havia se tornado peça de museu. Como costumava dizer o próprio presidente, quando ainda em campanha: “O partido não pode exigir que a gente cumpra aquilo que a gente dizia há 10 anos atrás. Se nem com a mulher da gente se consegue manter as promessas”...

Ao escolher José Alencar, um empresário bilionário do ramo têxtil e membro de um partido de centro-direita (“o patrão que o Brasil precisa”, de acordo com seu *slogan* de campanha), Lula sinalizava, em especial aos setores da elite que ainda o temiam por seu passado sindicalista, que a orquestra passaria a tocar outra música. Simbolizando a “união entre capital e trabalho”, a cúpula petista falava em “novo pacto social” como saída para a crise econômica e política que assolava o país e vendia Lula como o único maestro com capacidade para regê-lo. E de fato, o era. Agora que seu segundo mandato se aproxima do fim e que alguns dos aspectos da estratégia petista começam a ficar mais claros, é possível perceber que, de fato, o governo Lula não significou a mera continuidade dos rumos que o tucanato imprimiu ao país e é justamente aí que reside o segredo de seu sucesso e de sua inacreditável popularidade.

Em artigo publicado na revista *Margem Esquerda*, em junho de 2007, já no segundo mandato petista, Marcelo Ridenti notava o padrão ambíguo seguido pelas iniciativas de um governo que “mantém no essencial a estrutura estabelecida, mas toma iniciativas paralelas que podem ir em outra direção”.¹ A ortodoxia macroeconômica do Banco Central estava garantida pela presença de Henrique Meirelles, um deputado tucano - ex-presidente mundial do *Bank of Boston* e representante dos interesses do grande capital financeiro - cuja pressão garantiu a manutenção da extorsiva política de pagamentos de juros da dívida pública, que custa hoje aos cofres públicos em torno de 120 bilhões de reais ao ano, contra 48 bilhões destinados à saúde e 29 bilhões à educação. Porém, sob esta base financeira intocável foram sendo elaboradas uma série de medidas ambíguas capazes de satisfazer, em primeiro lugar, aos interesses do “andar de cima”, mas sem deixar de contemplar – com migalhas, no entanto inéditas – as aspirações mais humildes daqueles do “andar de baixo”. Ridenti argumenta com alguns exemplos bem conhecidos: nomeou-se um trotskysta simpatizante do MST para o Ministério do Desenvolvimento Agrário e uma militante petista da causa ambientalista (Marina Silva) para o Ministério do Meio Ambiente, mas garantiu-se o Ministério da Agricultura para um representante do agronegócio, Roberto Rodrigues, o que significou, na prática, um poder de veto sobre medidas progressistas defendidas pelos movimentos camponeses e ambientalistas, o que se pôde atestar com o fracasso retumbante da reforma agrária, bem como pela posterior demissão de Marina Silva por falta de sustentação política. No plano da cultura, continua Ridenti, abriu-se uma pequena brecha com a difusão dos “pontos de cultura”, em geral em bairros populares, dando espaço para algum tipo de produção por fora da lógica mercantil, mas manteve-se intocada a Lei Rouanet, que, na prática, delega ao setor privado a decisão sobre onde investir o dinheiro

¹ Marcelo RIDENTI. “A segunda eleição de Lula” IN *Margem Esquerda*, n. 9, 2007.

público do imposto de renda e cujos benefícios se restringem praticamente aos grandes produtores e financiadores da indústria cultural.

Graças a uma eficiente engenharia político-econômica, o governo petista vêm conseguindo agradar à maioria dos gregos e dos troianos. Os bancos nunca obtiveram tanta lucratividade em sua história quanto nos últimos 7 anos; a indústria, sucateada e à beira da bancarrota no período FHC, voltou a crescer com índices razoáveis; o comércio, embalado pelo aumento dos fluxos de crédito no mercado e pela retomada do crescimento econômico, também passou a bater recordes de faturamento; as exportações atingiram níveis inéditos de volume e o Brasil já desponta em algumas previsões como a provável quinta maior economia do mundo até 2030. Em suma, a classe proprietária brasileira e os representantes nacionais dos grandes interesses do capital internacional não poderiam estar mais satisfeitos com os rumos do governo.

Mas não há dúvida de que um dos segredos do sucesso de popularidade do presidente metalúrgico vem de uma “novidade de grande potencial eleitoral” (Ridenti), na medida em que “o governo tratou de incorporar, a seu modo, os despossuídos na pauta da política nacional, buscando integrá-los melhor”². A menina dos olhos desta estratégia, ainda que não seja única medida eficaz, foi a criação e ampliação do Programa Bolsa Família - cuja fórmula, de política focalizada e não universal, segue à risca as receitas formuladas pelos organismos financeiros internacionais -, que distribui migalhas em torno de 100 reais por mês para aproximadamente 11 milhões de famílias pobres espalhadas pelos quatro cantos do país (apesar do grosso dos seus recursos se dirigem às regiões Norte e Nordeste) e surte tremendo efeito na vida de gente que mal tinha o que comer. Não há uma crítica “de esquerda” ao assistencialismo e aos evidentes objetivos eleitoreiros de tal programa que apague o fato de que 100 reais, para uma família pobre do interior da Bahia, por exemplo, significa garantir a despensa do mês. Imagine-se o efeito concreto, mas também simbólico, que tal programa gera na vida destas dezenas de milhões de pessoas... Como notou um cientista político petista, em artigo recentemente publicado, a relação que Lula estabeleceu com a parcela mais pobre da população brasileira revela aspectos das profundezas históricas da política nacional e joga luz sobre o caráter da nova hegemonia lulista. Mas voltaremos a isso logo adiante.

De toda forma, a sustentação política e eleitoral do governo petista parece se assentar sobre um arco de alianças tão amplo quanto grande é a popularidade presidencial: banqueiros, grandes barões da indústria nacional, o novo coronelato do agronegócio (e suas ramificações internacionais), dos grandes aos pequenos comerciantes, as multinacionais de sempre, os principais sindicatos de trabalhadores e a

² RIDENTI, p. 145.

enorme massa proletária precarizada e empobrecida que vive nas periferias das metrópoles brasileiras e no interior do país, todos eles, de alguma maneira, viram suas reivindicações atendidas, ainda que de maneira brutalmente desigual, a depender de seu poder de barganha. Seja com bilhões de reais em financiamentos públicos ou com aumento da taxa de lucro, seja com um pequeno aumento no salário mínimo ou com as migalhas do bolsa família. E, na medida em que as opções de aliança do governo consolidaram os interesses da elite brasileira (um pouco reformulados, é verdade, depois dos 8 anos de governo tucano que levaram o país à beira do caos econômico e político), inúmeros setores da esquerda organizada passaram a questionar os rumos políticos da cúpula do governo e as primeiras dissidências começaram a surgir. Desde então, saídos do núcleo histórico do PT e da CUT, surgiram dois novos partidos (o PSOL e a Consulta Popular), duas centrais sindicais (a Conlutas e a Intersindical, cuja união já tem data marcada: junho deste ano), e o MST - um dos principais aliados de primeira hora - se afastou cada vez mais do governo, graças à opção decisiva da aliança petista com o agronegócio. Além disso, milhares de militantes históricos - que lutaram nas últimas três décadas pelo fim da ditadura civil-militar, pela promulgação da progressista (e pouco cumprida) Constituição de 1988 e pela construção de um projeto popular para o país representado pela eleição de Lula - se desiludiram com os rumos da *realpolitik* petista e simplesmente abandonaram suas atividades políticas.

Por outro lado, grande parte da militância petista foi absorvida pela máquina estatal ao longo das últimas décadas e, com a chegada de Lula à Brasília, esse processo se consolidou. Foram poucos os movimentos sociais e populares que resistiram à dinâmica de cooptação governamental, substituindo a saudável prática de conflito nas ruas e de ações diretas por negociações em confortáveis gabinetes parlamentares e ministeriais. O resultado: milhares de militantes e quadros formados pela esquerda brasileira nas últimas três décadas servindo de mediadores entre os interesses da classe dominante brasileira - sempre muito habilidosa em obter favores na máquina estatal - e os interesses da grande massa de trabalhadores/as no campo e na cidade. Por essas e por outras - e apesar das dissidências -, a hegemonia lulista é hoje indiscutível. Oscilando entre 60 e 80 por cento de popularidade, o governo conta com o apoio de parte importante da elite, de setores médios e, sobretudo, dos setores populares.

Por isso, provavelmente um dos únicos consensos existentes hoje no interior da fragmentada esquerda partidária e social seja o fato de que vivemos uma crise profunda, talvez a mais profunda da história da esquerda brasileira. Digo talvez porque é difícil comparar momentos históricos distintos, mas se pensarmos no último período de crise da esquerda - provocada pelo golpe civil-militar de 1964 - que

destruiu o ciclo de ascenso das lutas e mobilizações populares pelo país e que também causou enorme fragmentação no interior das organizações (grande parte delas saídas, direta ou indiretamente, do interior do “Partidão”) haveríamos de constatar uma diferença fundamental. Enquanto, naquele período, a derrota da esquerda foi causada por uma ofensiva do inimigo de classe - que custou a liberdade e a vida de milhares de companheiros militantes -, a derrota que amargamos nos últimos anos foi vivida conjuntamente com a “vitória” do nosso projeto, arquitetado no início dos anos 80 pela própria esquerda.

Se os anos 70 se notabilizaram pela rearticulação das organizações da classe trabalhadora nos sindicatos e nos movimentos populares - impulsionados pela orientação politizadora da Teologia da Libertação e a difusão massiva das CEBs (nos bairros, igrejas, escolas, locais de trabalho etc.), bem como pelo retorno dos militantes exilados ou clandestinos, perseguidos pela ditadura, às atividades políticas – os anos 80 marcaram a consolidação de uma aliança nacional e classista. A maior parte da esquerda se reorganizou sob a mesma bandeira do Partido dos Trabalhadores com intuito de consolidar o seu próprio projeto de poder: a partir da força social organizada da classe, ir conquistando os espaços do poder institucional (legislativo e executivo) e acumulando forças para chegar à presidência do país, a fim de promover as transformações que levariam a nação ao socialismo. Vinte e dois anos e quatro eleições presidenciais depois de sua fundação, o PT de Lula chegou ao Palácio do Planalto, mas à custa do abandono do projeto de transformação social – talvez justamente graças a este abandono... A vitória do PT foi, portanto, uma vitória de Pirro.

Há muita controvérsia sobre a história do PT, sobre suas disputas internas, sobre o papel que o grupo político capitaneado por Lula teve desde o princípio da organização do partido, sobre as relações tensas entre os movimentos sociais que fundaram o PT e o papel que o partido foi passando a exercer na institucionalidade à medida que seus candidatos eram eleitos para os mandatos. De modo que há inúmeros diagnósticos distintos sobre quando, afinal, o “projeto original” foi esquecido em favor de medidas pragmáticas tendo em vista o sucesso eleitoral. Alguns defendem que o “pecado original” começou em 1995, quando o partido passou a aceitar doações de bancos, grandes construtoras e multinacionais; outros sustentam que foi em 1991-2, quando, por um lado, o PT fechou oficialmente seus “núcleos de base”, a razão de ser de sua forma organizativa inicial, e, por outro, Lula e seu grupo criaram o “Instituto Cidadania”, uma ONG que serviu, desde o princípio, para que Lula pudesse fazer importantes articulações políticas por fora da instância do partido; alguns defendem que foi em 1989, quando Lula inesperadamente quase venceu as eleições, o que fez com que a cúpula do partido priorizasse de vez a estratégia eleitoral

(o que explicaria a tese anterior, do fechamento dos núcleos e da criação da ONG lulista); outros sustentam que essa virada já se anunciava em 1988 com conquista de importantes prefeituras (como a de S' tem gente, enfim, que diz que o "núcleo duro" do PT nunca foi socialista e que surfou na onda dos acontecimentos para, aos poucos, fazer valer seu projeto político "democrático-burguês". Trata-se de questões importantíssimas para a compreensão da história da esquerda brasileira no último período, o do "ciclo PT", e, portanto, para a construção de um diagnóstico coletivo que nos ajude a compreender, como diria Gramsci, "por que perdemos?" e que erros não podemos cometer novamente.

Como se pode perceber, a mudança de rumo do PT (ou a vitória do projeto do grupo hegemônico) é um processo complexo. Creio que ainda levaremos alguns anos para jogar luz sobre pontos obscuros da história do partido e da derrota do projeto socialista que se colocava, no começo dos anos 80, como alternativa para os rumos da nação. Além disso, não poderíamos nos render a uma versão subjetivista da história que entende os processos políticos como meros resultados de escolhas "boas" ou "más" dos dirigentes políticos envolvidos (a famosa "crise de direção") e vira as costas para a compreensão dos processos objetivos desencadeados pelo desenvolvimento real do capitalismo brasileiro e mundial, bem como de suas conseqüências nas relações de forças políticas que movem a história. Ou seria coincidência que o Partido dos Trabalhadores, como projeto da classe, entre em crise em plena ofensiva neoliberal privatista e financeirizante que começou a nos assolar no fim dos anos 80? E, mais especificamente, dos reflexos desta crise sobre o mundo do trabalho, com as novas modalidades de organização do trabalho, flexibilização e precarização das relações trabalhistas, perda de direitos, aumento do desemprego etc.? Seria uma brutal cegueira histórica não perceber, por exemplo, as relações entre as profundas transformações no mundo do trabalho das últimas duas décadas e a mudança de perfil e de estratégia política da Central Única dos Trabalhadores, que pendeu, sem dúvida, para a "direita" do campo político, adotando métodos de negociação com a classe patronal que cada vez mais aproximam-na de um sindicalismo de resultados nos moldes de sua antiga concorrente, e hoje aliada, Força Sindical.

No entanto, negar o "*subjetivismo*" tampouco pode significar uma recaída num "*objetivismo*" que nos retire qualquer margem de ação anti-sistêmica. É preciso considerar que o argumento da "objetividade do processo social", da "inexorabilidade das mudanças estruturais da economia", ou algo do gênero, é também uma armadilha. Ele pode ser usado de maneira instrumental para justificar uma suposta "maturidade política" que exija o abandono de um projeto socialista em virtude da "impossibilidade histórica" de tal projeto. É exatamente isso que faz Tarso Genro, expoente da intelectualidade petista e um

dos homens fortes da cúpula do governo (apesar de não ser do mesmo grupo político de Lula e de, não raro entrar em conflito discreto com o presidente), em entrevista à *Folha de São Paulo*, logo após as eleições de 2004. Após reconhecer a desestruturação que o operariado sofrera com as mudanças no mundo do trabalho e constatar que ainda não havia surgido uma “nova classe trabalhadora orgânica, que substituísse, como sujeito político, a classe operária industrial”, o atual Ministro da Justiça concluiu, supostamente de forma lógica, que “temos que rebaixar as nossas pretensões utópicas, e dizer de maneira clara que o socialismo não está na ordem do dia”.³

Poucos meses antes, em debate promovido pela revista *Caros Amigos*, o ministro havia elaborado a “conseqüência lógica” da constatação de que a classe se dissolveu e de que o projeto socialista seria portanto uma espécie de esquerdismo infantil. Dizia Genro: “(...) só podemos sair dessa enrascada se recriarmos o bloco social e político dirigente no país. Que significa o seguinte: reordenar os marcos institucionais da democracia brasileira, colocando outro patamar civilizatório (...)”⁴.

Ou seja, se trataria de “civilizar” o selvagem capitalismo brasileiro enquanto se depositaria esperanças num futuro, tão distante quanto fantasmagórico, de que uma ‘nova classe’ pudesse surgir (por geração espontânea?) como sujeito histórico da transformação, a partir de um postulado fundamental: “sem crescimento econômico não há possibilidade de ativar sujeitos sociais para uma mudança política. A estagnação só leva ao retrocesso político, à barbarização da sociedade”⁵. A construção de uma alternativa ao modo de produção da mercadoria deixaria então de depender da capacidade de organização e do avanço de consciência de classe do proletariado e passaria a ser quase a derivação de um índice macroeconômico, como se dissesse que “se fizermos crescer o PIB, vamos em direção ao socialismo”.

Ora, Tarso Genro conhece muito bem a história do Brasil e do Capital para realmente acreditar em seus próprios argumentos. Ao partir da “impossibilidade lógica” do socialismo, ele recorre a um discurso claramente dirigido a setores da militância (de esquerda?) com quem o governo sabiamente não deixa de dialogar, talvez para fazer crer no programa de seu governo e manter a estratégica proximidade destes setores, além de garantir a cooptação de uma parte da classe organizada.

Se é claro que “o socialismo não está no horizonte”, não é menos verdade que é tarefa das organizações de esquerda pensar e agir no sentido de construir as condições que possibilitem repor o socialismo no horizonte político, ainda que a longo prazo. Por isso, reconhecer que a objetividade do

³ Cf. Marildo MENEGATI. *Desafios para uma esquerda revolucionária no século XXI*. Mimeo.

⁴ Idem.

⁵ Idem.

processo social posse restringir as escolhas políticas dos dirigentes do partido (ou da classe) não deve significar a renúncia a lutar pela superação do capitalismo. Muito menos de prosseguir com um “projeto de poder” que, no fundo, fortalece a classe dominante e contribui para um retrocesso dos setores populares, como parece ser a tônica da governo lulista. Se uma época de descenso das lutas sociais – como a que temos vivido nos últimos anos – inevitavelmente gera uma angústia insuportável por perceber que nossos objetivos não parecem estar num horizonte próximo, é então nossa tarefa munir-nos de uma imprescindível paciência histórica, repensar nossa estratégia, nossos métodos de trabalho, nossos discursos e formas de fazer política, a fim de avançarmos rumo à transformação desta sociedade. Infelizmente, este deixou de ser um objetivo para o grupo hegemônico no interior do Partido dos Trabalhadores.

Ainda que tomássemos este discurso de Genro como sincero, existiriam incontáveis argumentos e dados empíricos para demonstrar que, longe de “ativar sujeitos sociais para a mudança política”, o que o lulismo fez nos últimos oito anos foi justamente o contrário: arrefecer as contradições do sistema, enfraquecendo o poder de luta da classe trabalhadora e despolitizando o debate público. Mas o curioso é que, falando nitidamente para outro público (que não o “progressista”, da *Caros Amigos*), em outro momento, o próprio Genro revelou publicamente a verdade social da estratégia petista. Em entrevista à *Folha de S. Paulo*, diante da crise do “mensalão”, o ministro, que assumiu a tarefa de dirigir (e pacificar) o partido durante o período mais turbulento dos anos Lula, parecia dar um recado ao setor da elite que – representado pelo bloco PSDB-DEM – tentou provocar o *impeachment* do presidente. Dizia Genro na entrevista: “Se as classes populares não tiverem um mediador democrático dentro do Estado de direito, como o PT, que transforme suas demandas em lutas com qualidade dentro da legalidade, o Brasil pode entrar numa situação de anomia semelhante à Colômbia. A destruição ou **a diluição do partido pode levar** para uma desesperança radical e aguçar de maneira irracional os conflitos de classe no Brasil, **uma radicalização dos conflitos de classe**. As pessoas que eventualmente queiram destruir o PT devem pensar muito bem quais as conseqüências disso para a história do país”⁶.

Ou seja, segundo nosso “advogado-mor”, a função histórica do PT - em meio a um contexto nacional de suposta iminência de recaída na barbárie (ainda não chegamos lá?) – é nada mais, nada menos, do que garantir o arrefecimento dos conflitos de classe, zelando para que as condições quase insuportáveis do capitalismo periférico não gerem “desesperança” na população. Para isso, garante-se que os setores populares possam ter ao menos uma parte de suas demandas atendidas pelo Estado (petista) e não

⁶ TARSO GENRO, *FSP*.

optem pelo caminho da “radicalização”, que poderia nos transformar numa “nova Colômbia”. Com palavras menos polidas - como aliás é típico de sua personalidade - a ex-prefeita Marta Suplicy respondeu praticamente da mesma forma à provocação que um dos grandes representantes da direita raivosa deste país, o dono da Editora Abril, Victor Civita, fez à então candidata ao segundo mandato municipal, numa sabatina promovida pela *Folha de S. Paulo*, em 2008. Nitidamente incomodado com o tom da campanha televisiva de Marta, que apelava demagogicamente ao discurso: “PT, o partido dos pobres, PSDB, o partido dos ricos”, Civita reagiu perguntando por que ela parecia disposta a governar “somente para os pobres e não para os outros 75% da população”. Ao que a ex-sexóloga respondeu, sem titubear: “Para você ficar vivo!”. E, ao notar a expressão assustada na face do dono da *Veja*, Marta resolveu ser ainda mais clara e continuou de forma reveladora: “Sem as políticas sociais, os pobres podem fazer uma revolução. Você sabe do que eu estou falando. Não ficariam nem as paredes”. Não é preciso muito mais do que essas frases, ditas por lideranças proeminentes do partido, para compreender os interesses políticos por trás das políticas compensatórias (principalmente do Bolsa Família) do modo petista de administrar o capitalismo. O “medo da revolução” parece ter deixado de ser uma quimera que povoava exclusivamente os pesadelos dos grandes patrões deste país. Esse medo é hoje compartilhado por dirigentes petistas, que têm demonstrado possuir o *know how* para que estes pesadelos não se realizem.

Por fim, vale a pena ver que a própria classe dominante brasileira é capaz de reconhecer publicamente (e agradecida), que uma das principais funções do governo Lula é o de jogar água fria na fervura da luta de classes no país. Foi o que se pode ouvir, há pouco mais de um ano, de Roger Agnelli, presidente da Companhia Vale do Rio Doce - maior companhia privada e segunda maior empresa em solo brasileiro (só perde para a Petrobrás) - representante de um dos setores-chave da política econômica lulista, o de exportação de *comodities*. Num programa de entrevistas do canal *Globo News*, comandado por Miriam Leitão, o Sr. Agnelli foi questionado a respeito de protestos então recentemente realizados pelo MST, cujos militantes haviam travado por 12 horas uma linha férrea que transportava minério do Pará até o porto de exportação, no Maranhão, denunciando uma série de irregularidades - que iam desde infrações das leis ambientais até a própria privatização fraudulenta da companhia - e causando prejuízos da ordem de 30 milhões de dólares, segundo a empresa. A jornalista da Globo provocava: “O senhor não acha, Sr. Agnelli, que esses protestos absurdos e inaceitáveis do MST, que nada têm a ver com a reforma agrária, só aconteceram pela falta de mão dura do presidente Lula com os movimentos sociais?” Ao que o executivo respondeu, até certo ponto, de maneira surpreendente: “Não, Miriam, eu discordo. Acho que o presidente

Lula tem sim um ótimo diálogo com os movimentos sociais do país. E acho que, **se não fosse esse bom diálogo do presidente com os movimentos, a situação política do Brasil estaria hoje em dia muito mais radicalizada**⁷. A jornalista global ficou sem resposta, mas não deixa de ser trágico constatar a afinação perfeita dos discursos de um histórico dirigente da classe trabalhadora e de um dos principais representantes da classe dominante brasileira, reveladores das alianças políticas e dos interesses econômicos que sustentam o governo de Lula⁸.

A resposta de Agnelli faz coro com as teses defendidas por Tarso Genro. Além de uma efetiva mudança na relação do Estado com o empresariado, que fez mover a economia como há tempos não se via, a elite brasileira se deu conta de que a aliança com o núcleo dirigente petista lhe trouxe uma vantagem com a qual há muito ela não contava. Por motivos óbvios, *Lula tem a capacidade política de fazer o que jamais nenhum tucano (muito menos um “DEMO”), poderia fazer: conter as possíveis insatisfações dos diversos setores da classe trabalhadora, desmobilizando e/ou cooptando eventuais manifestações de oposição*. Desde os setores organizados em sindicatos, - pois a CUT, que se tornou majoritariamente mera correia de transmissão do presidente, controla mais da metade dos sindicatos no país e a Força Sindical, a segunda maior central, tornou-se aliada do PT – até a maioria absoluta dos movimentos sociais e populares, praticamente todos possuem cargos e outras benesses estatais e se consideram parte do governo (o MST é hoje a mais importante das raras exceções). Para não falar do setor majoritário do proletariado, que não possui nenhuma forma de organização, nem tampouco garantias trabalhistas, já que fazem parte da massa de quase 60% da força de trabalho nacional que não possuem carteira assinada

⁷ A provocação de Miriam Leitão, que surtiu efeito contrário ao que ela - ou melhor, seu patrão - intencionava, é representativa dos interesses de um setor da elite que, ou ficou de fora de grandes negócios garantidos pelo governo, ou parece manter uma posição “ideológica” contra Lula. Simplesmente, não pode aceitar que ELE (barbudo, nordestino, ex-líder grevista, que fala errado, que era pobre...) governe o país. A julgar pela popularidade de Lula, é hoje um setor minoritário da elite, pois como bem o sabe o pragmático patrão da Vale do Rio Doce – que, diga-se de passagem, tem o governo como sócio de peso e com poder de veto na conselho da empresa, através da *Previ* - o PT se mostrou muito mais competente para administrar o capitalismo do que seus pares tucanos.

⁸ Houve, de fato, sob a batuta petista, um redirecionamento do papel do Estado na relação com a classe empresarial, seja do ponto de vista dos altos investimentos em infra-estrutura (PAC), seja na intervenção direta do governo como financiador de fusões e aquisições de empresas com vistas a garantir seu controle acionário por empresários brasileiros, bem como a própria participação (em alguns casos, com poder de veto) de membros do governo nos conselhos de direção destas companhias. Para tal, o governo conta com dois instrumentos fundamentais: os fundos de pensão das estatais, dirigidos por sindicalistas petistas – como já havia demonstrado Chico de Oliveira – e o todo poderoso BNDES, cuja receita no ano passado chegou a 137 bilhões de reais. São exemplos disso, casos notórios como o da aquisição da *Oi*, a maior empresa brasileira de telecomunicações, na qual o governo injetou 25 bilhões de reais da *Previ* em favor de Sérgio Andrade (Andrade Gutierrez) e Carlos Jereissati (Grupo La Fonte) e contra Daniel Dantas, que era patrocinado pelo *Citibank* e pela *France Telecom*. Ou ainda, da criação da gigante multinacional *BR Foods*, graças a aquisição da falida *Sadia* – que foi à bancarrota em consequência de péssimas jogadas no mercado de derivativos – pela *Perdigão*, também financiada pela *Previ*, evitando que a empresa catarinense fosse parar nas mãos de alguma grande multinacional estrangeira. Há inúmeros outros exemplos dessa reconfiguração da relação do Estado com o setor privado e alguns dados e histórias relevantes vêm sendo mapeados em longas matérias da revista *Piauí*, que tem o cineasta João Moreira Salles como um de seus editores.

(segundo dados do IBGE), mas viram sua miserável vida melhorar um pouco graças a um conjunto de medidas econômicas e programas sociais.

Aliás, a relação de Lula com esse setor disperso da classe é o foco da interessante análise política tecida pelo cientista político e ex-porta-voz da presidência, André Singer, em um artigo intitulado “Raízes sociais e ideológicas do lulismo” e publicado em novembro de 2009, na revista *Novos Estudos CEBRAP*. Nele, Singer defende a hipótese de que “a emergência do lulismo expressa um fenômeno de representação de uma fração da classe que, embora majoritária, não consegue construir desde baixo as suas próprias formas de organização”⁹. Retomando um conceito formulado pelo economista e membro do governo Paul Singer (Secretário Nacional de Economia Solidária), em texto dos anos 70, esta fração é denominada pelo autor como “subproletariado”, ou seja, trabalhadores que “oferecem a sua força de trabalho no mercado sem encontrar quem esteja disposto a adquiri-la por um preço que assegure sua reprodução em condições normais”¹⁰, o que seria traduzido em ocupações como a de “empregados domésticos, assalariados de pequenos produtores diretos e trabalhadores destituídos das condições mínimas de participação na luta de classes”¹¹, cuja renda familiar girava em torno de um a dois salários mínimos *per capita*.

Para Singer, o sucesso eleitoral de Lula em 2006 (bem como sua atual popularidade) se explica pela ponte estabelecida entre o presidente e o chamado “subproletariado”, fatia do eleitorado tradicionalmente avessa a votar em Lula, mas que aderiu a ele em peso no último período. Graças ao tripé “bolsa família (e programas sociais específicos), aumento do salário mínimo e crédito consignado”, os trabalhadores de “baixíssima renda” (A. Singer) sentiram uma relativa melhoria em suas condições de vida, expressa, sobretudo, no aumento de sua capacidade de consumo e na redução dos índices de pobreza em níveis inéditos desde o início do Plano Real, algo constatável, por exemplo, no acréscimo de alguns bilhões de reais de faturamento em setores do comércio dirigido às classes populares. Esse seria, nas palavras de Singer, o “pulo do gato” do lulismo: “políticas de promoção do mercado interno voltadas para os menos favorecidos somadas à manutenção da estabilidade”, já que tais medidas representariam a realização de um legítimo “programa da classe”, mas “não o da classe trabalhadora organizada, cujo movimento iniciado no final da década de 1970 tinha por bandeira a ‘ruptura com o atual modelo econômico’” e sim de um

⁹ André SINGER. “Raízes sociais e ideológicas do lulismo” IN *Novos estudos CEBRAP*, n. 85, novembro de 2009.

¹⁰ Idem.

¹¹ Idem.

programa que corresponderia aos anseios nada revolucionários dos estratos menos favorecidos da população, aparentemente muito distanciados dos ideais clássicos da esquerda.

Legitimado por sua política econômica e contando com uma capacidade nata de comunicador popular (muito bem assessorado por astutos especialistas em *marketing político*), além do poder simbólico de uma forte identificação com o povo por suas origens humildes - que até então não havia realizado seu potencial midiático -, Lula tem rumado em direção ao posto de mito popular. Curiosamente, Singer recorre a uma imagem clássica e nada edificante da literatura marxista para refletir sobre o mito do lulismo. Segundo ele, a estratégia de Lula tem forte semelhança com a trajetória do sobrinho golpista de Napoleão descrita por Marx n' *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, pois ambas revelam “a projeção de anseios em uma força previamente existente, que deriva da necessidade de ser constituído como ator político *desde o alto*”, sendo esta aposta “**típica de classes ou frações de classe que têm dificuldades estruturais para se organizar**”¹², então como “não podem representar-se, tem de ser representados”, quer dizer, *por não possuírem instrumentos próprios de organização e representação política, só resta a este setor do proletariado esperar pelo surgimento de um grande líder carismático que possa defender, ao menos parcialmente, seus interesses; enquanto, do outro lado, sai de braços dados com a classe dominante*. Assim, seduzidos por imagens “toscas” e “difusas” (Singer), vinculadas pela mídia, que redundam em opções eleitorais pouco pautadas por informações consistentes de projetos políticos, essa grande massa de trabalhadores precarizados teria encontrado em Lula a mesma imagem e função política que Luís Bonaparte exercera sobre os pequenos camponeses franceses, então temerosos de uma possível convulsão social, cujo risco havia sido demonstrado pelos sangrentos conflitos entre burgueses e proletários parisienses em 1848. Lula significaria, portanto, a projeção de um desejo popular de diminuição da pobreza e da desigualdade feita *pelo alto*, desde que mantida a “ordem”.

Singer resgata a memória das eleições presidenciais de 1989, quando - segundo pesquisas que ele analisou - Lula foi derrotado justamente pela votação massiva que Collor obteve do “subproletariado”, que temia a imagem de “grevista” do líder sindical. E, após a derrota eleitoral, quando Lula reconheceu que, apesar de contar com o apoio dos setores organizados da classe trabalhadora (sindicatos) e de setores médios, fora derrotado pela camada mais desfavorecida e menos esclarecida da sociedade, um público que, teoricamente, deveria identificar-se com ele e o PT, o candidato petista afirmou: “A minha briga é sempre esta: atingir o segmento da sociedade que ganha salário mínimo (...) **Nós temos que ir para a**

¹² idem

periferia, onde estão milhões de pessoas que se deixam seduzir pela promessa fácil de casa e comida”.¹³

Ao dizer isso, Lula anunciava um programa estratégico de ação política que, no entanto, não foi levado a sério nem por ele, nem pelo núcleo dirigente do partido, cuja energia e orientação foi sendo cada vez mais pautada por uma estratégia de aproximação com a classe empresarial em detrimento de um aprofundamento, nestes setores “que ganham salário mínimo”, do trabalho de organização de base que caracterizou a formação e os primeiros anos do PT, nos movimentos sindical e popular. O PT acreditava, na época, que somente se pudesse se inserir como instrumento organizativo e de representação política no interior do “subproletariado” seria capaz de derrotar não somente nas urnas, mas também na disputa hegemônica da sociedade, a direita política que representa a classe dominante. O partido clamava outrora por uma articulação “desde baixo” com o “subproletariado”, mas como já vimos, Lula acabou por realizar em seu governo, uma articulação “por cima” (baseada nos acordos com a classe empresarial) e uma ponte direta de comunicação entre o líder e o povo, sem a mediação de instrumentos políticos que possibilitem a auto-organização deste setor, que fica sujeito a sedução quase irresistível das imagens “toscas e difusas” de um presidente popular legitimado por uma pequena melhoria da vida material de milhões de pessoas. Como afirma Singer, “na ausência de um avanço da esquerda, o primeiro mandato de Lula terminou por encontrar outra via de acesso ao subproletariado, amoldando-se a ele mais do que o modelando”.¹⁴

Não à toa, sugere Singer que “em que pese o sucesso do PT e da CUT, a esquerda não foi capaz de dar a direção ao subproletariado, uma fração da classe particularmente difícil de organizar. **O subproletariado, a menos que organizado por movimentos como o MST, tende a ser politicamente constituído desde cima**, como descobriu Marx a respeito dos camponeses da França em 1848”.¹⁵ Ao contrário do retrocesso organizativo que caracterizaram o PT e a CUT – que, além de não haver avançado rumo ao subproletariado, mudaram radicalmente sua orientação política - o MST foi possivelmente a única grande organização da esquerda brasileira que aprofundou o trabalho de organização no interior do “subproletariado” nas últimas duas décadas e cuja tática de ação seria, segundo o que surpreendentemente sustenta Singer, a única forma de evitar que esse setor majoritário do proletariado

¹³ idem

¹⁴ idem

¹⁵ idem

permaneça sujeito à hegemonia da direita, já que “atomizados por sua inserção no sistema produtivo, necessitam de alguém que possa, desde o alto, receber a projeção de suas aspirações”.¹⁶

Hoje, que a crise da esquerda se faz evidente e Lula garante popularidade e sustentação eleitoral de seu projeto “democrático-burguês” (ou “social-liberal”) em grande parte graças a este setor da classe, o “subproletariado” – o mesmo que foi decisivo para a eleição de Collor e de FHC, por duas vezes – se faz ainda mais urgente nos dedicarmos a construção de uma proposta organizativa capaz de levar a cabo algo semelhante àquele programa anunciado pelo PT logo após a eleição de 1989. O diagnóstico traçado por Singer (não saberia dizer se foi sua real intenção) lança água no moinho daqueles que acreditam que é urgente a retomada da aposta política que caracterizou os anos de formação do PT, mas que foi abortado pelos rumos imprimidos pelo núcleo dirigente do partido, qual seja, a aposta no **trabalho de base**, na reconstrução de formas de organização da classe desde baixo: através do resgate de um sindicalismo combativo - pois a CUT é hoje um dos pilares de sustentação da hegemonia lulista - mas também no avanço em direção a novas formas de organização, ainda pouco experimentadas, que sejam capazes de agregar ao menos uma parte dos milhões de trabalhadores desprovidos de qualquer tipo de direitos e de representação, que se encontram dispersos no mundo do trabalho, mas concentrados nas periferias das grandes metrópoles brasileiras. Em suma, algo que pudesse se assemelhar a um (ou vários) “sindicato(s) dos subproletários”.

Como afirmou Frei Betto - que também deixou o governo Lula há alguns anos (dezembro de 2004) por discordar de seus rumos - em entrevista ao jornal *Brasil de Fato*, em 2006, refletindo sobre o difícil momento pelo qual passa a esquerda brasileira: **“o que falta é aquilo que houve nos anos 1970 e 1980. Retomar a pedagogia e o trabalho de base.** Com exceção do MST e das CEBs, quase ninguém mais faz trabalho de base. Os núcleos do PT desapareceram. Os movimentos sindicais já não vão mais para a porta de fábrica, não têm mais comissões de fábrica”. A (auto)crítica de Frei Betto é compartilhada hoje pela maior parte do que restou da esquerda organizada. É patente a falta de influência das organizações combativas sobre os valores e as idéias da maioria esmagadora da classe trabalhadora, bem como nossa incapacidade de servir de instrumento para mobilizações populares com o objetivo de pressionar o Estado e os patrões a atenderem nossas reivindicações mais básicas (como no caso da reforma agrária, da reforma da previdência, da reforma política, da manutenção do pagamento de extorsivos juros da dívida pública etc.). Evidentemente, não há como imaginar um avanço da hegemonia política e cultural da

¹⁶ idem

esquerda, nem mesmo a longo prazo, sem que haja uma retomada consistente do trabalho de base nos locais onde a classe convive, sejam estes de trabalho, moradia ou estudo.

O objetivo principal desta tese é lançar luz sobre este problema, reunindo aspectos que nos ajudem, em primeiro lugar e de maneira breve, a compreender as principais causas que explicariam o retrocesso político e organizativo da esquerda brasileira, mas principalmente a de sugerir elementos que nos possibilitem avançar no debate a respeito das nossas atuais formas de atuação política, que não têm sido muito eficientes. Para tal, resgatarei uma parte da história das formas assumidas pelo trabalho de base da esquerda brasileira, bem como tentarei refletir sobre alguns desafios postos pela nova realidade da classe trabalhadora em tempos pós-neoliberais. Por isso, partirei de duas hipóteses centrais para tentar entender o enfraquecimento do trabalho de base da esquerda brasileira. Em primeiro lugar, o trabalho de base deixou de ser importante para a estratégia do PT devido à relação com a institucionalidade que foi sendo construída pelo partido, sobretudo a partir dos anos 90, quando as eleições se tornaram a prioridade absoluta de suas ações, o que posteriormente se agravou quando o grupo hegemônico deixou de apostar numa ação política de esquerda. Em segundo lugar, como consequência, a esquerda desaprendeu a fazer trabalho de base, na medida em que este deixou de ser uma tarefa prioritária em sua estratégia, tendo a energia e os recursos da militância sido dirigidos quase que exclusivamente para as campanhas eleitorais.

Tentemos, então, entender alguns dos principais elementos que fizeram do trabalho de base uma prática quase que abandonada pelo partido.

2) A crise do trabalho de base

Há mais ou menos cinco anos, quando eu finalmente dava os primeiros passos na militância política popular, depois de anos enfurnado no marxismo universitário, tive a oportunidade de visitar um dos primeiros assentamentos urbanos do movimento de moradia em São Paulo, no bairro Jardim Savério, na Zona Sul de São Paulo. Construído em regime de mutirão, o pequeno bairro dentro do bairro agregava algumas centenas de casas populares, num padrão de construção popular financiada pelo Estado da década de 80, ou seja, algo muito superior ao atual padrão dos prédios da CDHU, verdadeiros “poleiros” de gente, em que famílias numerosas são confinadas a apartamentos de 42m², de dois quartos, e com péssimo acabamento, quando há algum. O assentamento foi fruto de uma história comum a inúmeros outros assentamentos urbanos construídos com o esforço das famílias e dos movimentos de moradia dos quais elas faziam parte. Ocupação organizada (na calada da noite), longo processo de organização das famílias, divisão dos lotes, inúmeras mobilizações (marchas e atos) para reivindicar o reconhecimento do seu direito à moradia garantido pela Constituição e o devido financiamento para a construção das casas de famílias pobres e/ou de classe média baixa, que levariam em média 20 anos, ou mais, para construir uma casa digna com os próprios recursos. Na verdade, mesmo contando com recursos estatais, as

casas ainda estavam em processo de acabamento, pois o financiamento para a construção foi sendo lentamente liberado pelo Estado ao longo dos anos, e ao preço de incontáveis mobilizações do movimento. Levando em conta todas as dificuldades atravessadas até ali pelas famílias, o resultado não era desanimador, pelo contrário, a qualidade das casas parecia refletir a dignidade das famílias lutadoras: sobrados relativamente espaçosos, com material de boa qualidade.

Eu estava acompanhando uma amiga, pesquisadora alemã, que fazia seu trabalho de conclusão de curso sobre os movimentos de moradia em São Paulo, e já tinha contato com diversas lideranças. Convidados a presenciar a assembléia do movimento, estávamos curiosos com a atividade. Tratava-se não de uma assembléia dos moradores do assentamento, mas de famílias dos bairros da região que buscavam resolver sua necessidade de moradia e procuraram o movimento para obter ajuda. Havia em torno de 300 pessoas na assembléia, que escutaram mais ou menos atentamente a fala da liderança do movimento, moradora do assentamento, cuja habilidade em conduzir assembléias e grandes reuniões transparecia à medida que ela, didaticamente, explicava os pormenores do processo. Diferentemente da prática corrente do movimento nos anos 80, em que se faziam reuniões de base com as famílias para organizar ocupações de terra, ou seja, ações diretas do povo organizado para lutar pelo direito à moradia, a fim de pressionar o estado a cumprir com seu dever constitucional, o movimento havia optado ultimamente por uma tática distinta: tratava-se, agora, de reunir as famílias uma vez por mês, mais ou menos, e mantê-las atualizadas nos *cadastros do movimento*, a espera da aprovação de projetos de construção de moradia, provavelmente conseguidos graças a negociações com alguma esfera do poder público, e inevitavelmente sob a chancela de algum parlamentar do partido, ou de algum quadro do partido ocupando temporariamente um cargo do poder executivo. Para mim, que naquele momento quase não possuía elementos para tecer qualquer juízo maduro a respeito das opções táticas do movimento, aquilo pareceu estranho. Assim como me pareceu estranho o breve diálogo que tive com uma das lideranças históricas do movimento, militante há mais de 20 anos e muito reconhecida no partido e nos movimentos populares que lhe deram origem.

Após nos receber de maneira muito receptiva e de nos contar um pouco da história do assentamento e do movimento que ela ajudou a fundar, Cleuza (nome fictício) nos convidou a sua casa para um irrecusável cafezinho. Ainda muito impressionado com o tamanho da assembléia, que era somente uma das outras três ou quatro que o movimento organizava em outras regiões da cidade, e mais impressionado ainda com a qualidade das casas conquistadas, perguntei-lhe se ela sabia quantas famílias, aproximadamente, faziam parte do movimento, ou seja, qual era afinal o tamanho do movimento. Ela, após refletir alguns segundos, causando um silêncio que atiçou minha curiosidade, disse-me calmamente: “É difícil eu te dizer ao certo o número de pessoas que estão no movimento, teria que ver no nosso banco de dados, mas acho que casas que conseguimos foram muitas, milhares, conseguimos, nesses 20 anos, mais ou menos 30 mil unidades aqui no Estado de São Paulo”.

“Puxa vida!”, pensei comigo mesmo. E, num cálculo instantâneo, calculei que aquilo significaria cerca de 140 mil pessoas vivendo em assentamentos e edifícios conquistados e construídos pelo próprio movimento. É bastante gente, em se tratando de um dado referente ao estado paulista, e me parecia, ingenuamente, demonstrar uma tremenda capacidade organizativa do movimento para lidar com tanta

gente. No entanto, o espanto de admiração que me comoveu naqueles segundos que se seguiram à resposta de Cleuza, rapidamente se dissiparam quando ela continuou a me responder.

“Mas, olha, deixa eu te dizer”, continuou Cleuza, “é mesmo difícil saber quantas pessoas ESTÃO no movimento, porque, na verdade, a gente só considera DO movimento essas famílias que você viu hoje na assembléia e que estão em outras assembléias em outras regiões, que são as que estão lutando por moradia. As outras famílias, quando conseguem casa, a gente nem considera mais do movimento”.

À época, com quase nenhuma experiência política - munido somente de um certo senso comum marxista informado por um pouco de história dos movimentos das classes trabalhadoras, um então parco conhecimento do Movimento Sem Terra, somado à experiência marcante de uma recente viagem de algumas semanas por uma Argentina em bancarrota e ainda socialmente convulsionada, onde pude conhecer de perto as experiências organizativas dos movimentos piqueteiros, das fábricas ocupadas e das assembléias de bairro - tive ali, naquele diálogo com uma mulher lutadora, com um passado militante que há de ser respeitado, uma experiência de estranhamento. Pois da baixa estatura de minha experiência política, parecia um desperdício de força política (e organizativa, eu aprenderia posteriormente) simplesmente abdicar dos vínculos entre o movimento e as famílias que conquistaram suas moradias.

O movimento não se fortaleceria se aquelas dezenas de milhares de pessoas, ou pelo menos uma parte delas, continuassem vinculadas à organização? Não haveria a possibilidade de desenvolver práticas comunitárias, de educação, de saúde, de formação política, de trabalho cooperativo no interior destes assentamentos e edifícios conquistados? O movimento não teria maior capacidade de mobilização, portanto, de pressão sobre o poder público, se continuasse a fazer parte da vida cotidiana dos moradores? Mais um mal-estar do que um juízo político consistente, eu voltaria junto com minha amiga, no trajeto de ônibus entre o Jardim Savério e a minha casa, tentando entender esse mal-estar.

* * * *

Meses depois, talvez mais de ano, testemunhei bem de perto outro fato sintomático das relações políticas que se desenvolveram no interior dos movimentos de moradia que formam parte do universo político do Partido dos Trabalhadores, desta vez envolvendo o calendário eleitoral. Depois de participar de algumas ocupações simultâneas e massivas a edifícios abandonados do centro de São Paulo, em que abundavam a adrenalina e o orgulho de participar de ações tão radicais – já que os confrontos com a Polícia Militar eram quase inevitáveis – e por um motivo tão justo e digno – ocupar prédios enormes e vazios, úteis tão somente aos fins de especulação imobiliária, e que eram reivindicados para moradia de centenas de famílias de baixa renda, fui convidado, junto a mais dois companheiros, a contribuir com um “coletivo de formação” que se reunia semanalmente na mais famosa das ocupações do movimento, um edifício de dois blocos, um com nove, o outro com vinte e dois andares, localizado na Avenida Prestes Maia. O convite parecia uma demonstração de confiança na gente, pois além de participarmos das ações de confronto, também vínhamos ajudando a montar um grupo de teatro com mulheres moradoras de ocupações do movimento, baseados em técnicas de teatro do oprimido – um dos camaradas era ator profissional e iniciado nas técnicas elaboradas por Boal e sua turma – mas também montando pequenas peças épicas que retratassem a luta e o cotidiano dos sem teto, que apresentávamos em festas do movimento.

A experiência, com todos os seus limites e dificuldades (sobretudo de continuidade dos encontros e dos ensaios), vinha frutificando, o que talvez tenha colaborado para que algumas companheiras da coordenação do movimento tenham nos convidado a colaborar um pouco mais com ele. Depois de algumas semanas, fomos nos aproximando mais e ajudando a propor atividades para serem desenvolvidas no interior do “coletivo de formação”, cuja ressonância na base do movimento era quase nula, o que àquela altura já havíamos percebido. Mas nos parecia um processo naturalmente lento, e ainda não havíamos percebido, de maneira um tanto ingênua, que a estratégia do movimento não contemplava mesmo nenhum esforço de formação de militantes, que seus interesses políticos caminhavam por outros rumos, que, por sinal, ficaram claros com o começo da campanha eleitoral.

Era 2004, e tínhamos, em outubro, eleições municipais, com a escolha de novos prefeitos e vereadores. O movimento decidira apoiar um candidato a vereador do PT. Graças a um acordo entre o candidato à Câmara Municipal e a direção do movimento, os sem teto prometeram ajudá-lo em sua campanha. O acordo selado transformou as ocupações do movimento, bem como seus “núcleos de base”, em alvo de propaganda permanente do candidato, com imensas faixas suas e da candidata à prefeita pelo PT, Marta Suplicy, além da permanente distribuição de panfletos e santinhos de ambos candidatos e do uso das assembleias semanais para martelar o nome e o número do “nosso futuro vereador”.

O movimento entrou realmente de cabeça na campanha. Sua coordenação, composta por seis ou sete mulheres lutadoras, mais o advogado, principal dirigente do movimento (porém discreto em suas aparições públicas), passaram a dedicar a maior parte de seu tempo às articulações e atividades que promovessem o número de seu candidato. Lembro-me que, a partir de julho, mais ou menos, não era raro que se cancelasse a reunião semanal de coordenação do movimento, pois as coordenadoras se encontravam em inúmeras partes de cidade fazendo campanha. Com a proximidade do pleito, o espaço da assembleia semanal tratava cada vez menos de outro assunto que não a eleição. O movimento passava a se mover de acordo com a agenda eleitoral de seu candidato, e foram bem sucedidos em seu planejamento eleitoral: a apuração dos votos indicaria a eleição do candidato. Com aproximadamente 25 mil votos, ele teria direito a uma cadeira da Câmara dos Vereadores.

O movimento podia afirmar que foi decisivo nesta vitória, uma vez que o vereador se elegeu entre os últimos candidatos e deveu uma parte considerável de seus votos ao esforço dos militantes de um movimento que calculava em mais ou menos 5 mil pessoas o tamanho de sua “base social”, somados os moradores das ocupações não regularizadas, mais as famílias reunidas nos “núcleos de base”. Somado isso ao esforço de propaganda das coordenadoras do movimento, bem como dos “coordenadores de base” (nos núcleos), pode-se ter a dimensão de peso que o movimento teve nesta eleição. Contudo, passada a euforia pós-eleitoral, algo desandou e o acordo foi rompido. O vereador assumiu o cargo sem o compromisso com o movimento, o que foi explicitado numa assembleia em que o dirigente dos sem teto praticamente expulsou o agora vereador sob coação física de alguns militantes. Duas das coordenadoras do movimento romperam com seu dirigente e foram trabalhar como assessoras políticas do vereador, e o movimento, sem dúvida nenhuma, deixou de cumprir com seus objetivos. Ficou a ver navios. Com a derrota de Marta Suplicy e a perda da prefeitura para José Serra, além do calote aplicado pelo vereador, o movimento passou a ser alvo dos ataques do prefeito tucano, sofreu despejos de várias de suas ocupações (inclusive da maior delas, a da Prestes Maia) e se encontra hoje extremamente desarticulado.

* * * *

Ao contar brevemente estas duas histórias, não tenho nenhuma intenção de denegrir a imagem dos movimentos envolvidos, muito menos de desqualificar pessoalmente os dirigentes envolvidos. Seria uma enorme falta de respeito desconsiderar a trajetória de gente que está na luta popular há duas ou três décadas. Meu intuito é tão somente o de tecer uma crítica política, levando em conta as opções políticas e organizativas que militantes do PT tomaram nos últimos anos, em que, cada vez mais, os movimentos populares que deram origem à inestimável história do partido se tornaram meras correias de transmissão de sua estratégia eleitoral, a ponto de, não raras vezes, tais movimentos serem enxergados por dirigentes do partido como moeda de troca eleitoral, ou como terreno fértil para a obtenção de votos fáceis.

Certamente, estamos falando aqui de uma tendência que se hegemonizou no seio da esquerda brasileira, sob influência do PT, mas que, felizmente, produziu exceções, dentre as quais a mais importante é hoje, sem dúvida, o Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra, cujas avaliações políticas e experiências organizativas inspirarão, do começo ao fim, o debate contido nesta tese. Abrindo o diálogo, começo a lembrar em seguida algumas entrevistas de um de seus dirigentes e porta-vozes, João Pedro Stédile, justamente a respeito da crise da esquerda brasileira contemporânea, de algumas de suas causas e de propostas para superá-la.

Vejamos o que nos diz Stédile a respeito da prática política petista:

“Há uma crise ideológica, já que a forma partidária entrou em crise. Parte disso está relacionada à falta de continuidade em fazer política. Sou filiado ao PT e, nos últimos 10 anos, em que participei de muitas reuniões do partido, nunca foi discutido o projeto de governo. Eles apequenaram o projeto de governo. A política ideológica passou longe do processo eleitoral e, por isso, o quadro, no momento, é trágico. A esquerda brasileira está brincando de faz de conta”.¹⁷

No momento em que os movimentos populares deixam de ser encarados como organizações políticas que partem da luta corporativa, mas que carregam o potencial de gerar outras formas de vínculos sociais entre seus membros e, com isso, fazer avançar a consciência da classe trabalhadora e fortalecer a luta pela transformação social, e passam a ser encarados meramente como elementos de disputa interna dos dirigentes do partido, com vistas ao fortalecimento de seus respectivos projetos eleitorais, então há um nítido retrocesso político e organizativo do ponto de vista da luta de classes. Desta forma, pois, os movimentos deixaram de ser instrumento de organização do povo, deixaram de ser espaços de debates

¹⁷ Entrevista com João Pedro Stédile, em: http://www.jornalistas.org.br/ler_imprensa.asp?id=291

sobre os rumos da classe e da nação, como foram no surgimento do partido. Tais debates estratégicos, cujas decisões ditaram os rumos do partido nos últimos anos, passaram a ser feitos a “portas fechadas”, em cúpulas de dirigentes cada vez mais restritas e, sobretudo, determinados preponderantemente a partir de cálculos eleitorais¹⁸.

Na medida em que o partido foi se tornando uma gigantesca máquina eleitoral, foi deixando de ter sentido apostar energia e recursos no que deveria ser uma das razões de ser de um instrumento político da classe, o chamado “trabalho de base”. A “crise ideológica” do partido teve, como uma de suas conseqüências históricas, a “crise do trabalho de base”. É o que afirma João Pedro:

“Foi substituído o trabalho de base, núcleos de base, por cúpulas centralizadas, muito bem preparadas ideologicamente, mas que não democratizaram o debate. Ao não democratizar o debate tu não ganhas adesões, porque sempre tu ficas esperando os de cima”.¹⁹

Frei Betto, outro militante histórico do partido, protagonista de lutas da classe desde a época da ditadura, quando, junto a um grupo de frades dominicanos, aderiu à luta armada através da ALN, e que foi figura importante na articulação entre a ala radical da Igreja e os movimentos populares tem um diagnóstico muito semelhante ao de João Pedro:

“O que falta é aquilo que houve nos anos 1970 e 1980. Retomar a pedagogia e o trabalho de base. Com exceção do MST e das comunidades eclesiais de base, quase ninguém mais faz trabalho de base. Os núcleos do PT desapareceram. Os movimentos sindicais já não vão mais para a porta de fábrica, não têm mais comissões de fábrica”.²⁰

Além da já mencionada prática partidária de centralizar e restringir os principais debates estratégicos do partido, portanto de concentrar os poderes decisórios nas mãos de cada vez menos dirigentes, é preciso atentar para o fato de que há uma relação fundamental entre o enfraquecimento (ou mesmo o

¹⁸ No documentário *Entreatos*, de João Salles, que retrata os bastidores da campanha presidencial de 2002, há uma cena reveladora a este respeito. Lula está contando anedotas de seu cotidiano operário, bem como do inferno da vida na fábrica, a dureza do trabalho e das humilhações que tinham de agüentar dos patrões, quando Gilberto Carvalho (seu braço direito) retruca, dizendo que sente saudades daquele tempo. Lula faz cara de desprezo e diz que não sente nenhuma saudade da fábrica, só dos amigos, e, provocando seu assessor, diz que se Gilberto quisesse, arrumava um emprego para ele, de soldador. Gilberto, então, responde: “Melhor isso do que ter de ir em reunião do Diretório Nacional do PT!”. Ao que Lula, de forma reveladora, responde: “É por isso que eu não vou em reunião do Diretório!”. Ora, se a principal liderança e articulador político não reconhece a suposta principal instância de deliberação do partido, o Diretório Nacional, que já é, ele próprio, uma reunião de cúpula, imagine-se então por onde passam as principais decisões do partido nos últimos anos?

¹⁹ Entrevista em: <http://praticaradical-mst.blogspot.com/2005/10/at-fim-de-outubro.html>

²⁰ Entrevista com FREI BETTO, no jornal BRASIL DE FATO.

desaparecimento) do trabalho de base no interior dos movimentos que formaram os alicerces do partido e a prioridade da estratégia eleitoral.

Há alguns anos, tive o prazer de conhecer pessoalmente o companheiro “Gaiola”, nome de guerra de Luiz Rodolfo Viveiros de Castro, antigo militante do MR-8, um dos fundadores do PT do Rio de Janeiro e um dos coordenadores da campanha de Lula para presidência em 1989. Gaiola foi um dos principais dirigentes do partido por quase duas décadas, até se afastar, absolutamente desiludido com os rumos da organização, em 1999. Em emocionante depoimento dado a uma turma de militantes do MST e de outros movimentos, num curso de formação da Escola Nacional Florestan Fernandes, quando nos brindou com sua experiência de três décadas de militância, Gaiola conseguiu expor, de forma clara, uma das conseqüências mais do que problemáticas da centralidade do projeto eleitoral do partido. Dizia ele:

“Veja bem, não podemos cair no erro de tentar explicar a decadência do PT, do que ele significou pra esquerda brasileira, da esperança que representava o seu projeto de transformação social, por somente ‘UM fator decisivo’. Na minha opinião, houve ‘MUITOS fatores decisivos’ que fizeram o PT se corromper e a gente tem de entender direitinho cada um deles. Mas, tem uma coisa, um fator bem objetivo, e até simples de entender, que causou muito estrago. É o seguinte: desde 1989, quando voltaram as eleições, nós temos uma eleição a cada dois anos, uma pra cargos municipais, a outra pros cargos parlamentares estaduais e federais, pra governador e presidente, né? Pois bem, e quanto dura uma campanha eleitoral? Pode levar seis meses, um pouco menos, ou mesmo mais que isso, oito meses, sei lá. Isso depende da conjuntura e dos recursos que cada candidato tem. Mas vá lá, que sejam oito meses. Então, se a eleição é em setembro, a campanha começa em janeiro, fevereiro, mais ou menos, e só termina em outubro, no segundo turno. Ora, pois então se trabalha pra campanha durante praticamente o ano inteiro, e isso a cada dois anos! Mas, no meio disso, nos ‘anos ímpares’, tem a eleição interna do partido, o PED, e a campanha pra essa eleição também dá muito trabalho. Mas, ainda no meio, tem todas as eleições sindicais, que são estratégicas pro partido, e que não param de acontecer. Então, o resultado é óbvio: os militantes do partido viraram cabos eleitorais em regime quase que permanente. Bom, a gente sabe que luta de classes não se faz só com eleições. E foi isso que aconteceu, o partido virou uma máquina de disputar eleição!”²¹

Uma organização na qual o processo eleitoral passa a ter prioridade sobre todas as suas ações vai moldar a sua militância, os seus quadros, de acordo com tal prioridade. A força política e a influência que cada dirigente terá no interior do partido dependerá da sua capacidade de receber votos (claro, com exceção de alguns “articuladores”, que obtém poder graças aos contatos políticos e as alianças que pode fazer, mesmo que não sejam “bons de urna”, como era o caso notório de José Dirceu), e isso significa apostar praticamente todas as suas fichas em táticas para ampliar o número de seus eleitores. Fracassar numa eleição, quase que inexoravelmente, quer dizer ser rebaixado na hierarquia (formal e informal) do

²¹ Gaiola na ENFF, setembro de 2005.

partido. Mas é evidente que, com a “naturalização” da lógica eleitoral, precisou haver uma mudança de orientação do trabalho da militância.

Uma coisa é ir a uma favela, a uma escola ou porta de fábrica para fazer campanha para um candidato, outra coisa, muito distinta, é ir a estes mesmos lugares para fazer aquilo que estamos chamando de **trabalho de base**, ou seja, *um trabalho que conjugue agitação e propaganda, com formação de militantes e trabalho organizativo, partindo das demandas do local (de trabalho ou moradia), mas concatenado a um projeto mais amplo, a um projeto da classe.*

Se o militante vai “às bases” para fazer campanha, basta ter algum bom contato com alguma referência no local - quando ele mesmo já não é referência ali - munir-se do material de campanha e preparar os discursos que tentarão convencer a população de que votando no candidato A ou B, este os representará, no parlamento ou no executivo, e ajudará a resolver suas demandas. Se ele tiver influência sobre o local, sobre um bairro, por exemplo, melhor ainda, porque poderá manter a militância e apoiadores trabalhando cotidianamente em prol de sua candidatura. E se ele tiver a capacidade de angariar apoio no interior de um movimento popular, então poderá contar com mais trabalho “militante” e com mais base eleitoral.

Por outro lado, fazer “trabalho de base” requer muita paciência, pois é sempre um processo lento, cujos resultados muitas vezes demoram a surgir. É preciso ter militantes que convivam no local de atuação (trabalhando, morando ou, então, sempre presente em virtude das tarefas), método para trabalhar as questões, militantes preparados e capazes de formar outros militantes, e capacidade organizativa a fim de fazer frente aos problemas e necessidades daquela comunidade, preferencialmente por meio da auto-organização para uma luta ou um mutirão, por exemplo. Somente neste processo permanente de organização (na fábrica, na favela, na escola) e de estímulo aos conflitos sociais é que podemos, realmente, falar em trabalho de base, em formação de militantes, em fortalecimento da identidade coletiva e da consciência de classe. Esse esforço conjugaria três desafios (dos cinco) elencados pelo MST e pela Via Campesina como prioritários no atual momento de descenso das mobilizações e de crise da esquerda. Seriam estes:

“1 – Colocar prioritariamente nossas energias na formação de militantes e quadros, para criar uma base ideológica na militância e nos preparar para as lutas futuras.

2 – Recuperar a prática social do trabalho de base, ou seja, o trabalho que o militante faz com as massas para organizá-las, um trabalho não só de agitação, mas também de organização, dentro das fábricas, dos bairros, das universidades.

3 – Estimular permanentemente as lutas sociais porque só a luta social é que gera um processo de desenvolvimento da consciência das massas; elas não aprendem na sala de aula ou em livros, mas no confronto da luta de classes. Então, as organizações sociais, a militância, devem estimular o tempo todo a luta social. Ali é que afloram os conflitos e de onde se gera consciência de classe e de quais são as contradições que existem entre classes”.²²

Ora, um dos preços pagos pela esquerda ao priorizar a via institucional como método de acúmulo de forças foi justamente o de atuar, direta ou indiretamente, para arrefecer os confrontos com os patrões, os proprietários e o estado. São incontáveis os militantes e quadros vindos dos movimentos sociais e populares que se tornaram parlamentares, ou assessores de parlamentares. Neste caso, a maior parte dos movimentos optou por substituir a ação direta (ocupações, greves, piquetes, marchas, trançaços etc.), por negociações e articulações através de gabinetes parlamentares. Para isso, não é necessário desenvolver métodos de organização, muito menos formar militantes. Basta uma meia dúzia de dirigentes experientes e um bom acordo com um, ou mais, parlamentares. Agora, quando o partido conquista o executivo (municipal, estadual ou federal) e deve administrar o capitalismo nos marcos da ordem, então nada mais temeroso do que a explosão de confrontos, nada mais danoso à imagem do governo do que ter o povo, organizado e combativo, reivindicando seus direitos na porta da sede do seu governo. São incontáveis os exemplos vividos por militantes de movimentos populares que expressam a contradição de lidar com governos petistas nos últimos vinte e sete anos, desde que Gilson Menezes, histórica liderança metalúrgica do ABC, se tornou, em 1982, o primeiro prefeito petista do Brasil, em Diadema.

Peço licença para contar uma historinha sobre isso, que vivenciei em 2005, quando era militante do MTST. No dia 30 de setembro daquele ano, ocupamos, com aproximadamente 250 famílias, um terreno de

²² Os outros 2 desafios seriam: '1) Construir no marco do curso das forças populares que existem no Brasil um projeto para o país, que represente uma espécie de programa mínimo, ou um projeto para que organize as forças em torno de um objetivo de médio prazo. A longo prazo todos nós temos como projeto estratégico o socialismo, mas o socialismo por si só não organiza a luta política, é uma referência; então, até que cheguemos ao socialismo, que projeto temos para o país? O desafio agora é construir um projeto que represente soluções concretas para os problemas das massas e que acumule forças para o socialismo. 2) O último desafio é, a partir dos desafios anteriores, produzir na sociedade brasileira um reascenso do movimento de massas, de modo que as massas retomem o cenário político. Isto não consiste somente em fazer grandes mobilizações. Ocorre quando a classe, de forma organizada, intensifica os enfrentamentos, toma iniciativas e, ao mesmo tempo, transforma estas lutas em uma acumulação orgânica, paulatina, para a classe de forma autônoma. A luta de classes funciona como ciclos. No Brasil, houve um ascenso de 1945 a 1964, um descenso de 1964 a 1979 com a ditadura, um reascenso de 1979 a 1989 e de 1990 para cá estamos em um novo descenso. Esperamos nos próximos anos entrar num novo ciclo de reascenso". Esta entrevista está em: http://www.barlavento.org/a3/index.php?option=com_content&view=article&id=80:entrevista-com-joao-pedro-stedile-da-direcao-do-mst-e-da-via-campesina-&catid=47:brasil&Itemid=65

85 mil m², em Taboão da Serra, município da Grande São Paulo, famoso pela gravidade do problema de moradia de sua população. Simplesmente a metade de seus 200 mil habitantes vivem em favelas. O prefeito de Taboão, Dr. Evilásio, pertence ao PSB, mas sua vice é a Prof. Márcia, do PT, que nomeou também a Secretária de Habitação, Ângela Amaral(?), urbanista da USP e do PT, ligada politicamente a uma das principais referências do partido em urbanismo, o ex-vereador Nabil Bonduki, autor da proposta da prefeitura para o Plano Diretor do município. Poucas horas depois da ocupação, na madrugada de sexta para sábado, tivemos, como de praxe, de negociar com a polícia militar para garantir que não houvesse despejo imediato das famílias. Superado este primeiro obstáculo, passamos a noite construindo os primeiros barracos de lona preta do acampamento e realizando as primeiras assembleias, a fim de organizar a ocupação. Logo pela manhã, recebemos a visita da vice-prefeita e da secretária de habitação. Apesar de nada usual, não estranhamos o fato de que o poder público chegasse tão cedo ao local para, supostamente, negociar conosco. O que nos surpreendeu realmente foi o fato da secretária de habitação ter trazido, à tiracolo, o proprietário do terreno ocupado, o senhor Paulo Colombo, revelando de antemão as intenções da prefeitura em relação ao movimento. Algo que, aliás, é raríssimo, pois, em geral, os governantes, sabiamente, evitam expor publicamente os seus compromissos políticos com empresários e proprietários. Mas a secretária, armada de arrogância ímpar, já chegou ordenando que desocupássemos o terreno imediatamente, pois aquele era um terreno particular e o dono assim o exigia. Retrucamos que aquele terreno não cumpria sua função social, prevista na constituição, que estava abandonado há mais de uma década, servindo de ponto de tráfico e desova de cadáveres - conforme relatos da vizinhança - e que seu proprietário era devedor de mais de 600 mil reais em IPTU para a Prefeitura. Além disso, que o proprietário não era um sujeito honesto, pois o terreno possuía dois prédios embargados por irregularidades da construtora de sua propriedade, que havia ludibriado dezenas de famílias e que, por fim, aquelas famílias sem teto que ali se encontravam exigiam uma resposta imediata da prefeitura para seu problema de moradia e não podiam mais esperar, pois muitas delas corriam risco de despejo por falta de pagamento de seus aluguéis, e outras viviam em áreas de risco.

A secretária, abstraindo todas as irregularidades denunciadas, respondeu em tom ainda mais agressivo, dizendo que a prefeitura havia se reunido com todos os (supostos) movimentos de moradia da cidade (todos eles ligados a vereadores locais) e haviam firmado um acordo de que não haveria mais "invasões" de terrenos na cidade, que portanto ela não toleraria nenhuma "invasão" em sua gestão, e que o movimento era "forasteiro" e não possuía legitimidade. Percebendo a impossibilidade de qualquer diálogo, só nos restou dizer à secretária que nossa saída dependia de uma ordem judicial e da coerção da polícia militar, e que não desistiríamos da luta simplesmente por que ela assim desejava, cumprindo com uma exigência do proprietário, sabe-se lá por que tipo de compromisso. Desprovida de qualquer traquejo político, a secretária petista partiu para a desqualificação pessoal, e dirigindo-se a uma de nossas militantes, bradou: "Eu quero falar com as lideranças, e você tá muito bem vestida pra ser liderança de sem teto". Ao que um dos nossos respondeu de bate-pronto: "Quer dizer que, pra ser sem teto, tem de ser sujo e maltrapilho?" Percebendo a gafe preconceituosa, a secretária tentou recuar, mas já era tarde, pois o povo em volta ouvira tudo e ela ainda teve a infelicidade de ter dito isso para uma militante que cresceu numa favela de Mauá, no ABC, onde até hoje vivem seus pais, e que imediatamente revelou suas origens. Desnecessário dizer que ganhamos ali uma inimiga política, que até hoje tenta boicotar a atuação do

movimento no município. Passados quatro anos da ocupação, e dezenas de atos e manifestações, ainda esperamos pela construção das moradias, previstas, quem sabe, para o ano de 2010. Este patético diálogo, revelador do preconceito de classe da secretária, que aliás vive no chique bairro da Vila Madalena, pode ser visto num vídeo produzido pelo coletivo de cultura do MTST, intitulado “Chico Mendes: a dignidade não se rende”.

Que o Estado aja como “comitê executivo dos negócios da burguesia”, não nos haveria de surpreender. Que um governo auto-intitulado “democrático-popular” e uma secretária petista ajam desta forma, não se poderia imaginar quando da criação, no já longínquo 1980, do mais importante partido de esquerda da história de nosso país. Triste fim do outrora “partido dos trabalhadores”.

Praticamente abandonada, a tática de estimular permanentemente as lutas sociais dos diversos setores organizados pelo partido representou, portanto, uma perda inestimável do ponto de vista da organização popular. Stédile está coberto de razão quando diz que os conflitos da luta de classes geram a consciência das contradições sociais naqueles que se lançam numa luta organizada. Nada melhor do que uma greve, ou uma ocupação - em que os trabalhadores exigem direitos e melhorias em suas condições de trabalho e de vida - para expor as contradições de um sistema que jamais poderá atender plenamente aos nossos anseios, para nos fazer sentir na própria pele e na própria alma os limites objetivos do capitalismo, as injustiças que estão na sua raiz e todas as artimanhas das quais a classe dominante está disposta a lançar mão para garantir a manutenção de seus privilégios, como, por exemplo, o uso da repressão policial para tentar impedir o povo organizado de reivindicar seus direitos. Uma borrifada de spray de pimenta na cara, uma bomba de gás lacrimogêneo ou uma “bela” bala de borracha nas costas, apesar de nos causar dor e revolta, podem ser mais “didáticos” do qualquer discurso que denuncie que o governo está do lado dos patrões. Da mesma forma que 3 horas na mesa de negociação com um órgão público valem muito mais do que 30 aulas teóricas sobre a natureza e o caráter do estado, porque ali se vivencia, concretamente, em cada palavra, em cada gesto, em cada suspiro, nos olhares de desprezo dos governantes, nas armadilhas do discurso “técnico” usado para desqualificar as demandas do movimento, aquilo sobre o que a teoria marxista já escreveu bibliotecas: a de que o estado é um instrumento de dominação da elite sobre a classe trabalhadora, ou o “comitê executivo da burguesia”.

Por outro lado, a ausência do estímulo permanente dos conflitos sociais é também fatal do ponto de vista da consciência organizativa da militância, pois esta não precisa mais se preocupar em organizar o povo para as lutas, em estimular os debates sobre tática e estratégia da organização, em dividir tarefas para uma marcha, uma ocupação ou uma greve, em fazer as avaliações e autocríticas necessárias, em retornar a debater a necessidade de novas mobilizações. Sem este exercício diário, a militância vai

perdendo o traquejo político das lutas de massas, vai diluindo sua consciência organizativa, levando a um inevitável processo de burocratização, pois uma militância que não precisa organizar o povo cotidianamente, inevitavelmente desaprende a fazê-lo.

Mas, em resumo, a história do partido nos últimos 10 ou 15 anos nos revelou uma mudança fundamental de estratégia, que causou alterações em sua prática política cotidiana, em suas formas organizativas, em sua opção de alianças políticas, em seus objetivos políticos e, até mesmo, na maneira de seus militantes se relacionarem entre si:

“Foi substituída a convicção das idéias pelo marketing político, foi substituído o trabalho voluntário pelo pagamento em dinheiro de qualquer tarefa partidária, foi substituída a generosidade do militante pela disputa de cargos, foi substituído o debate do projeto pelo pragmatismo do comando, como se não fosse necessário, ao chegar ao governo, debater a mudança do aparelho do Estado”²³.

O PT foi se tornando, desta maneira, um “partido da ordem”, cujos métodos de ação cada vez menos o diferenciam dos outros partidos (conservadores) do cenário político nacional. Diante de orientações políticas tão distintas das que lançaram as bases para a construção do partido no final da década de 70, seria inevitável o retrocesso político daquilo que foi uma das grandes novidades históricas representadas pelo PT: pela primeira vez na história da esquerda brasileira, foi possível construir uma organização política de massas, com inserção em inúmeros setores da classe trabalhadora e da classe média (e contando até mesmo com meia dúzia de gatos pingados da elite), cuja prática organizativa se orientava a partir de reivindicações específicas de cada setor (salário, moradia, saúde, educação etc.), assentadas sobre uma prática cotidiana de trabalho de base, com um método revolucionário de educação popular recém desenvolvido por Paulo Freire e sua equipe, conjugado com a reorientação (à esquerda) da Igreja Católica, influenciada pela Teologia da Libertação, cuja legitimidade e capacidade de agregar amplas camadas da população, sobretudo a mais pobre, foi decisiva na formação de uma massa crítica capaz de revitalizar o palco da luta de classes no Brasil. Esta combinação promoveu o maior ascenso de lutas populares de nossa história, contribuindo decisivamente para a derrubada do regime ditatorial, para a união estratégica dos diversos setores da classe, reunidos na criação de um instrumento político, o Partido dos Trabalhadores e, por fim, para a mudança das relações de forças na sociedade brasileira, principalmente durante a década de 80.

²³ <http://praticaradical-mst.blogspot.com/2005/10/at-fim-de-outubro.html>

De maneira que o quadro que se apresenta na atual conjuntura não é dos mais animadores para os setores de esquerda que continuam a pautar sua atuação numa crítica ao sistema capitalista, tendo como horizonte a construção de uma proposta socialista de sociedade. Em grande parte desarticulada com a virada pragmática dada pelo PT nos últimos anos, principalmente durante a “Era Lula”, a esquerda brasileira vive uma crise em todos os sentidos: de projeto, de métodos, de legitimidade e de reconhecimento por parte dos setores que ela deveria organizar (o proletariado urbano e rural, bem como alguns setores médios). Num momento de tamanha fragilidade, de refluxo de mobilizações devido à perda de referência com sua base social, não resta outra alternativa às organizações de esquerda que resistiram à maré desfavorável, bem como às organizações recém criadas, do que retomar o esforço hercúleo de organizar os inúmeros setores da classe, a partir, sobretudo, da retomada do trabalho de base e da formação de militantes. Como insiste Stédile, “(...) temos de modificar o método de fazer política na esquerda brasileira, que abandonou o trabalho de base e não tem mais paciência para ser reunir com vizinhos, jovens, comunidades.”

Obviamente, não nos basta a simples retomada do trabalho de base tal qual o conhecemos da experiência da formação dos movimentos populares e do próprio partido, nos anos 70 e 80. A sociedade brasileira mudou, os sujeitos populares mudaram. Como, no entanto, a esquerda parou de fazer trabalho de base, não foi capaz de desenvolver novos conteúdos e novas formas deste trabalho, adequados aos novos desafios e necessidade surgidas nos últimos anos no interior das classes populares. Sobre isso, comenta Frei Betto:

“Os movimentos sociais têm que reaprender a formar novos militantes, pois nós estamos ficando velhos, somos os mesmos, ficamos com a linguagem viciada, falamos de um povo que muitas vezes não conhecemos porque adoramos falar em povo, mas na hora de ir à periferia falar com o povo, perder o sábado e o domingo, ter paciência, é um número muito pequeno que faz este trabalho, que se dedica à formação política de sujeitos populares. Se não for assim, não vamos a lugar nenhum. Porque se tivéssemos uma grande rede de TV na mão, poderíamos fazer um trabalho via este veículo, mas como não a temos, é necessário fazer este trabalho no corpo-a-corpo, através das micro-instituições populares como o clube de mães, comunidades religiosas, grupos de jovens e arte popular”²⁴.

É evidente a perda de contato da maior parte da antiga militância com suas respectivas bases sociais. É a distância que separa um dirigente burocratizado, ou sugado pela máquina estatal, de seus pares trabalhadores. A distância física entre um gabinete climatizado e o chão da fábrica, ou da favela, aos poucos, se torna distância ideológica. Ao deixar de vivenciar a experiência cotidiana proletária, é inevitável

²⁴ Entrevista com FREI BETTO, no jornal BRASIL DE FATOS.

que o militante do partido vá deixando de falar a “língua do povo”, vá perdendo os hábitos que moldavam sua subjetividade proletária, vá perdendo a identidade que possuía com aqueles que ele agora somente “representa”, que vá deixando, ele próprio, militante, de se reconhecer enquanto um membro da classe.

Todos sabemos do protagonismo que o setor radical da Igreja Católica desempenhou na formação dos movimentos populares e sociais em todo o país no último período. Tamanha foi a sua influência, que poderíamos dizer que o chamado “ciclo PT”, ou seja, o período que se caracterizou pela hegemonia do partido na esquerda nacional, foi, na verdade, o “ciclo das CEBs”, ou o “ciclo da Teologia da Libertação”. Dificilmente se pode apontar um movimento popular, um sindicato ou uma associação de moradores combativos que não tenham sido formados, direta ou indiretamente, pela influência e pelo trabalho militante de agentes pastorais. O refluxo da esquerda é também causa e consequência do refluxo da Teologia da Libertação no interior da Igreja, da perda de influência deste setor radical nas relações de força internas à instituição eclesiástica, mas também da perda de influência das pastorais junto às classes populares. A Igreja tem vivido nos últimos anos, de certa forma, o mesmo impasse que vivia na América Latina nos anos anteriores a constituição da corrente da Teologia da Libertação: a perda massiva de seus fiéis. Se, nos anos 60, a resposta eficiente do setor católico progressista resultou numa reorganização das forças populares em nosso país, e numa reconquista de fiéis católicos, o mesmo não parece estar no horizonte atual da igreja romana. A perda massiva de fiéis, principalmente para as igrejas evangélicas, produziu resposta, até então, somente do setor mais reacionário da Igreja, a chamada Renovação Carismática. Do outro lado, os setores progressistas e radicais padecem da mesma falta de rumo de que padece o conjunto da esquerda, graças à ressaca da crise petista.

Para o dirigente do MST, bem como para Frei Betto, como vimos acima, ***seria preciso pensar numa renovação dos repertórios de nossa prática de trabalho de base, pois o que aprendemos nas últimas décadas não parece ser suficiente para responder aos novos desafios colocados pelas condições atuais das classes populares, mostrando-se ineficaz no sentido de nos servir como ferramenta para a construção de um novo ciclo de lutas da esquerda em nosso país.***

Em pouquíssimas palavras, assim poderíamos resumir o tema central desta tese. Portanto, tentaremos refletir sobre este problema ao longo de toda a nossa pesquisa, e não somente nesta introdução, onde gostaríamos de prosseguir com uma breve reflexão a respeito de alguns elementos da história e dos métodos de trabalho de base das CEBs, bem como algumas possíveis explicações para sua perda de eficácia com os setores populares.

Em seguida, esboçaremos algumas hipóteses a respeito das relações entre religiosidade popular e política a partir de reflexões encontradas em surpreendentes escritos do líder bolchevique Leon Trotsky (em debates no interior do partido, na década de 20), que demonstram sua enorme sensibilidade para captar a importância da função simbólica exercida pela religião no interior das classes populares, e de que forma uma organização revolucionária deveria encarar esta relação. Por fim, a partir de algumas experiências pessoais e primeiras leituras, ousaremos abordar, ainda que superficialmente num primeiro momento, o fenômeno avassalador do avanço das igrejas pentecostais (e neopentecostais) no interior das classes populares em nosso país sob a mesma perspectiva presente tanto no debate sobre as CEBs, como nas reflexões de Trotsky, ou seja, sobre a importante *função simbólica* alimentada pelas práticas religiosas populares e sobre o que elas talvez nos revelem a respeito das necessidades do nosso povo.

Longe de se tratar de uma querela teológica, estamos convencidos de que se trata de um debate cuja importância política é ainda subestimada pela maior parte da esquerda que restou em nosso país, e que se não formos capazes de encarar este debate como um desafio político e organizativo, provavelmente continuaremos a lamentar nossa incapacidade de fazer frente à hegemonia dos interesses do capital e só nos restará sonhar com dias melhores enquanto a classe dominante deste país segue rica e sorridente, reprimindo a favela e empilhando vitórias às nossas custas.

* * * *

3) O Cristo revolucionário e a formação do “ciclo PT”

O golpe civil-militar de 1º de abril de 1964 proporcionou para a classe dominante brasileira as condições de que necessitava para impor a derrota de todo o campo progressista na política nacional. A deposição do presidente João Goulart, do PTB, representante da vertente populista que tentava servir de mediação entre setores da elite e do proletariado brasileiro, significou o fim de um projeto de modernização reformista que, se não apontava para a superação do capitalismo, ao menos reconhecia direitos históricos negados à classe trabalhadora brasileira e se esforçava por transformá-los em letra constitucional: as reformas agrária e urbana, por exemplo, reivindicações dos movimentos populares, entravam na pauta do debate nacional. Após o golpe, o Partido Comunista Brasileiro, que detinha a hegemonia no interior da esquerda, foi severamente perseguido, relegado mais uma vez à ilegalidade e assistiu praticamente inerte à prisão de centenas de seus militantes, enquanto tentava dar condições para que seus principais quadros

pudessem fugir do país rumo ao exílio. A tática etapista de “aliança com a burguesia nacional contra o latifúndio e o imperialismo”, cuja orientação aterrissava diretamente de Moscou e era sustentada pela direção do Partidão, se mostrou um grave erro de avaliação política e teve como resultado uma enorme desarticulação dos setores da esquerda brasileira, cujas primeiras tentativas de reorganização se deram poucos anos depois com o surgimento de organizações revolucionárias orientadas pela tática da guerrilha urbana (e, posteriormente, também rural).

Contudo, devido à quase total falta de inserção nas massas e à brutal desproporção de força bélica, a heróica resistência armada ao golpe militar - levada a cabo por algumas dezenas de pequenas organizações - não logrou durar muito tempo, e, entre o final dos anos 60 e os primeiros anos da década de 70, as forças de repressão estatais foram capazes de enfraquecer gravemente os principais grupos armados da esquerda, usando métodos que iam da tortura à execução sumária dos dissidentes. Se considerarmos que grande parte dos dirigentes destas organizações eram quadros formados, direta ou indiretamente, pelo PC, podemos então afirmar que a derrota da guerrilha representou a pá de cal na hegemonia comunista da esquerda brasileira, o fim de um ciclo que se iniciara no começo da década de 20, após a eficiente desarticulação do anarco-sindicalismo imposta pela classe dominante da época. Porém, ao mesmo tempo que a ditadura civil-militar lograva desarticular as forças de esquerda organizadas no país até então, aos poucos ia surgindo, sorrateiramente, numa espécie de trabalho de toupeira, uma nova articulação de forças populares que representou a luz no fim do túnel da esquerda brasileira e deu o impulso necessário à fermentação de um novo ciclo de lutas políticas em nosso país. No centro desta articulação, como alicerce fundamental do ponto de vista político e organizativo, se encontrava a mais importante instituição popular brasileira: a Igreja Católica.

Apesar da aparente contradição com os princípios da esquerda marxista que havia orientado tanto o PC quanto as organizações revolucionárias (para não falar do anti-clericalismo à flor da pele da militância anarquista do ciclo anterior), foi no seio do cristianismo popular que emergiu a mais importante e massiva experiência de organização da classe trabalhadora brasileira em toda a sua história. Contrariando a ortodoxia marxista de base atéia, a Teologia da Libertação surgiu em toda a América Latina como um movimento massivo de padres, freiras e leigos radicais, cuja interpretação do Evangelho assumia a “opção pelos pobres” como o mais importante exemplo de vida e de fé legada por Nosso Senhor Jesus Cristo. Ser católico significava, então, apoiar e fomentar todas as iniciativas de resistência e organização do proletariado urbano e rural: os pobres a quem Cristo dedicou a sua própria vida. Em suma, a experiência

histórica de nosso país demonstrou que a oposição entre marxismo revolucionário e cristianismo popular deve ser, no mínimo, relativizada²⁵. Afinal, acompanhando os ventos de radicalismo que varreram o planeta nos anos 60 e 70, a Igreja Católica latino-americana, sobretudo a brasileira (a maior do mundo), foi hegemonizada pelas correntes progressistas e radicais que, a partir do II Encontro do Episcopado Latino-americano, realizado em Medellín, em 1968, souberam redirecionar institucionalmente os esforços de evangelização da Igreja Romana no continente, com as seguintes orientações fundamentais:

1) “Defender, segundo o mandato evangélico, os direitos dos pobres e oprimidos (...). Alentar e favorecer todos os esforços do povo para criar e desenvolver suas próprias organizações de base, pela reivindicação e consolidação de seus direitos e busca de uma verdadeira justiça”. (Conclusões de Medellín 2, 22 e 27)

2) “A comunidade cristã de base é o primeiro e fundamental núcleo eclesial, que deve, em seu próprio nível, responsabilizar-se pela riqueza e expansão da fé, como também pelo culto que é a sua expressão. É ela, portanto, célula inicial da estruturação eclesial e foco de evangelização e atualmente fator primordial de promoção humana e desenvolvimento”. (ibidem 15,10)²⁶

²⁵ Em Gramsci, encontramos uma interessante reflexão a respeito dessa oposição: “(...) também na América do Sul e na América Central inexistem uma ampla categoria de intelectuais tradicionais, mas o problema não se apresenta nos mesmos termos que nos EUA. De fato, encontramos na base do desenvolvimento desses países os quadros da civilização espanhola e portuguesa dos séculos XVI e XVII, caracterizada pela Contra-Reforma e pelo militarismo parasitário. As cristalizações, ainda hoje resistentes nesses países, são o clero e uma casta militar, duas categorias de intelectuais tradicionais fossilizadas segundo o modelo da mãe-pátria européia. A base industrial é muito restrita, não tendo desenvolvido superestruturas complicadas: a maior parte dos intelectuais é de tipo rural e, já que domina o latifúndio, com extensas propriedades eclesiásticas, tais intelectuais são ligados ao clero e aos grandes proprietários. (...) Pode-se dizer que, no geral, existe ainda nessas regiões americanas uma situação tipo “Kulturkampf” e tipo processo Dreyfus, isto é, uma situação na qual o elemento laico e burguês ainda não alcançou o estágio da subordinação à política laica do Estado moderno, dos interesses e da influência clerical e militarista. Assim, ocorre que, na oposição ao jesuitismo, possui ainda grande influência a Maçonaria e o tipo de organização cultural como a “Igreja positivista”. (p. 21-2). **ANTONIO GRAMSCI. “A formação dos intelectuais” IN: Os intelectuais e a organização da cultura.**

Neste texto, Gramsci contrapõe os conceitos de “intelectual orgânico” e “intelectual tradicional”. O primeiro é relacionado ao desenvolvimento do capitalismo, tendo nos *empresários* seu primeiro modelo histórico, seguido depois, por seus pares antagônicos, que seriam os *quadros do movimento operário*; ou seja, nos termos gramscianos existem os intelectuais orgânicos “da esquerda” e “da direita”. O segundo conceito, “intelectual tradicional”, como mostra o trecho acima, se refere aos intelectuais de instituições de poder anteriores ao surgimento do capitalismo moderno, como a Igreja e o Exército. Gramsci notava que, na América Latina, pela falta de desenvolvimento do capitalismo, ainda prevalecia o modelo de intelectual tradicional. No entanto, como não poderia deixar de ser, Gramsci deixa implícita a noção de que o desenvolvimento do capital no continente tenderia a suplantir o modelo colonial, que seria substituído pelo modelo laico e burguês. O que o século XX demonstrou foi que, em nosso continente, a expansão do capital se deu sob a forma de uma “modernização conservadora”, deixando praticamente intactas algumas estruturas político-econômicas, como o latifúndio. Disto decorreu um fenômeno histórico curioso, que, de certa forma não deixa de representar uma espécie de curto-circuito ideológico do modelo gramsciano na periferia do sistema. No Brasil, a luta de classes desde meados dos anos 70 até meados dos anos 80 foi travada justamente entre as duas mais importantes categorias de “intelectuais tradicionais”: os militares, no campo da direita, e os clérigos, reorientados à esquerda no campo político. Ou seja, por aqui os “intelectuais tradicionais” cumpriram os papéis históricos dos “intelectuais orgânicos”.

²⁶ **Candido Procópio Ferreira de CAMARGO; Beatriz Muniz de SOUZA; Antônio PIERUCCI.** “Comunidades Eclesiais de Base” IN: **Paul SINGER e Vinícius Caldeira BRANT (org.).** São Paulo: o povo em movimento. Petrópolis, Vozes, 1980. (p. 66)

A Igreja, maior fonte de legitimação do *status quo* - historicamente ligada no país ao latifúndio e aos grandes coronéis que sempre dominaram a política nacional desde a chegada de Cabral -, agora passava a ser cada vez mais influenciada por seus intelectuais imbuídos de ideais de profundas transformações da estrutura social. E isso justamente no momento de maior repressão política na história do país, no qual a esquerda institucional havia sido proscrita e a esquerda armada, que ousou reagir aos militares, teve de amargar a morte de centenas de companheiros, a tortura de milhares e o exílio de tantos outros. Talvez não houvesse outra instituição capaz de abrigar – e proteger minimamente da ameaça física – os esforços, ainda tímidos, de reorganização dos setores populares, que começavam a esboçar alguma oposição à iniquidade do regime ditatorial. No anos que se seguiram ao II CELAM, grande parte da Igreja brasileira não mediria esforços no sentido de verdadeiramente reorganizar a então frágil esquerda brasileira. Os números, ainda que somente estimados, não deixam lugar para dúvidas: a partir de sua célula básica, a Comunidade Eclesial de Base (CEB), sacerdotes e leigos católicos espalharam pelo território nacional um novo modelo de organização popular, que tão bem soube reunir num mesmo espaço os desejos de reza, de festa, de organização e de luta do povo brasileiro.

As estimativas mais modestas falam de 40 mil CEBs em todo o país; as mais fervorosas chegam a calcular em até 80 mil, reunindo em torno de 2 milhões de fiéis, agora também militantes das causas do povo²⁷. Fé e política se religiam, baseadas na mística do cristianismo primitivo. Jesus, o primeiro revolucionário, passava a encarnar as aspirações de justiça social, democracia e de melhoria na vida cotidiana da população (para alguns, até mesmo da *revolução*). Suas palavras saíam das quatro paredes das igrejas, e eram então reivindicadas nas ruas, em greves, passeatas, piquetes, mutirões. O povo de Deus seria também o povo da luta²⁸.

²⁷ Esses dados são citados tanto no livro de Éder Sader quanto no texto acima citado, do livro *O povo em movimento*.

²⁸ Para mencionar apenas um entre tantos exemplos da função política de algumas celebrações católicas da época, relembro uma missa multitudinária, rezada pelo bispo do ABC em pleno Paço Municipal de São Bernardo, durante a histórica greve de 40 dias em 1980, conduzida pelo Sindicato dos Metalúrgicos. A missa foi celebrada no auge de tensão da greve, com o sindicato tendo sofrido intervenção do governo militar e com seus diretores presos e enquadrados na Lei de Segurança Nacional. Com a palavra, o bispo (e companheiro) Dom Cláudio Hummes: “Cristo, os trabalhadores do ABC foram obrigados a fazer greve para procurar um pequeno aumento em seu salário, enquanto as grandes firmas multinacionais têm lucros enormes.

(coro) Cristo, ajude-nos a corrigir as injustiças.

Jesus Cristo libertou todos os homens com o trabalho de seu sacrifício. Do mesmo modo, toda a classe trabalhadora só será livre oferecendo a Deus o sacrifício de sua luta por melhores condições de vida. Para que o trabalhador não fique esperando cair do céu esta libertação, mas que permaneça unido para conseguir esse dom de Deus, rezemos ao Senhor.

(coro) Senhor, escutai a nossa prece.

Senhor, especialmente vos pedimos que dê a todo esse povo a possibilidade de ter as suas organizações e que eles possam defender os seus direitos, e lembramos especialmente os três sindicatos dos metalúrgicos aqui do ABC, para que eles voltem a seus trabalhadores e eles tenham de volta também os seus legítimos dirigentes. Isso vos pedimos por Jesus Cristo, vosso filho, na unidade do Espírito Santo. Amém!” Este trecho pode ser testemunhado no documentário *ABC da greve*, de Leon Hirzsmann.

Mas quais foram os motivos que concorreram para o sucesso desta empreitada politicamente tão ambiciosa? Como foi possível operar essa espécie de milagre equivalente à transformação da água em vinho, que fez uma instituição milenarmente associada às classes dominantes se tornar a alavanca e o alicerce do mais importante ciclo da esquerda brasileira? Como o que nos interessa neste capítulo é, mais do que nada, retomar os principais aspectos do trabalho de base desenvolvido pelos agentes pastorais nas CEBs, vamos nos concentrar, sobretudo, em seus aspectos organizativos e nos métodos utilizados para a formação das comunidades político-religiosas, deixando para outro momento um debate sobre a batalha de idéias - travada no interior da Igreja - que possibilitou a hegemonia do pensamento progressista, e até mesmo revolucionário, no interior desta. Em primeiro lugar: como eram formadas as CEBs?

“Dom Luís Fernandes, um dos principais animadores das CEBs, diz que elas podem surgir a partir de uma luta popular, ou da dinamização de uma capela tradicional, ou de uma novena, ou de um mutirão, ou de um encontro para refletir sobre o Evangelho. No entanto, é muito provável que ele estivesse querendo dizer que uma CEB *poderia* surgir de qualquer atividade solidária de um pequeno grupo inspirado no Evangelho”²⁹.

Principalmente nos primeiros anos de sua existência, no começo dos anos 70, era raro que uma CEB surgisse de alguma iniciativa diretamente ligada a uma luta popular, mesmo porque eram os anos mais duros da ditadura, que não tolerava por essa época nenhuma insurgência questionadora da ordem, por mais inocente que fosse. Muito mais comum era que surgisse a partir de uma demanda religiosa numa paróquia sem igreja ou sem padre, ou da auto-organização das famílias de um bairro com vistas a um mutirão, ou mesmo como projeto concebido e executado por clérigos com objetivos políticos claros para si próprios, mas não demonstrados num primeiro momento. Foi o que aconteceu em São Paulo, talvez a cidade com a maior concentração de CEBs no país, entre outros motivos, por ser o centro da economia nacional, mas também por ser o território de Dom Paulo Evaristo Arns, um dos mais importantes nomes da Igreja radical, que ajudou a bancar internamente na instituição uma série de iniciativas fundantes.

Em 71, por exemplo, logo após ser liberado do cárcere, o padre Giorgio Callegari ajudou a criar o Centro Pastoral Vergueiro, a fim de organizar um arquivo de memória das lutas populares, onde se constituiu um núcleo de educação popular (que reunia clérigos, estudantes e militantes). Também na zona sul de São Paulo, a agente pastoral Irma Passoni coordenava uma iniciativa de trabalho de alfabetização, inspirada pelo método de Paulo Freire. Em ambos os casos, se expressava silenciosamente uma mudança

²⁹ ÉDER SADER. *Quando novos personagens entraram em cena*. São Paulo, Paz e Terra, 1995. p. 157.

de tática em relação às organizações revolucionárias, buscando, inicialmente de forma tímida, criar espaços de reflexão crítica onde pudessem, a partir da imensa demanda popular por alfabetização, viabilizar um projeto de formação política que não exigisse a confrontação direta com as forças de repressão, além de incorporar um setor massivo do proletariado que mal sabia da existência de grupos armados de resistência ao regime (essa era, aliás, a principal crítica dos setores da esquerda católica aos grupos guerrilheiros: o fato de haverem se constituído numa espécie de “vanguarda sem povo”).

Logo após ser nomeado cardeal em Roma, Dom Paulo, Arcebispo de São Paulo, decide vender o Palácio Episcopal e utilizar os recursos na chamada “Operação Periferia”, que consistiu na criação de “centros comunitários nos bairros pobres, lugares ‘do povo, onde o povo pode ir, ter uma semi-profissionalização, regularizar os documentos, onde as crianças podem receber as primeiras instruções religiosas, e onde, aos sábados e domingos, as pessoas podem se encontrar e organizar o seu lazer’.(...) Todas as regiões episcopais foram mobilizadas e participaram de uma detalhada programação de atividades, em que ressaltaram o treinamento de animadores (150 leigos), que se engajaram em 17 comunidades de periferia, e uma renovação da prática das paróquias de periferia no sentido de seu envolvimento com as necessidades das populações locais”.³⁰

Note-se que a orientação inicial das atividades em nada se aproxima de objetivos políticos, ao menos não imediatamente. Ao contrário, para um observador desavisado, poderia parecer a mera reprodução da tradicional atitude assistencialista da Igreja, uma espécie de precursora da “Ação Global”, promovida anualmente pela Rede Globo, onde as pessoas tem acesso a uma série de serviços gratuitos e que serve de auto-propaganda gratuita da “responsabilidade social” da emissora de televisão. Também as atividades de alfabetização de adultos, promovidas pelos grupos coordenados pelo padre Calegari e por Irmã Passoni, de inspiração freireana, aproveitavam-se da enorme demanda de acesso à leitura e à escrita de uma população vinda do campo, em grande parte analfabeta, que sonhava com a ascensão social supostamente facilitada pelo domínio das letras. Aliás, o próprio governo militar fazia muita propaganda de seu programa de alfabetização (“Mobral”), o que incitava ainda mais a imaginação das classes populares. Ora, em princípio, a tática de criar espaços nos bairros periféricos que atraíssem o povo para atividades - que em nada lembravam o engajamento político - chegou a causar muito desconforto e crítica de setores da esquerda. Contudo, foi provavelmente a tática mais acertada naquele momento histórico, dirigida a uma

³⁰ SADER, p. 149.

população que certamente *não se aproximaria destes mesmos espaços por motivações de ordem imediatamente política*³¹.

Muitas CEBs também surgiram a partir de demandas diretamente religiosas, como um mutirão para reforma da Igreja, ou pela solicitação feita à Arquidiocese, por parte dos fiéis, do envio de um padre a uma paróquia que estivesse momentaneamente sem clérigos aptos a conduzir as liturgias. Paralelo a isso, a Igreja ia difundindo cursos de evangelização por todo o país, seguindo as orientações radicais da Teologia da Libertação, e preparando centenas, ou milhares, de clérigos e leigos para assumirem tarefas de coordenação nas CEBs.

Mas é evidente que a tática de formação das CEBs não era nada ingênua, e já previa os passos posteriores a serem dados, bem como as formas organizativas que estas deveriam assumir. Para Sader, a flexibilidade de sua organicidade seria um dos motivos de seu sucesso, pois, ao contrário das rígidas estruturas partidárias, as CEBs eram muito abertas à participação de todos os interessados. Começando com algumas dezenas de integrantes, algumas CEBs chegavam a reunir até mesmo centenas de pessoas, em reuniões periódicas, que podiam ser mensais, quinzenais ou mesmo semanais, a depender das necessidades de cada uma delas. Por certo, como em qualquer organização de massas, havia distintos níveis de participação e comprometimento, e o surgimento de “lideranças” era um processo quase natural, ainda que a orientação geral sempre tenha sido a de democratizar ao máximo os debates e as deliberações.

Ainda segundo Sader, poderíamos sintetizar o funcionamento cotidiano das CEBs a partir de três tipos de atividades que caracterizavam suas intenções e serviam para solidificar os vínculos entre seus integrantes. Seriam eles: os momentos de “reflexão crítica”, os atos litúrgicos e festivos e as iniciativas comunitárias que punham em prática os ideais sustentados por seus incentivadores.

A “reflexão crítica” consistia basicamente na leitura de trechos do Evangelho (ou panfleto produzido pela Igreja), ou mesmo de recortes de jornal, de acordo com as novas interpretações exegéticas desenvolvidas pelos elaboradores da Teologia da Libertação, que dialogassem com a realidade dos trabalhadores e servissem para consolidar a hegemonia de uma determinada leitura bíblica, guiada por um ponto de vista classista. Estas reflexões eram balizadas pelo método “ver-julgar-agir”, onde cada tema

³¹ Faz pouco tempo, um companheiro que é um dos fundadores do MST, e que era seminarista antes de se tornar dirigente dos sem terra, nos contava: “Lá no começo do movimento, eu, que vinha do seminário, ainda era um dos responsáveis por fazer as celebrações nos nossos espaços, principalmente nos acampamentos. Ora, aí a gente, preocupado com a formação política dos acampados, chamava as reuniões políticas durante a semana. Adivinha quantas pessoas vinham? Quase ninguém! No máximo, uns 10 % da companheirada. Aí, chegava o domingo e a gente convocava a celebração no acampamento. Vinha todo mundo! Centenas de pessoas. Então a gente fazia todo o trabalho de formação política que não conseguíamos fazer durante a semana”.

proposto era imaginariamente confrontado com a maneira pela qual, supostamente, Jesus reagiria em cada situação, o que servia de fonte de inspiração para o julgamento das situações e para as intervenções propostas pelos participantes em relação estas.

Outro aspecto fundamental da consolidação das CEBs era a realização de atos litúrgicos, bem como a organização das festas e do lazer da comunidade. A abertura de espaços de participação dos leigos na vida religiosa da comunidade (catequese infantil, novenas, sacramentos etc.), além de, em muitos casos, resolver pragmaticamente a falta de clérigos para atender as demandas de algumas paróquias, tinha ainda um efeito importantíssimo: a “democratização” da responsabilidade de manter a vida religiosa do grupo gerava elevação da auto-estima dos leigos envolvidos, que assumiam tarefas sagradas antes relegadas exclusivamente aos clérigos. Também a ausência crônica de opções de lazer nos bairros pobres urbanos e nas comunidades rurais era vista pelos incentivadores das CEBs como um grave problema a ser resolvido com a organização popular. De modo que, retomando (conscientemente ou não) táticas fartamente utilizadas pelos anarco-sindicalistas do começo do século, as CEBs encaravam a tarefa de auto-organizar o lazer e a diversão do grupo, no fundo, como tarefa política. É o que observa Éder Sader ao comentar o papel que a organização do lazer exercia, por exemplo, no cotidiano dos “clubes de mães”, organização surgida a partir das CEBs:

“As festas, quermesses, passeios juntos, também programados pela coordenação, cumpriam uma função menos explícita, mas de efeitos profundos. Ao realizarem juntas essas atividades de lazer, onde levavam filhos e maridos, constituíam entre si um espaço de identificação vinculado a esses momentos de diversão que normalmente congregavam as famílias. Aí teciam-se profundas identidades comunitárias”.³² (grifo nosso)

Aqui também podemos perceber a importância do papel assumido por atividades *não imediatamente políticas* no sentido de consolidarem a identidade coletiva do povo organizado, sem a qual as propostas de intervenção política – das mais simples às mais ousadas – seriam frágeis e insustentáveis. Aparentemente, nada mais “apolítico” do que uma festa, ou um passeio coletivo, como pensaria um militante mais ortodoxo, mas, em muitos casos, era justamente aí que se reforçavam os laços de solidariedade e se adquiria confiança nas(os) companheiras(os), pressuposto fundamental para qualquer luta política

³² SADER, p. 210. Segundo Carlos Alberto Steil, as atividades festivas relacionadas ao universo católico também serviram para dar início à organização de muitas CEBs, pois era “comum as CEBs se implantarem a partir das práticas celebrativas do catolicismo popular tradicional. As rezas e expressões rituais do catolicismo popular tradicional em muitas comunidades ocupam grande tempo das reuniões e de suas celebrações”. Cf. Franz WEBER. “A cultura das festas nas CEBs” IN: Mauro PASSOS (org.). *A festa na vida. Petrópolis, Vozes, 2002.* (p. 155-6).

Contudo, segundo Franz Weber, padre alemão e filósofo, fundador de duas CEBs no Brasil, sempre houve uma tensão em relação ao lugar das festas populares religiosas no espaço das comunidades eclesiais:

“Pela falta da ceia eucarística, as CEBs, desde o começo de sua história, dependeram muito mais fortemente da escuta e da partilha da Palavra de Deus, centro das suas celebrações. Inicialmente foi necessário um grande esforço por parte do povo. Eram longas leituras, seguidas de comentários também longos e difíceis. Tudo isso era um desafio, até que se conseguisse uma celebração organizada, criativa e participativa”³³.

Se, por um lado, as CEBs souberam acolher em seus espaços as demandas espirituais do povo, assumindo conjuntamente as atividades litúrgicas, políticas e organizativas, não foi sem conflito que seus organizadores tiveram de lidar com formas ritualísticas do catolicismo popular que, desde seu ponto de vista politizado, lhes pareciam despropositadas, sobretudo àqueles relacionados aos elementos mais catárticos e espetaculares, típicos dos cultos populares. Havia uma tendência quase inevitável de privilegiar as leituras e comentários bíblicos levando em conta os objetivos de fomentar a discussão política e, num segundo momento, as propostas de auto-organização para um mutirão ou uma mobilização, por exemplo. Porém,

[Steil]: “Apesar dessa tendência racionalizadora ser dominante no discurso dos participantes das CEBs, as pesquisas mostram que as crenças e práticas relacionadas com o culto às imagens emergem no cotidiano das comunidades, atualizando símbolos e rituais que os agentes da pastoral, muitas vezes, acreditavam superados entre cristãos conscientizados. Embora as CEBs estejam instaurando outra estrutura cültica, que tenta restringir a efervescência das práticas devocionais, estas ainda marcam a experiência religiosa da grande maioria dos católicos, inclusive daqueles que se identificam com ‘este novo modo de ser da Igreja’”³⁴.

De alguma forma, segundo Weber, clérigos, militantes e o povo que se aproximava das CEBs num processo de politização precisaram buscar algum tipo de mediação entre os costumes populares, expressos nos cultos religiosos mais efervescentes, e os objetivos de formação política, auto-organização e mobilização que eram, afinal de contas, a verdadeira inspiração deste ambicioso projeto político-religioso. Desse esforço teriam surgidos novas formas litúrgicas, que foram se tornando características da

³³ WEBER, p. 159.

³⁴ WEBER, p. 155-6.

nova forma de fazer política e de celebrar os valores católicos, surgidos no seio das comunidades eclesiais. Assim:

“As celebrações das CEBs sempre incluem muitas palmas, danças, gestos. O corpo todo reza e celebra. A liturgia, mais que palavras ou discurso, é essencialmente ação simbólica. Uma imensa variedade de símbolos passaram a fazer parte do ambiente litúrgico: procissão, Bíblia, terra, oferendas de frutas e verduras, flores, instrumentos de trabalho, bandeiras e estandartes, dança, poemas”.³⁵

Desta forma, a conjunção de auto-organização das celebrações religiosas, bem como do lazer e do entretenimento da comunidade, foi aos poucos consolidando uma espécie de recriação imaginária da “comunidade rural perdida”, conseqüência de um processo massivo e historicamente inédito de migração do campo para a cidade, experiência compartilhada por milhões de brasileiros em todo o país, cujo empuxo não foi outro senão o desenvolvimento da industrialização brasileira, que concentrou nos grandes centros urbanos uma população que até os anos 60 era, majoritariamente, rural. Se lembramos que, obviamente, a maior parte desses migrantes eram justamente cidadãos das classes populares, habitantes das periferias urbanas que tentavam a sorte na cidade grande, teremos a dimensão do quanto foi fundamental a criação destes espaços comunitários, pois era preciso suprir a lacuna existencial que acomete um migrante, era preciso criar as condições para o acolhimento daqueles que perderam suas referências simbólicas, que perderam as raízes que possuíam na vida interiorana comunitária que levavam até então. Como sugerem alguns autores:

“Muitos participantes das CEBs falam delas como se elas representassem o desejado retorno a um estilo de relacionamento rural ou característico de pequenas cidades das quais provém parte considerável dos habitantes da periferia de São Paulo. Idealizando o passado, sob forma de reminiscência ao mesmo tempo real e imaginária, persiste entre os integrantes das CEBs a memória dos liames de solidariedade vividos por aqueles que não têm recursos. (...) Assim se exprimem alguns líderes entrevistados: ‘O reviver a vida rural é consciente na cabeça dos que chegaram do interior’...’Dizem que lá era bom e que aqui é até

³⁵ WEBER, p. 161. Interessante perceber como esta descrição de elementos e formas presentes nos rituais das CEBs podem ser facilmente identificados, ainda hoje, em muitas das místicas realizadas por militantes do MST, que se utilizam fartamente de instrumentos de trabalho, produtos agrícolas, bandeiras do movimento, poemas, hinos etc. Também pude presenciar formas muito semelhantes nas místicas de abertura e encerramento do Congresso de Psicologia da Libertação, realizado em novembro de 2008, em Chiapas, sob os auspícios do ilustre Cardeal Dom Samuel Ruiz, um dos principais expoentes da Teologia da Libertação no México. **Contudo, é preciso ressaltar que ainda carecemos de mais elementos para esclarecer de que maneira se expressou, no interior das CEBs, esta tensão entre as “tendências racionalizadoras” dos militantes políticos e os aspectos catárticos e espetaculares dos cultos populares trazidos pelo povo que se aproximou das CEBs neste período.** O que veremos adiante, segundo análise do sociólogo Rudá Ricci, é que, após alguns anos, a balança pendeu para as tendências racionalizadoras, o que também explicaria, em parte, a perda de massividade e influência político-religiosa das CEBs no Brasil. **Pensamos que será necessário realizar entrevistas com alguns participantes ativos das CEBs naquele período, a fim de aprofundar o debate.**

melhor'...'A gente do interior vivia em comunidade sem saber. Agora é melhor porque a gente vive e sabe'."³⁶

Justamente a partir desta *mística da comunidade rural*, deste alicerce simbólico, foi possível pôr em prática, de forma bem sucedida, as propostas concretas de intervenção (política) que visavam reivindicar direitos e melhorias nas vidas dos trabalhadores e dos seus locais de trabalho e moradia. Graças à consolidação destes laços comunitários, solidários e fraternos, era possível, no dia a dia, fazer a passagem das leituras bíblicas para a realidade concreta da vida dos participantes, e propor, com base sólida, uma série de ações comunitárias que dariam vida a um processo de organização local (no bairro, na fábrica etc.) que, em grande parte dos casos, culminou na criação de redes políticas mais amplas. *Em última instância, o exemplo das CEBs nos ensinou de que maneira as relações primárias* (Sader) *podem – ou devem – servir de fundamento para a ação política*. Apesar disso, há uma certa tradição da cultura das organizações de esquerda de tratar tais *relações primárias* como algo secundário, supérfluo, e de relegá-las à esfera privada, ou seja, como uma questão do indivíduo, sobre a qual a organização não tem nada a dizer ou propor. Em linhas gerais, foi sempre dessa maneira que o tema foi tratado durante o ciclo hegemônico do Partido Comunista, em que o universo das *relações primárias* era, não raramente, desqualificado como um vício pequeno-burguês, do qual um militante coerente e responsável deveria aprender a se libertar. Ora, pelo contrário: nada mais distante das formas de sociabilidade da classe trabalhadora, portanto, nada mais “pequeno-burguês”, do que encarar as relações pessoais e afetivas como um mero detalhe que nada tem a ver com a “política revolucionária”.

O que a experiência das comunidades eclesiais demonstrou foi que, ao menos em se tratando da organização dos setores populares em nosso país, a dissociação entre *relações primárias* e *relações políticas* constitui-se como um grave erro de orientação política, cujas conseqüências para a organização da classe tendem a ser desastrosas. Não há como fazer política de massas sem práticas capazes de aglutinar o povo, e nossa experiência histórica mostra que não se pode aglutinar o povo partindo de ideais abstratos como “o socialismo”, ou “a revolução”, mas que esses são pontos de chegada (e não de partida),

³⁶ **CAMARGO; SOUZA; PIERUCCI**. p. 70. Para que tenhamos a real dimensão do quão massivo foi o fenômeno de migração no Brasil entre os anos 50 e 70, vejamos os dados mais gerais: nos anos 50, 8 milhões de pessoas saíram do campo para a cidade (o equivalente a 24% da população rural de então); nos anos 60, quase 14 milhões de pessoas (ou 36% da população rural); nos anos 70, mais 17 milhões de pessoas fizeram este trajeto (ou 40 % da população rural). Ou seja, em três décadas, nada menos que 39 milhões de pessoas foram tentar a sorte nas cidades. Portanto, foi apenas uma pequena parcela destes brasileiros que puderam viver nas CEBs a experiência acolhedora de uma reconstituição imaginária da comunidade rural. Mas foi esta ‘pequena parcela’ a responsável pela reconstrução da esquerda no país. Os dados citados estão em: **Fernando NOVAIS; João Manuel CARDOSO DE MELLO**. “**Capitalismo tardio e sociabilidade moderna**” IN: **Fernando NOVAIS; Lilia MORITZ (org.)**. *História da vida privada no Brasil, vol. 4*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998. (p. 581).

frutos de um processo de formação política e organizativa, baseados nas lutas da classe, mas que só são passíveis de serem postos em prática se somos capazes de conjugar a luta por reivindicações concretas de melhorias na vida dos trabalhadores com um conjunto de práticas coletivas que, daqui para frente neste texto, chamaremos de *mística*. Quer dizer: de elementos materiais e simbólicos que sirvam para criar vínculos e laços afetivos, identidade coletiva e sentimento de pertença a uma comunidade organizada, que represente, para todos nós, a possibilidade de nos sentirmos acolhidos por um coletivo, e de sermos agentes do acolhimento dos outros que, como nós, também buscam um lugar no mundo onde possam cultivar - através da luta cotidiana pela transformação social, pela superação do capitalismo - os valores socialistas como a igualdade, a fraternidade e a liberdade **para todos** (e não somente para a classe proprietária, como, no fundo, quis a burguesia francesa quando inventou esse lema, no final do século XVIII).

Não foi por casualidade que esta forma de fazer política, que construiu o último e mais importante ciclo da esquerda brasileira, foi efetivada pela Igreja, e não pelas instituições de esquerda que eram referência de luta e organização da classe até então, ligadas à história das correntes revolucionárias do séc. XX (leninismo, trotskismo, maoísmo etc.). Pois é justamente nas religiões populares que encontraremos uma preocupação permanente com a “vida espiritual” do indivíduo e com a formação de vínculos comunitários, em suma, com o equilíbrio psicossocial e afetivo dos sujeitos. Longe de ser um detalhe, a capacidade das CEBs de “recriar de forma imaginária a comunidade rural perdida”, como vimos acima, se mostrou uma das causas fundamentais do seu sucesso aglutinador e mobilizador no interior dos setores populares, sem o qual todo o projeto político de seus dirigentes não passaria de um sonho irrealizável³⁷.

Por outro lado, da mesma forma que a poderosa *mística* das CEBs - baseada nas tais *relações primárias* - demonstraram ser o fator subjetivo que possibilitou o sucesso em aglutinar multidões a partir de suas células básicas, não *seria possível avançar como projeto político da classe se esta experiência se restringisse somente às relações primárias*. Se assim o fosse, estaríamos tratando tão somente de um bem sucedido processo de reconquista de fiéis pela Igreja Católica, de uma renovação de seus métodos de evangelização, agora sob chave progressista. Mas não foi esta a história. O salto qualitativo que possibilitou a criação do PT como síntese das centenas de organizações populares que brotaram em todo

³⁷ Como veremos no próximo capítulo, a tática consciente de formar comunidades e cultivar no cotidiano da classe os valores socialistas que formam a síntese da promessa revolucionária de um mundo sem opressão constituiu o centro das preocupações político-organizativas no interior das organizações anarco-sindicalistas, hegemônicas no primeiro ciclo da esquerda brasileira, nas primeiras décadas do século XX.

o país neste período se deu graças a um massivo esforço de formação política e, sobretudo, de formação organizativa no interior dos movimentos sociais, ou seja, do desenvolvimento da capacidade de organizar a comunidade para trabalhar coletivamente em prol de melhorias cotidianas para todos, bem como, principalmente, para organizar inúmeras lutas reivindicativas que dirigiam ao Estado a exigência de direitos previstos em lei, ou a exigência da conquista de novos direitos.

Assim, as CEBs foram se conformando como impulsionadoras destas inúmeras iniciativas, tais como:

“(...) um mutirão para levantar um salão paroquial, a organização de uma creche comunitária, a mobilização para reclamar da falta de ônibus, a circulação de um abaixo-assinado para reivindicar a coleta de lixo, a organização de um movimento para a defesa dos direitos dos moradores em loteamento clandestinos, ou dos direitos aos serviços de saúde dos moradores do bairro, ou dos direitos à educação e uma grande diversidade de organizações e movimentos populares”.

Poderíamos ainda acrescentar uma série de outras iniciativas, como as ocupações urbanas e rurais de terrenos improdutivos, reivindicando terra e teto, ou mesmo a organização da retomada das lutas grevistas do chamado “novo sindicalismo”, a partir de 1978. Se no caso das ocupações rurais, por exemplo, logo se formaram organizações próprias para este fim, como o MST; e, se no caso das lutas sindicais, eram os próprios sindicatos (ou “oposições sindicais”) os responsáveis pela organização de tais lutas, em todas estas iniciativas houve influência direta, ou indireta, das CEBs e dos clérigos comprometidos com a luta do povo. De forma que, em quase todo o território nacional, em centenas de comunidades, as demandas econômicas e políticas exigiam uma formação específica para as tarefas básicas do cotidiano de um movimento popular, como, por exemplo:

“(...) a discussão em grupo, o treino da fala, o domínio de auditórios maiores (...), o exercício da escrita, o manuseio de mimeógrafos e outros modestos veículos de comunicação, a prática reiterada do voto para toda e qualquer decisão”.³⁸

Desta maneira, as CEBs e os movimentos sociais por elas impulsionados tornaram-se verdadeiras escolas de lideranças populares, possibilitando que inúmeros(as) trabalhadores(as), bem como donas-de-casa, passassem a exercitar em seu dia a dia uma série de capacidades relacionadas ao fazer da política que, até então, não faziam parte de seu imaginário. Não que, por exemplo, no ciclo anterior da esquerda brasileira, o PC não se preocupasse com a formação de seus quadros. Ao contrário, não eram

³⁸ CAMARGO; SOUZA; PIERUCCI. p. 77.

desprezíveis os seus esforços nesse sentido, inclusive enviando inúmeros quadros para fazerem cursos de formação do Partido na URSS e no Leste Europeu. No entanto, era notável a composição de classe de seus elementos dirigentes: eram pouquíssimos os que provinham das classes populares, enquanto que a proporção de militantes vindos das classes médias, e até mesmo da elite, destoava das aspirações revolucionárias de se constituírem como dignos representantes do proletariado brasileiro. Não à toa, os métodos de formação política e organizativa das CEBs insistiam numa crítica ao vanguardismo do período anterior, principalmente ao da guerrilha, mas também ao do Partidão. No entanto, ao mesmo tempo, os espaços de militância das CEBs também serviram para a reinserção política de inúmeros quadros vindos da guerrilha que haviam sobrevivido às perseguições e assassinatos das forças repressivas estatais e que, a partir de uma autocrítica de sua experiência recente, souberam reavaliar seus papéis na luta política, imbuídos então de um certo pudor a respeito das posições vanguardistas. Graças a essa nova postura, tiveram uma importância inestimável em diversos sentidos: traziam uma rica experiência organizativa, um aprofundamento do instrumental marxista de análise da sociedade, bem como eram portadores de saberes específicos ligados à formação universitária e profissional típicos de cidadãos das classes médias, como advogados, médicos, engenheiros, sanitaristas, historiadores, sociólogos, economistas, artistas etc. Em suma, saberes de suma importância para a luta popular.

Outros dois aspectos centrais deste processo de formação político-organizativa foram as práticas reiteradamente incentivadas de *democracia direta* e de *ação direta*. Por *democracia direta* entenda-se o costume de levar todas as principais decisões das CEBs à votação dos participantes. Num momento histórico em que o povo se via impedido de eleger seus representantes das esferas de poder executivo, e o legislativo contava com eleições controladas que não representassem oposição direta ao regime; e ainda, no interior de uma cultura de esquerda hegemônica pela herança do PC e das guerrilhas, em que a forte hierarquização no interior das organizações dava pouco, ou nenhum, espaço para a participação efetiva do conjunto da militância nas principais deliberações, não significava pouco o fato de que aqueles novos militantes em processo de formação fossem incentivados cotidianamente a avaliar e decidir os rumos políticos e organizativos de suas comunidades. Como não poderia deixar de ser, os movimentos populares que foram sendo criados com base nas CEBs também ajudaram a consolidar essa cultura democrática.

Por outro lado, também foi preciso um certo grau de ousadia para fomentar a prática cada vez mais recorrente da *ação direta* como forma de reivindicação de direitos face ao Estado repressor. Lembremos

que durante o regime ditatorial civil-militar, fazer uma greve era equivalente, na lei, a realizar um seqüestro ou um assalto a banco (quer dizer, uma “expropriação”...). Ou seja, mesmo o básico direito de greve, mais importante arma dos trabalhadores para lutar por seus direitos, havia sido enquadrado juridicamente na Lei de Segurança Nacional, portanto passível de prisão e, “informalmente”, de tortura. Quando da criação das primeiras CEBs, no começo dos anos 70, ainda estava fresco na memória de todos a brutal repressão que se abatera em 1968 sobre os operários grevistas da Cobrasma, em Osasco.

Ainda assim, aos poucos, caravanas, marchas, piquetes e manifestações nos bairros e em frente aos órgãos do poder público iam sendo incorporados na cultura política dos participantes das comunidades eclesiais, e passaram a fazer parte do repertório de formas de luta de uma população até então pouco habituada a fazer política, ao mesmo tempo em que representavam uma mediação entre, por um lado, a orientação de negociações de cúpula que eram a linha mestra da estratégia do PC (de uma “imaginária” aliança com a burguesia nacional) e, por outro, o radicalismo do confronto armado com as forças repressivas estatais, realizados pelos grupos guerrilheiros, mas que pouco efeito produziu em termos de conquistas para a classe. Claro, tratava-se, no caso das CEBs e dos movimentos populares, de reivindicar direitos e melhorias concretas na vida da população, como um asfalto para o bairro, uma creche ou um posto de saúde, ou seja, tudo aquilo que, nos termos da esquerda clássica, são classificadas de “ações reformistas”. Mas tais ações eram fundamentais para a estratégia de construção dos movimentos, pois estes não avançariam, nem lograriam atrair um público cada vez mais amplo se não fossem capazes de conquistas e melhorias concretas na vida das comunidades. Por menores que fossem, estas conquistas promoviam um sentimento geral de “progresso”, de que a luta valia a pena, pois através dela se poderia melhorar a vida de todos.

Por isso mesmo, o ciclo impulsionado pelas CEBs representou uma novidade histórica na esquerda brasileira, na medida em que criou os espaços e as oportunidades para que milhares de cidadãos pobres pudessem se tornar sujeitos políticos, lideranças de movimentos populares. Para que as incontáveis lutas e mobilizações de sindicatos e de movimentos populares tivessem sucesso e reconhecimento, foi necessário aprender uma série de atividades, na prática cotidiana, desde falar para assembléias massivas até compreender o modo de funcionamento e os labirintos da máquina estatal, desde aprender a coordenar uma reunião, tomar decisões e encaminhar as deliberações coletivas até dominar as artimanhas dos quadros burocráticos estatais e as armadilhas montadas por governantes em mesas de negociação. Nada disso seria possível sem que a esquerda tivesse criado novos métodos de trabalho de base e de

formação política e organizativa, que representaram um importante avanço em relação à experiência histórica das décadas anteriores.

No entanto, é evidente que, por estar diretamente ligada à formação e ao desenvolvimento do Partido dos Trabalhadores, os movimentos de massas surgidos das CEBs e as articulações políticas dos diversos setores da sociedade envolvidos neste projeto político não poderiam deixar de sofrer as conseqüências desastrosas dos rumos conservadores tomados pelo partido, conforme esboçamos acima. Pelo contrário, cada vez mais, a direção política destas organizações populares foi sendo submetida à estratégia política formulada pelo “núcleo duro” do PT, organizado ao redor de sua figura de máxima expressão, o hoje presidente Luís Inácio Lula da Silva. Como destaca o sociólogo Rudá Ricci:

“em meados dos anos 80, muitas lideranças originárias da Teologia da Libertação fizeram uma opção preferencial pelo Partido dos Trabalhadores. Inicialmente tímida, o engajamento foi aumentando a ponto de muitos agentes pastorais e teólogos assumirem papéis funcionais e de direção em governos petistas. Obviamente que a convicção política se transfigurou em disputa partidária”.³⁹

Ainda segundo Ricci, como não poderia deixar de ser, “o sentimento anti-institucionalista transformou-se de desconfiança em adoção do aparelho de Estado como campo de disputa política”⁴⁰. Conforme já dissemos acima, ao adotar o processo eleitoral como campo privilegiado da ação política, o partido e seus membros foram se distanciando cada vez mais de suas bases populares, tornando cada vez mais a política um ofício de especialistas e cada vez menos uma atividade cotidiana que dissesse respeito à vida do cidadão comum das classes populares. Com isso, é claro que as decisões políticas mais importantes que decidiram a direção do partido nos últimos anos se viram submetidas à crescente influência dos setores dominantes da sociedade, com quem o partido passou ter muita proximidade, e a fazer concessões com o intuito de chegar a ocupar o Palácio do Planalto. E mesmo os espaços de deliberações não tão decisivas no interior do partido também foram sendo submetidos a uma lógica de especialistas da política. Conforme afirma Ricci:

“Surpreendentemente, a Teologia da Libertação se afastou da lógica popular e se aproximou de uma cultura acadêmica, politicamente formal. As organizações filiadas a este pensamento se transformaram em lugares de iniciados na lógica da disputa política, utilizando um jargão muito específico (como *palavras de ordem, consensuado, trabalho de base, projeto político*, entre outros). Distanciou-se da lógica da rua,

³⁹ RUDÁ RICCI, <http://www.espacoacademico.com.br/058/58ricci.htm>

⁴⁰ Idem.

embora estivesse lá presente. Mas o magnetismo da fé e a crença no *anúncio* da utopia não prometida deixaram de motivar ou motivaram um público cada vez mais diminuto”.⁴¹

Toda esta dinâmica trouxe profundas conseqüências no que diz respeito ao foco de nosso debate neste capítulo, qual seja, o dos métodos de trabalho de base desenvolvidos pelas CEBs. Se estes foram razoavelmente bem sucedidos durante os anos 70 e parte dos 80, notadamente se tornaram ineficientes e incapazes de manter a mesma capacidade mobilizadora, perderam sua atraência no interior das classes populares e, portanto, não foram mais capazes de responder às demandas políticas e espirituais da classe trabalhadora, do campo ou da cidade.

João Pedro Stédile, em entrevista concedida há alguns anos, levantou uma interessante hipótese a respeito desta perda de eficiência do trabalho de base da esquerda católica, ao mesmo tempo em que introduz um elemento novo na reflexão, relacionando o retrocesso político e organizativo da igreja ao avanço meteórico das religiões pentecostais, sobre o qual gostaríamos de refletir:

“De 90 para cá, a igreja sofreu muito os efeitos do neoliberalismo. Isso diminuiu a sua influência sobre os setores organizados da classe trabalhadora no campo e, sobretudo, na cidade. O período coincidiu com o papado de João Paulo II, que atrelou todo o episcopado a uma visão neoconservadora. Isso teve muita influência na orientação pastoral da igreja brasileira. Além disso, ela tinha uma experiência muito importante no período da ditadura, a do trabalho pastoral clandestino, discreto. Com a redemocratização e a maior ideologização dos movimentos de massa, as pastorais refluíram para um campo mais eclesial. Além disso, o neoliberalismo produziu na classe trabalhadora um “lumpesinato”, com o empobrecimento das massas. Com essas camadas de pobres que vivem nas grandes cidades, a igreja católica não sabe trabalhar. Sua tradição é a de atuar no mundo camponês e junto a setores organizados: operário com emprego fixo, família bem organizada, casinha de sua propriedade. Mas quando a família se desestrutura, ou trata-se de um imigrante ou um pobre diabo, a igreja não consegue chegar até ele, que fica a mercê dos pentecostais”.⁴²

Historicamente, tanto a expansão das CEBs nos anos 60-80, quanto a expansão massiva do pentecostalismo nos últimos 20 anos têm como palco de atuação as periferias pobres e favelas do continente. Ambos são fenômenos comuns a todo o continente latino-americano, mas encontram sua expressão mais massiva no Brasil (o que certamente diz algo sobre nosso povo) e reagem, primeiramente, ao surto de migração campo-cidade causado pela industrialização acelerada nos anos 60 e 70, e

⁴¹ RICCI. Idem.

⁴² Entrevista para o jornal Valor Econômico.

recentemente, a mais uma vaga de êxodo rural – agora em virtude do avanço do “agronegócio” -, bem como à hecatombe ocorrida no mundo do trabalho neoliberal, que resultou numa precarização sem precedentes das relações de trabalho e na “informalização” da economia, gerando um aumento vertiginoso no número de pobres urbanos.

Contudo, no primeiro caso, aquela camada de pobres urbanos recém-chegada à cidade - a despeito de sua pobreza e difíceis condições de sobrevivência – ainda encontrava lugar num sistema econômico que vivia sua fase de expansão produtiva. Havia empregos nas fábricas, na construção civil e no comércio, e eles eram, em grande parte, “formais”, ou seja, minimamente protegidos pela legislação trabalhista (ainda que esta estivesse, em parte, suspensa pelo estado de exceção da ditadura), resultando num tipo de pobreza relativamente estável, com família estruturada, emprego fixo, casinha simples, mas própria - em geral, fruto de uma ocupação “ilegal” e das poucas economias que lhes permitiam construí-la ao longo de uma geração - além de redes de solidariedade em bairros periféricos ainda não tomados pelas disputas entre traficantes e policiais. Quer dizer, uma série de condições que, se estavam longe de caracterizar um padrão de vida condizente com a dignidade e o brutal esforço laboral das classes populares, ao menos lhes permitiam ter alguma base material que lhes possibilitasse um mínimo de planejamento da vida: a casa, que aos poucos ia tomando forma, o estudos dos filhos, que fazia sonhar com uma pequena ascensão social, e uma aposentadoria merecida depois de 3 ou 4 décadas de muito trabalho. Em suma, havia possibilidade de construir um projeto de futuro, requisito básico para um mínimo de estabilidade emocional.

Foram estes os pobres que encontraram nas CEBs um espaço de acolhimento e politização, cuja expressão política mais madura foi o Partido dos Trabalhadores. Com uma sábia conjugação da mística do cristianismo primitivo e da mística marxista revolucionária, tais comunidades foram capazes de promover mudanças na vida cotidiana dos pobres nas periferias urbanas e no campo, desenvolvendo sua capacidade de auto-organização e dando significado político aos anseios por uma vida digna de uma parcela (a maioria) da população que foi obrigada a pagar a conta do “milagre econômico” da ditadura. No entanto, apesar da recente experiência histórica das CEBs (que ainda sobrevivem, apesar de enfraquecidas e sem a mesma influência política de outrora), a Igreja Católica tem se mostrado incapaz, nos últimos vinte anos, de dar resposta a esta nova onda (ou maremoto) de precarização das condições de vida dos trabalhadores pobres e de aumento exponencial das periferias urbanas e da favelização das cidades brasileiras. Em parte, como aponta Stédile, pelo combate interno sofrido pela ala progressista da

Igreja que apostou, política e teologicamente, na “opção pelos pobres”.⁴³ Mas as causas da perda de influência política e da capacidade organizativa das CEBs também devem ser entendidas, segundo Stédile, a partir de uma reflexão a respeito de seus métodos de formação e de organização de sujeitos populares que não são os mesmos de duas décadas atrás.

Há pouco lembramos, a partir da reflexão de Franz Weber, que as CEBs carregaram, desde seus primórdios, uma tensão interna entre as “tendências racionalizadoras” do projeto político da militância e as formas populares de sociabilidade (de como fazem política e da expressão de sua religiosidade, de caráter mais espetacular). Ora, segundo Ricci, como não poderia deixar de ser, graças à orientação política assumida pelo PT nas últimas duas décadas, estas tensões foram “resolvidas”, segundo vimos acima, com a hegemonia das práticas racionalistas que caracterizam a “política profissional”, então:

“Finalmente, em muitas situações, **a prática oriunda da Teologia da Libertação foi extremamente racionalista e se descuidou das dimensões subjetivas. Paradoxalmente, se descuidou da alma.** Na medida em que a sociedade brasileira se tornava mais complexa, mais competitiva e cruel, mais desagregada e culturalmente mais plural, demandas específicas e locais foram se esboçando e um profundo sentimento de desalento foi se espalhando”⁴⁴.

A julgar pelas análises de Stédile e Ricci, houve então um descompasso histórico entre as práticas das CEBs e as necessidades dos setores populares: por um lado, o processo de precarização das condições de vida da classe trabalhadora e habitante das periferias urbanas (e rurais) trouxe consigo o desmanche de um já frágil tecido social constituído nos anos 70 e 80, de modo que as condições materiais e psíquicas (ou espirituais) da população mais pobre se agravaram, diminuindo ainda mais as alternativas de sobrevivência para parcelas cada vez maiores do povo. Ora, mas o período em que o povo como um todo viu sua vida piorar em todos os sentidos é justamente o período que coincide com o processo de “burocratização” das CEBs (e do PT), em que grande parte de seus principais impulsionadores foi tragado pela dinâmica partidária e eleitoral, em que sua prática se tornou cada vez mais racionalista e incapaz de reproduzir em seus espaços aquela mesma *mística comunitária acolhedora*, que foi uma das principais causas de seu sucesso, dando respostas diárias às necessidades materiais e às angústias espirituais do povo pobre da periferia. As CEBs deixaram, de maneira geral, de representar uma alternativa ao

⁴³ João Paulo II promoveu, como uma de suas prioridades políticas, a desarticulação dos setores radicais da Igreja em todo o mundo, e especificamente da Teologia da Libertação na América Latina (bem como a derrubada do socialismo real no Leste europeu), delegando a tarefa, aliás muito bem executada, a um de seus cardeais de confiança, Joseph Ratzinger, então chefe da versão moderna da Santa Inquisição, hoje ocupante do trono de São Pedro no Vaticano, sob o pseudônimo de Bento XVI.

⁴⁴ RICCI. idem.

sofrimento derivado das injustiças sociais e à exploração da classe trabalhadora. Regrediu política e espiritualmente aos olhos e ouvidos do povo.

Por outro lado, é neste mesmo período das últimas duas décadas que o Brasil vem testemunhando, ou melhor, protagonizando, aquele que talvez seja o mais importante fenômeno social no interior das classes populares: a ascensão avassaladora e sem precedentes das igrejas pentecostais e neopentecostais. Alguns autores sustentam que, “em toda a história humana, nenhum outro movimento humano voluntário não-político ou militarista cresceu tão depressa quanto o movimento pentecostal carismático nos últimos vinte anos”. [Peter Wagner, prefácio para Vinson Synan, *The holiness-pentecostal tradition*], e o Brasil é, mais uma vez, o epicentro desse fenômeno de raiz religiosa, que, como veremos, é também de interesse político.

Porém, apesar de tamanha relevância, este fenômeno - com raríssimas exceções - ainda não é encarado com a devida importância pela esquerda brasileira. Em geral de costas para tais acontecimentos, desde militantes até intelectuais, a maior parte de nossa esquerda se restringe a olhar com certo desprezo para o crescimento geométrico do número de igrejas e fiéis em todo o país. Horrorizados com a “manipulação” exercida pelos pastores – que, de fato, enriquecem as grandes igrejas - ou com a (suposta) “ignorância” do povo que se deixaria seduzir pelo canto das sereias destes profetas das periferias, ainda não produzimos, no campo da esquerda socialista, reflexões sobre este fenômeno que sejam condizentes com o lugar social cada vez mais central que as centenas, talvez milhares, de distintos grupos pentecostais vêm ocupando na vida cotidiana dos setores populares.

Em parte, talvez isso se deva a um sentimento de perplexidade, de origem atéia, que não deve ser muito diferente daquele que tomou conta da esquerda brasileira no início dos anos 70, quando a Igreja deu início às articulações que originaram as CEBs. Mas é bem possível que a falta de interesse, ou de conhecimento, sobre o tema também derive do abismo social existente entre a intelectualidade de esquerda e a militância política, por um lado, e a classe trabalhadora precarizada que vive nas periferias urbanas, por outro. Como vimos, a esquerda baseada no PT se afastou de suas bases populares e grande parte de sua militância, ainda que vinda da classe trabalhadora, “ascendeu socialmente” rumo à classe média (e alguns até são hoje parte da classe dominante), através do partido, dos sindicatos ou da máquina estatal. Além disso, a intelectualidade progressista, baseada na universidade, com origem nas classes média e alta, está onde sempre esteve, longe do povo. Militância e intelectualidade vivem longe da favela, onde a esquerda, há muito, já não é mais referência para ninguém. E é justamente nas favelas e periferias

urbanas, lar do povo pobre, em que as igrejas pentecostais e, sobretudo, as neopentecostais, vêm aglutinando milhões de pessoas em seus templos. Isso não aconteceria se as pessoas não se sentissem acolhidas nestes espaços, e não encontrassem aí respostas e soluções para muitas das angústias e problemas que lhe tiram o sono e a esperança de dias melhores.

Em nossa avaliação, é preciso começar a olhar para este fenômeno com olhos mais atentos. Primeiro, porque acreditamos que qualquer fenômeno de massa, qualquer instituição que seja capaz de mobilizar milhões de pessoas, merece a devida atenção dos setores de esquerda, por motivos óbvios, pois quem consegue mobilizar milhões tem poder político e econômico. Mas também porque, como tentaremos demonstrar (de forma um tanto resumida, por enquanto), nos parece que o avanço dos pentecostais está relacionado com sua eficiência em tratar diretamente de temas e demandas das classes populares que não deveriam ser estranhos às organizações de esquerda: como o desejo de fazer parte de grupos e coletivos (sentimento de pertença), o desejo de ter acesso a bens simbólicos, ao lazer e à diversão (rituais festivos e catárticos), a esperança de melhorias materiais e financeiras e a urgência em ter acesso a terapias para o corpo e a alma (curas “milagrosas”), que lhe são negados por um sistema de saúde falido, em meio a uma vida falida.

Tudo isso é realizado (ou se tenta realizar), no cotidiano das comunidades pentecostais, através de eficientes métodos de *trabalho de base popular* - no espaço do culto e em outros espaços das igrejas, bem como nas transmissões de rádio e TV. No entanto, alguns destes métodos, como veremos, não têm nada de “transcendental”, mas estão baseados num conhecimento profundo sobre a subjetividade popular, seus hábitos, preferências e necessidades. Ousaríamos dizer que alguns deles poderiam muito bem servir de elementos de reflexão para que pudéssemos repensar, no interior da esquerda, os nossos próprios métodos de trabalho de base que, como vimos aqui nas falas de duas importantes referências da esquerda brasileira, João Pedro Stédile e Frei Betto, estão superados e não correspondem mais às necessidades atuais de nosso povo. Em suma, acreditamos, baseados em estudos iniciais e em algumas experiências vividas, que temos sim, por incrível que possa parecer, algo que aprender com os pastores e as igrejas pentecostais.

4) A ascensão pentecostal: um novo “trabalho de base” para o sujeito popular contemporâneo?

Quem ousaria imaginar que depois de quase 500 anos de hegemonia religiosa, e por muito tempo, também política, a Igreja Católica poderia ver ameaçada a sua preferência no coração e na alma dos brasileiros? Pois é isto que vem acontecendo no Brasil, sobretudo nas duas últimas décadas, em que as igrejas pentecostais e neopentecostais vêm consolidando seu espaço no imaginário religioso da população, principalmente no seio da classe trabalhadora. O Brasil continua a ser o “maior país católico do mundo”, mas é hoje também o maior país pentecostal do mundo⁴⁵. Ser católico, por aqui, sempre foi uma condição quase “natural” de nossa existência enquanto brasileiros. Mesmo quem sempre freqüentou outras religiões, como o espiritismo, a umbanda e o candomblé, nunca deixou de se reconhecer, também, como católico. Mas esse quadro vem mudando, e a Igreja Católica já sente o esvaziamento de seus templos, a diminuição da arrecadação de dízimos e a perda de influência nos setores mais empobrecidos da população. Vejamos alguns dados significativos.

Em 1980, 89% da população brasileira se dizia católica. Já em 2000, segundo o censo, baixara para 74% da população e, em 2007, o número de brasileiros que se declararam católicos despencou para 64% da população. Ou seja, em menos de 30 anos, um decréscimo relativo de 25% do total da população. Provavelmente, nem o mais pessimista dos católicos poderia imaginar que o país chegaria ao final da primeira década do novo milênio com uma redução tão drástica na parcela de fiéis da Igreja Romana, em franca tendência de queda, aproximando-se já da inesperada cifra de metade da população brasileira. Se ainda levarmos em conta que um número considerável de católicos (senão a maior parte), apesar de se declararem como tal, não freqüentam as missas semanais, e muito menos se confessam regularmente, como supostamente deveriam fazer como seguidores dos mandamentos da Igreja, então podemos concluir que a maior parte do nosso povo não percebe mais a Igreja Católica como uma instituição que satisfaça seus anseios espirituais. Podemos ter uma idéia dessa desmassificação se comparamos a primeira e a última visitas dos santos Papas ao território nacional. Se em 1980, na primeira vez que um Papa pousava no país, cerca de 2 milhões de fiéis presenciaram uma missa histórica no Aterro do Flamengo, no Rio de

⁴⁵ Que o PT, o maior partido de esquerda da história da América Latina, e um dos maiores da história da esquerda ocidental, tenha sido criado a partir da Igreja Católica, e ainda, que o fenômeno mundial do crescimento exponencial das igrejas neopentecostais tenha seu epicentro no Brasil, seguramente diz algo muito profundo a respeito de nossa subjetividade.

Janeiro, já na última visita papal, Bento XVI não mobilizou mais do que 800 mil pessoas na maior missa que celebrou por aqui, também em solo carioca⁴⁶.

Enquanto isso, a expansão dos evangélicos parece não ter limites. Segundo dados do IBGE, em 1980 eram cerca de 6,6% o percentual da população de evangélicos, já em 1991 havia aumentado para 9%. Já no último censo, em 2000, esse índice havia subido para 15,5%, mas a própria Igreja Católica chegou a divulgar dados próprios que indicavam em 18% o índice de evangélicos na população⁴⁷. Há ainda algumas pesquisas, como a realizada pela UFJF e Unifesp, que chegam a estimar que quase 25% da população brasileira já seria seguidora de alguma igreja pentecostal ou neopentecostal⁴⁸. A julgar por essas tendências, muito provavelmente teremos mais uma surpresa quando o IBGE divulgar os resultados do censo a ser realizado em 2010. O fato é que as estimativas mais baixas revelam que aproximadamente 24 milhões de brasileiros são “crentes”, mas essas cifras podem chegar a números próximos de inacreditáveis 40 milhões de pessoas! Para se ter uma dimensão deste crescimento avassalador, vejamos os dados de uma pesquisa realizada no Rio de Janeiro – um dos estados mais evangélicos do país – ainda em 1992, portanto no começo desta onda de expansão.

Segundo esta pesquisa, entre 1989 e 1992, nada menos do que 710 novos templos haviam sido erguidos na região metropolitana do Rio, o que dá uma impressionante média de mais de 5 novas igrejas por semana, sendo que nada menos do que 91% delas eram evangélicas e 80% localizadas nas áreas mais pobres da região. No entanto, nada menos do que 52 distintas denominações haviam sido responsáveis pelo feito, o que revela outro traço característico dos evangélicos: a sua capacidade quase infinita de produzir cisões e criar novos grupos de crentes⁴⁹.

Por último, vale lembrar de alguns dados impressionantes de atos promovidos por igrejas neopentecostais nos últimos tempos, a título de comparação com as visitas papais. Em setembro de 2007, por exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus convocou um ato na Praia de Botafogo, no Rio de Janeiro, cidade natal da igreja do bispo Edir Macedo, com o objetivo de distribuir carnês entre seus fiéis, a fim de arrecadar fundos para a expansão de sua já enorme rede de rádios por todo o país. O valor sugerido do carnê com 12 boletos era de R\$ 20,00 mensais, mas o próprio bispo pedia mais para quem tivesse possibilidade. “Se pode dar 50, dá 50. Se pode dar 100, dá 100”. Ora, nada menos do que 650 mil

⁴⁶ Dados retirados de RAUL ZIBECHI. <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2009/04/445917.shtml>

⁴⁷ <http://noticias.gospelmais.com.br/ultimas-pesquisas-do-ibge-mostra-aumento-do-indice-de-evangelicos.html>

⁴⁸ <http://noticias.gospelmais.com.br/pesquisa-diz-que-11-dos-brasileiros-tem-duas-religoes.html>

⁴⁹ REGINA NOVAES. “Pentecostalismo, política, mídia e favela” IN *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2001.p. 53.

pessoas atenderam ao chamado da Universal e compareceram à celebração, numa cidade cuja população é de cerca de 11 milhões de pessoas⁵⁰. Pode-se imaginar a quantidade de dinheiro arrecadado...

Pouco tempo antes, em junho de 2007, em São Paulo, a edição anual da “Marcha para Jesus”, promovida por distintas igrejas, mas encabeçada pela Renascer em Cristo, reuniu nada menos do que 3 milhões de pessoas, segundo a PM. No total, mais de 30 bandas se apresentaram e 18 trios elétricos garantiram a qualidade do som dos espetáculos. Uma verdadeira operação de guerra foi montada, com a presença de 1250 policiais, mais um sem número de seguranças privados, além de 2 mil voluntários e dois postos médico com quatro ambulâncias. Segundo seus organizadores, trata-se do “maior evento evangélico do mundo”, e provavelmente o é⁵¹.

Apesar do Brasil ser o palco principal deste fenômeno, os dados mundiais também beiram o fantástico. Há estimativas que chegam a computar em mais de 533 milhões de pentecostais em todo o mundo, mas Mike Davis acredita que os números podem ser exagerados. De qualquer forma, segundo Davis, baseando-se em outras pesquisas, é possível que metade dessa cifra seja real (217 milhões, segundo pesquisa feita em 1997), e aceita-se que em torno de 10% da América Latina tenha se convertido, o que significaria 40 milhões de pessoas, mas devemos lembrar que os dados mais recentes, somente sobre o Brasil, indicam uma cifra próxima a essa⁵².

A despeito do protagonismo brasileiro, foi nos EUA onde, no começo do século, surgiu o pentecostalismo. Como afirma Davis:

“Com raízes no antigo metodismo extático e na espiritualidade afro-americana, o pentecostalismo “despertou” quando o Espírito Santo concedeu o dom das línguas aos participantes de uma maratona inter-racial de oração **num bairro pobre de Los Angeles** (a rua Azusa), em 1906. Unidos em torno do batismo espiritual, da cura milagrosa, de pastores carismáticos e de uma **crença pré-milenar numa iminente guerra mundial entre capital e trabalho**, o pentecostalismo norte-americano primitivo, como observaram repetidas vezes os historiadores religiosos, nasceu como “democracia profética”, cujos públicos rural e urbano sobrepunham-se, respectivamente, aos do populismo e do IWW.”⁵³ (grifo nosso)

⁵⁰ <http://www.radiocamp.org/arquivo.php?arq=200709>

⁵¹ http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2007/06/07/sao_paulo_recebe_no_feriado_a_marcha_para_jesus_2007_veja_a_programacao_817350.html

⁵² Mike DAVIS. “Planeta de favelas: a involução urbana e o proletariado informal” IN *Contragolpes – seleção de artigos da New Left Review*. São Paulo, Boitempo, 2006. (p.217)

⁵³ DAVIS, p. 215-6. O IWW (International Workers of the World) é uma federação de sindicatos nascida nos EUA. Viveu seu auge no começo do século XX, mas continua ativo e possui sindicatos afiliados ao redor do mundo, principalmente nos países anglo-saxões. Possui uma página no endereço: <http://www.iww.org/pt/node>.

O pentecostalismo surge como uma espécie de sincretismo entre o protestantismo histórico vindo da Europa e a matriz religiosa africana, baseada em rituais catárticos em que os participantes entram em estado de transe. Este, aliás, é entendido como um contato direto do crente com o Espírito Santo, o que marca a distinção do pentecostalismo com as outras correntes cristãs, para quem o acesso ao Espírito Santo é restrito. O transe (ou a possessão) é um traço marcante das religiões de origem africana, mas foi incorporado ao universo simbólico pentecostal, o que explica, por exemplo, a perseguição e os ataques constantes dos pastores pentecostais à umbanda e ao candomblé, já que estes são percebidos como concorrentes no circuito das trocas simbólicas, pois oferecem o mesmo tipo de experiência catártica com o divino. Aliás, é justamente deste contato divino que se originam as curas milagrosas promovidas em seus cultos, mas voltaremos a isso.

O pentecostalismo nasce, portanto, com marcantes traços de classe, ou seja, nasce na periferia de Los Angeles, entre imigrantes pobres, negros e brancos. No entanto, ao contrário do que se poderia esperar usualmente de uma religião, o pentecostalismo não se origina de um discurso conciliador que proponha a união entre as classes, a comunhão do pobre com o rico, mas nasce carregado de um discurso, no mínimo, dissidente. Veja-se uma das profecias declamadas nos cultos da Rua Azusa, berço desta religião dos pobres:

“[Diz o Senhor:] Virá o tempo em que o pobre dirá que nada tem para comer e o trabalho desaparecerá [...] Isso fará o pobre partir para esses lugares e invadir para ter comida. Isso fará o rico sair com sua arma e declarar guerra ao homem que trabalha [...] haverá sangue nas ruas como uma chuva que se despeja aos céus”.⁵⁴

Não poderia ser mais direta a caracterização de um cenário apocalíptico de acirramento da luta de classes (não necessariamente de forma organizada e superadora), com saques movidos pelo desespero dos famintos, causando medo nos ricos que decidem defender suas propriedades à mão armada, desencadeando uma guerra sangrenta contra os trabalhadores. O nascimento desta religião cristã entre os pobres dos EUA não representou um novo capítulo da luta de classes, nem veio para substituir os sindicatos classistas ou o partido revolucionário. Longe disso. Contudo, uma seita surgida em meio à pobreza não poderia se furtar da tentativa de elaboração do sofrimento de seus seguidores, marcados pela exploração e desigualdade da sociedade capitalista estadunidense. Como lembra Mike Davis:

⁵⁴ DAVIS, p. 212.

“Unidos em torno do batismo espiritual, da cura milagrosa, de pastores carismáticos e de uma crença pré-milenar numa iminente guerra mundial entre capital e trabalho, o pentecostalismo norte-americano primitivo, como observaram repetidas vezes os historiadores religiosos, nasceu como “democracia profética”, cujos públicos rural e urbano sobrepunham-se, respectivamente, aos do populismo e do IWW. Na verdade, como os agitadores do IWW, seus primeiros missionários na América Latina e na África ‘viviam muitas vezes em extrema pobreza, com pouco ou nenhum dinheiro, raramente sabendo onde passariam a noite ou como conseguiriam a refeição seguinte’. Também não deixaram nada a dever ao IWW em suas denúncias veementes das injustiças do capitalismo industrial e sua destruição inevitável”.⁵⁵

Não é por acaso que a onda mundial de conversões ao pentecostalismo desencadeada nas últimas duas décadas se caracterize por sua origem e difusão, como já dissemos, no meio das camadas mais pobres da população, nos bairros das periferias metropolitanas, a ponto de podermos afirmar, como Davis, que “a especificidade do pentecostalismo é tal que é a primeira grande religião mundial a ter crescido quase inteiramente no solo da favela urbana moderna”.⁵⁶ Ou seja, desde sua fundação, o pentecostalismo vem desenvolvendo formas rituais, discursivas e organizativas que surgem a partir das demandas específicas das classes pobres urbanas, o que, sem sombra de dúvida, o habilitou para se destacar como principal referência religiosa do processo histórico da produção ampliada de pauperização da atual classe trabalhadora precarizada, bem como de favelização das metrópoles dos países do terceiro mundo, como se essa “tecnologia de mediação entre o mundo material e o espiritual”(explicar) só pudesse ser aperfeiçoada por aqueles agentes missionários (pastores) que têm convivido diariamente com as desventuras e os sofrimentos dos setores populares durante todo o século XX e início do XXI.⁵⁷

A pentecostalização de parcelas cada vez maiores dos setores populares urbanos, sua já comprovada capacidade de mobilização de massas (e de arrecadação de recursos), bem como sua influência ideológica no cotidiano de milhões de brasileiros pobres (e de pobres em todo o continente) nos obriga a atentar para as causas deste fenômeno. Recusar-se a isso nos parece uma tremenda cegueira

⁵⁵ DAVIS, p. 215-6. A proximidade social da origem das primeiras seitas pentecostais levou alguns analistas, como Robert Mapes Anderson, a afirmar que “a intenção inconsciente [do pentecostalismo], como a dos outros movimentos milenaristas, era na verdade “revolucionária” [Visions of the disinherited: the making of American pentecostalism].

⁵⁶ Idem, ibidem.

⁵⁷ No Brasil, as primeiras igrejas pentecostais são inauguradas por imigrantes europeus, mas vindos dos EUA. Em 1910, o italiano Luigi Francescon inaugurou a primeira Congregação Cristã do Brasil, em Recife; e em 1911, os suecos Daniel Berger e Gunnar Virgen fundaram a primeira Assembléia de Deus, hoje a mais massiva das igrejas pentecostais, em Belém do Pará. Cf. REGINA NOVAES, p. 44. Contudo, Davis menciona que a primeira congregação pentecostal brasileira teria nascido em São Paulo, num bairro operário de imigrantes italianos, e teria sido fundada por um ex-anarquista, que “trocou Malatesta pelo Espírito Santo”, após viver um período em Chicago. Além disso, na “África do Sul e na Rodésia, o pentecostalismo criou suas primeiras cabeças-de-ponte nos complexos mineiros e nos bairros pobres, onde, segundo Jean Comaroff, ‘parecia harmonizar-se com as noções autóctones de forças espirituais pragmáticas e compensar a despersonalização e a impotência da vivência da mão-de-obra urbana’. Cf. DAVIS, p. 216.

política. Se justamente o setor da sociedade – a classe trabalhadora – em que a esquerda historicamente aposta suas fichas como *sujeito histórico da transformação* é aquele que mais se sente atraído e vê sentido nas práticas e no discurso das igrejas pentecostais, então não nos parece possível pensar numa retomada do trabalho de base e de organização popular, preferencialmente nos bairros periféricos, sem buscar compreender as virtudes e as fraquezas dos “métodos de trabalho de base” levados à cabo por essas igrejas cotidianamente⁵⁸. Nas próximas páginas, tentaremos uma primeira aproximação do fenômeno. Mas, antes de recorrermos a alguns estudos de pesquisadores atentos à onda pentecostal, gostaria de narrar três breves, porém intensas, experiências e diálogos que vivi há mais ou menos dois anos e que me despertaram para alguns aspectos do pentecostalismo que não me pareciam ainda tão evidentes na época, ainda que eu já tivesse a dimensão da massividade deste fenômeno e do poder econômico e político de algumas destas igrejas em nosso país. Como sempre, há uma distância fundamental entre conhecer estatísticas e viver de perto um fenômeno social, no corpo e na alma.

* * * *

Faz uns três anos, mais ou menos, eu conversava numa mesa de boteco com uma amiga chamada Iracema. Apesar de não ser militante, ela possuía alguma proximidade com movimentos de sem teto do centro de São Paulo, e também já havia participado de algumas de nossas atividades no MTST, ajudando a organizar projeções de filmes nas ocupações. Enquanto compartilhávamos experiências que havíamos tido com projeções de filmes em bairros da periferia e ocupações de sem teto, o assunto pareceu tomar forma, e quando juntos chegávamos à conclusão de que nós, nos movimentos populares, talvez devêssemos investir mais nesse tipo de atividade, como projetar filmes em telões, bem como organizar outros tipos de apresentações, como peças de teatro e saraus, o rosto de Iracema foi tomado por uma

⁵⁸ Esse desencontro histórico entre a militância de esquerda e suas bases populares não é um fato isolado na esquerda brasileira, mas parece ser comum a todos os países que vivem momentos de descenso ou refluxo das lutas de massas. Ao contrário, hoje em dia são exceções os países que vivem um período de acirramento da luta de classes e até de confrontos diretos entre o povo e a elite, como a Bolívia e a Venezuela. Da mesma maneira, o fato de que o pentecostalismo na América Latina esteja, cada vez mais, ocupando os espaços que supostamente deveriam estar sendo ocupados pela esquerda, também parece transcender os limites do continente e do próprio cristianismo. Mike Davis chama atenção para um fenômeno muito semelhante que vem acontecendo no Marrocos, onde “*todo ano um contingente de meio milhão de emigrantes rurais é absorvido pelas cidades apinhadas e onde metade da população tem menos de 25 anos, movimentos islamistas como o “Justiça e Bem-Estar”, fundado pelo xeque Abdessalam Yassin, tornaram-se o verdadeiro governo das favelas, organizando escolas noturnas, fornecendo apoio legal às vítimas de agressões do Estado, comprando remédios para os doentes, subsidiando peregrinações e pagando funerais. Como admitiu recentemente o primeiro-ministro Abderrahman Yussufi – líder socialista que já foi exilado pela monarquia – a Ignácio Ramonet: “Nós [a esquerda] nos aburguesamos. Isolamo-nos do povo. Precisamos reconquistar os bairros populares. Os islamistas seduziram o nosso eleitorado natural. Prometem-lhe o paraíso na Terra”. Por outro lado, um líder islamista disse a Ramonet: “Diante da negligência do Estado e em face da brutalidade da vida cotidiana, as pessoas descobrem, graças a nós, a solidariedade, a auto-ajuda, a fraternidade. Entendem que islamismo é humanismo”.* (DAVIS, p. 215, grifo nosso) *Estas palavras não poderiam sair, respectivamente, da boca de um dirigente petista auto-crítico e de um pastor neopentecostal?*

expressão engraçada, muito espontânea, como quem ao mesmo tempo vê “cair uma ficha” e concorda com o que ouviu.

“É verdade, é verdade!”, exclamou Iracema. “Faz pouco tempo, aconteceu uma coisa com a minha irmã que me fez pensar muito nisso”.

“Como assim? Aconteceu com a sua irmã? O quê?”, indaguei curioso.

“Um dia desses, eu cheguei na casa dela e ela tinha acabado de voltar da igreja, de um culto da [Igreja] Universal [do Reino de Deus]”, começou a me contar Iracema. “Ela chegou em casa numa van, trazida pelo pessoal da Igreja. Porque agora a Universal faz isso em vários bairros, eles compraram um monte de vans, e aí no domingo, um pouco antes do culto, eles percorrem o bairro chamando as pessoas na porta de casa e oferecendo carona até a Igreja. Imagina só”, exclamou Iracema, “os caras vão te buscar em casa!”

“Aí”, continuou ela, “eu falei: como é que é? Você tava na Universal? Ficou louca, mulher? Desde quando você é igrejeira? Você nunca foi de ir à missa, e agora... Que história é essa? Ainda mais na Universal, onde tem um monte de pastor espertalhão tirando dinheiro do povo, explorando a miséria do povo! Você tá louca?”

“Disse tudo isso pra ela”, continuou Iracema, “e ela ficava me olhando com cara de desprezo, fazendo ‘não’ com a cabeça, como se eu não tivesse entendendo nada. Aí, impaciente, ela me interrompeu, ríspida”, e Iracema mudou o tom de voz, que ficou agressivo, imitando a irmã.

“Escuta aqui!”, quase berrou pra que eu a escutasse. Escuta aqui, Iracema! É muito fácil você ficar aí me condenando, como se eu fosse trouxa. Mas, me diz uma coisa: que diabo eu vou ficar fazendo em casa no domingo? Aqui no bairro não tem um cinema, não tem um teatro, não tem nada pra fazer! Eu não agüento mais ver Faustão e Gugu na TV! O que é que eu vou fazer? Lá na Igreja, tem música, o pessoal canta, dança, descarrega mesmo. Eu encontro um monte de gente e, ainda por cima, tem alguém pra brincar com meu filho! Vou ficar em casa fazendo o quê?”

“Eu fiquei sem resposta”, disse Iracema. “O que eu podia dizer pra ela? Que não fosse pra Universal e ficasse em casa?... Também odeio TV no domingo, e, realmente, não tem nada pra fazer lá em Cidade Tiradentes”, me confessou com um tom resignado

Ao ouvir isso, também me “caíram fichas”. Eu nunca tinha ouvido alguém falar tão claramente que ia para um culto evangélico porque não tinha nenhuma opção de lazer no bairro. Ainda não havia atinado para o fato de que algumas igrejas vinham preenchendo a fome de diversão, de alimento da imaginação e do alívio do tédio e da monotonia presentes no cotidiano de um bairro pobre da periferia de uma grande metrópole. Os argumentos da irmã de Iracema eram mais do que legítimos e demonstravam com clareza que o que a movia ao culto dominical não era propriamente o desejo de buscar a fé na palavra de Deus e dos ensinamentos bíblicos transmitidos pelo pastor. O vínculo que ela disse estabelecer se baseava, sobretudo, no fato de que a Igreja era um lugar onde ela encontraria a tal “diversão”, cujo direito de acesso é vedado a um morador de Cidade Tiradentes, zona leste da capital paulistana, pois “aqui não tem teatro, não tem cinema, não tem nada”.

A julgar pelo que contou Iracema, o vínculo construído por sua irmã com a Igreja não era sólido. Baseava-se muito mais nessa espécie de “fome estética” que não encontra alimento a não ser no culto do domingo do que, propriamente, numa busca pelo encontro com Deus (ou no horror ao “satanás”). Tanto é

assim que, mais ou menos uns 3 meses depois dessa conversa, eu encontrei Iracema de novo, num sábado à tarde em outro boteco, e perguntei a ela como andava sua irmã evangélica.

“Vixe, a minha irmã?” E me respondeu mais ou menos aliviada, “minha irmã saiu da Igreja, brigou lá com uma mulher ligada ao pastor, coisa de ciúmes, não sei direito, o que sei é que ela não vai mais ao culto, ainda bem!”

Contudo, o alívio de Iracema não resolve o problema de sua irmã. A igreja também não resolveu, mas é evidente que o desejo da irmã de satisfazer sua necessidade de entretenimento, de fruição estética e de encontro com as pessoas continuará a existir, pedirá resposta e criará incômodo, caso não seja atendido. É um problema mais grave e mais comum do que costumamos supor.

* * *

Eu lembrava dessa história enquanto subia no ônibus, quase um ano depois, na periferia de Campinas, respondendo ao convite de uma companheira para ir a um culto evangélico pentecostal, num bairro popular. Ela iria até a Igreja, pois havia conseguido que o pastor a autorizasse a fazer uma pequena fala, no final do culto, a respeito de uma campanha feita por diversas organizações em torno da reivindicação de anulação do leilão de privatização da Companhia Vale do Rio Doce⁵⁹. Eu iria para ajudá-la a conversar com os fiéis e recolher assinaturas e votos para a campanha.

Sinceramente, pensei em não ir, pois não me sentia muito bem naquela noite de domingo. Estava tomado por uma angústia terrível, pois naquela manhã, em poucas horas, eu havia recebido duas notícias muito ruins. Quatro companheiros do movimento tinham sofrido um grave acidente de carro na noite anterior. O carro deu perda total, três companheiros sofreram fraturas e um deles, o mais atingido, sofreu traumatismo craniano e se encontrava na UTI em estado gravíssimo. Pouco tempo depois, tocava o telefone e me chegava a notícia de que um outro companheiro que a gente acreditava que, em breve, iria se tornar militante, havia sido assassinado na madrugada anterior. Ele havia se destacado muito na recente ocupação que havíamos feito e demonstrava vontade em assumir tarefas na organização. Mas ele se foi antes. Causas e autor desconhecidos. Tudo isso acontecera em São Paulo, e eu ali, em Campinas, sozinho em casa, pois as outras companheiras que moravam comigo estavam passando o fim de semana em São Paulo. Eu não tinha a quem recorrer. Sofria sozinho e pensava em ir imediatamente ao encontro dos companheiros na capital, mas o compromisso com a tarefa que eu havia assumido à noite, na ida à igreja, acabou me fazendo ficar. Ainda bem, eu veria depois.

Ao me sentar no ônibus a caminho da igreja, percebi que atrás de mim iam duas adolescentes, aparentemente de ótimo humor, cantando canções religiosas, certamente de alguma igreja pentecostal. Elas cantavam num volume que podia ser ouvido por todos os passageiros do ônibus, demonstrando uma desinibição incomum em meninas daquela idade, orgulhosas de seu dote artístico e, imagino eu, despertando a simpatia da maioria das pessoas que as ouviam, pois as meninas possuíam vozes realmente agradáveis. Aquilo me chamou a atenção, e me fez pensar que, hoje em dia, as igrejas são praticamente os únicos espaços de um bairro de periferia onde a juventude encontra atividades culturais regulares, como eu já havia aprendido com a irmã de Iracema. Conseqüentemente, é um dos únicos

⁵⁹ Esta campanha, um “plebiscito popular” não oficial, do qual participaram diversas organizações de esquerda, tinha por objetivo recolher “votos” no país inteiro para reforçar politicamente os processos em curso na justiça que tentam anular o leilão de privatização da Vale do Rio Doce, feito em 1997, durante o governo FHC e que possuem inúmeros indícios de fraude. Além deste tema, o plebiscito também continha perguntas a respeito da reformas da previdência, da dívida pública e da tarifa de luz.

lugares nestes bairros onde uma menina pode aprender a cantar ou um rapaz pode aprender um instrumento musical, o que não é pouco para esses jovens.

Desci do ônibus, próximo da igreja. Aquela viagem era como uma preparação, que havia me aguçado a curiosidade para o que eu estava por presenciar nas próximas horas. De longe, já se podia notar um primeiro traço marcante daquele templo, pois era uma construção que se destacava entre todas ao seu redor. O bairro do Campo Belo, onde se localizava a igreja, é um dos maiores bairros da periferia de Campinas. Fruto de uma ocupação massiva em meados dos anos 90, o lugar tem os traços marcantes dos bairros mais pobres da cidade, como aquele em que nós também morávamos. Não tem asfalto, a não ser em algumas das ruas principais por onde passa o ônibus, que há pouco tempo começou a entrar no bairro, depois de passeatas em frente ao órgão público responsável. Ainda não conta com água encanada, o que obriga os moradores a consumirem água de um caminhão-pipa que enche as caixas d'água do bairro de duas a três vezes por semana. Tratamento do esgoto, então, parece ainda um sonho distante. Por fim, a maior parte de suas humildes casas não são pintadas, por evidente falta de recursos, de modo que a cor predominante do bairro é a dos tijolos, comprados com muito suor. Esse cenário só é temperado por umas poucas casas pintadas e pela surpreendente quantidade de árvores plantadas nos quintalinhos do bairro, resquícios de resistência de uma população migrante, a maioria vinda do campo, que tenta manter algum vínculo orgânico com a terra no meio da favela.

Contudo, no meio daquele mar ocre, se destaca justamente a igreja para a qual eu me dirigia, qual uma ilha colorida. Nas paredes do humilde templo, predominava o azul celeste, mas ele era pintado também com outras cores vivas, em tons de amarelo, laranja, verde e vermelho. “Muita gente ajudou a pintar nossa igreja”, comentou comigo um dos fiéis, orgulhoso. A igreja exala um pouco de beleza num ambiente em que a beleza é escassa.

Chegamos à porta da igreja, junto com outros fiéis, pontualmente para o início do culto. Fomos recebidos pelo pastor Toledo, que nos deu as boas vindas e nos apresentou a algumas pessoas. Resolvemos nos sentar na última fileira, com a típica timidez de quem acaba de chegar a um lugar pela primeira vez e quer ser o mais discreto possível, mas isso violaria a primeira regra de uma comunidade evangélica, que é a de bem acolher os visitantes de primeira hora. Fomos então convidados por Lara, uma espécie de liderança da comunidade, fervorosa fiel, que nos levou até um banco de madeira onde coubemos todos, bem em frente ao palco de onde o pastor iria pregar em seguida. Lara nos apresentou ao povo, e fomos imediatamente saudados por todos os fiéis, num coro bem treinado, que dizia sabiamente: “Sejam bem vindos! Voltem sempre e tragam mais dez!”. Não pudemos conter os risos, num misto de gratidão e surpresa. Aquelas irmãs e irmãos pareciam ter consciência da importância da “massificação” de seu grupo.

Nos deparamos então com a primeira surpresa: ao contrário de uma missa, ou um culto tradicionais, onde as cadeiras estão dispostas em filas escolares, onde todos miram no palco a figura do pastor, havíamos sentado num banco de madeira comprido, daqueles em que cabem várias pessoas, que ficava de lado para o palco e de frente para outro banco idêntico, onde se sentaram outras pessoas. Completando o cenário, dezenas de cadeiras baratas de plástico branco formavam uma semi-arena, de maneira que as pessoas viam o pastor, mas também viam os outros fiéis, alterando, de alguma forma, o contato entre os espectadores, que não teriam olhos somente para o pastor, mas poderiam olhar uns para

os outros, compartilhando as sensações despertadas pelo ritual e, quem sabe, procurando em seu semelhante a inspiração para “louvar a Deus”.

A disposição espacial dos objetos num ambiente sempre demonstra algo. Há uma nítida diferença entre fazer com que as pessoas fiquem de costas umas para as outras, todas mirando o mesmo objeto, seja um pastor, um professor ou uma imagem, e o fato de que elas estejam numa posição em que sua atenção deve ser dividida entre aquele que está no palco, e os outros, semelhantes a mim, que também me miram com atenção. Esse fato me despertava para uma característica marcante da cerimônia, que eu iria descobrir: naquela igreja, o pastor não era a figura central do culto. Durante as duas horas que durou o culto, os três pastores que dividiam o trabalho de conduzi-lo não falaram mais do que trinta minutos, contados no relógio. A Bíblia, a palavra sagrada, imaginem, não foi lida por mais de dez minutos. Os pastores se limitaram a ler um versículo de João, e nada mais.

Aquilo foi surpreendente. A centralidade do ritual parecia estar nas próprias pessoas, nos fiéis que “seguiram” seu pastor, que era quase um coadjuvante. Como? Fazendo com que elas se apresentassem umas para as outras, ou, no vocabulário delas, que “louvassem a Deus”.

Para este grupo, “louvar a Deus” é fazer arte. Sobretudo música. Primeiro, um grupo de senhoras entre 40 e 50 e poucos anos, cantando um ritmo próximo ao popular “pagode”. Depois, um grupo de adolescentes que cantavam e dançavam uma coreografia bem simples, mas cuidadosamente ensaiada. Foram seguidas por outro grupo de meninas, essas mais jovens, que também apresentaram uma música coreografada, que era seguida por muitos, com direito a adereços improvisados com pedaços de tecido rosa amarrados aos delicados bracinhos. Entre uma e outra apresentação, éramos contemplados com solos e duos de adolescentes afinadíssimas, muito parecidas com aquelas que eu havia visto, há pouco, no ônibus. As moças, absolutamente seguras de si, arrancavam muitas palmas e louvores da platéia, dando a impressão de serem muito respeitadas na comunidade graças aos seus dotes musicais. Todas estas apresentações eram acompanhadas de uma pequena banda instalada no lado esquerdo da igreja, bem em frente ao palco onde estavam os pastores, a essa altura, também ouvintes do espetáculo da comunidade. Depois de alguns minutos, era impossível estar presente naquela cerimônia sem se contagiar com a alegria esfuziante do ambiente. Não era preciso ser um “fiel” para participar da comunhão da comunidade.

A verdade é que depois das duas horas mais animadas que eu havia vivido nas últimas semanas, senti um certo alívio da angústia que me incomodava durante todo aquele domingo em vista das péssimas notícias vindas de São Paulo. Os problemas continuavam lá: um companheiro morto, o outro entre a vida e a morte. Nada havia mudado, mas eu como que me sentia mais leve, ou mais forte. Algo naquele culto me fizera bem. Não cantei as músicas, pois não as conhecia. No máximo, cantarolei alguns refrões. Mas aquelas 50 ou 60 pessoas cantando juntas durante quase duas horas causavam, de fato, algum tipo de efeito terapêutico, que eu só experimentara, até então, em festas memoráveis ou em grandes assembleias e lutas massivas que fizemos no MTST. Terminado o culto, o pastor Toledo veio até nós, para nos cumprimentar e perguntar o que havíamos achado. Fui sincero: contei-lhe sobre o que havia se passado com meus companheiros, como me sentia mal aquele dia e como o culto me havia feito bem, como me aliviara um pouco o sofrimento. O pastor sorriu. Não me disse nada durante alguns segundos, apenas me

fitava com um ar paternal. Antes de se despedir, perguntou: “Então, você volta?”. E respondi, não tão seguro: “Espero que sim”.

Enquanto esperava o ônibus de volta para casa, fiquei pensando se a gente não poderia chamar aquilo de um **sarau (religioso)**. Ou ainda, uma **feira** organizada pela comunidade da igreja? Imagine-se a quantidade de horas que todas aquelas pessoas que se apresentaram tiveram de ensaiar, de trabalhar juntas, dividir tarefas, para que a **feira** no domingo fosse bonita e “estivesse digna do Senhor”. Num bairro onde as únicas alternativas de lazer no fim de semana são a TV e os botecos – estes somente para os homens -, poucas coisas parecem tão interessantes quanto juntar-se a outras dezenas de “irmãos” para cantar, dançar e celebrar a bênção da vida, da comunidade e da nossa comunhão com Deus.⁶⁰ Não voltei mais àquela igreja, mas a experiência continua pulsando dentro de mim.

* * * *

Pouco tempo depois, eu conversava com uma companheira, chamada Maria, também militante do MTST há alguns anos, e lhe contava sobre a experiência que tivera naquele culto do Campo Belo. Esta companheira militava no movimento há um pouco mais de tempo do que eu e, apesar de muitas idas e vindas, nos últimos tempos parecia ter resolvido se dedicar de verdade às tarefas que lhe eram indicadas, tanto é que foi uma das poucas que toparam mudar de cidade e ir viver em Campinas – assim como eu – a fim de construir o movimento por lá, mesmo que isso significasse ter de se afastar de duas de suas três filhas, que permaneceram em São Paulo com o pai.

Notando um certo tom de empolgação na minha narrativa sobre o animadíssimo culto, Maria pareceu ter adquirido confiança para abordar um tema que não é dos mais fáceis nos círculos da militância socialista.

“Muito interessante isso que você tá contando... Parece que você gostou mesmo do culto...”. Ela falava sem pressa, como se estivesse sondando a minha reação.

“É, foi uma experiência muito forte, muito bonita. Eu não esperava sentir isso, não”, respondi sinceramente.

“É, eu imagino”, e Maria continuou, aparentemente mais segura de si. “Posso te contar uma coisa, mas você não sai por aí espalhando pros outros companheiros?”

“Claro, Maria! O que é?”. Foi um “o que é?” meio retórico, porque eu já pressentia o que viria.

⁶⁰ É importante lembrar que o universo das igrejas evangélicas pentecostais, apesar de terem traços comuns, é muito diversificado. Certamente, os “métodos” utilizados na condução de cultos varia muito de igreja para igreja, e até de pastor para pastor. Nos referimos aqui à “Assembléia de Deus – Vida Nova”, uma das várias cisões surgidas no interior da “Assembléia de Deus”. Cada um daqueles grupos que se apresentou (o de senhoras, de adolescentes, de crianças etc.) precisou, certamente, se encontrar inúmeras vezes para escolher as músicas, ensaiar e aperfeiçoar a sua maneira de “louvar a Deus”. Ao longo do tempo, a se manter tal dinâmica, uma “comunidade organizada” vai se formando em torno da igreja, consolidando diversos grupos de afinidade internos, que encontram nos espaços dos ensaios e do culto, momentos privilegiados para “trocas simbólicas” (Bourdieu) entre si próprios e com os fiéis que freqüentam o culto de domingo (para não falar da importância que estes grupos assumem como elementos centrais na formação da “mística” desta comunidade). A partir de um determinado momento, é evidente que a “organicidade” destes grupos passa a funcionar eficientemente, como uma ferramenta, e esta “organicidade” pode então ser utilizada para outros fins que não somente o de ensaiar para se apresentar no culto. Numa organização política com finalidades mais amplas do que a promoção de rituais, essa ferramenta organizada a partir da produção estética poderia ter função estratégica.

“Olha, faz tempo que eu tô lutando no movimento, você sabe. No começo, eu não levava muito a sério, mas de uns tempos pra cá eu entendi a importância disso que a gente tá fazendo, organizar o povo, lutar pelos nossos direito, e um dia, quem sabe, mudar essa sociedade tão injusta. Só que, mesmo lutando no movimento...”, e ela titubeou por uns segundos, “mesmo assim, tem uma coisa que eu não deixo de fazer...”

“Qual?”, perguntei.

“Eu não consigo parar de ir a uma igreja que tem lá perto de casa, que chama ‘Avivamento da fé’”. Maria falou a frase como quem tira um peso dos ombros, e continuou: “Eu sei que não é por aí que a gente vai mudar as coisas, eu sei, tô convencida disso. Só que tem uma coisa que eu adoro fazer, adoro de verdade, que é cantar. Então, de vez em quando, mais quando eu não tô muito legal, aí eu vou lá na igreja e canto, canto sem parar, por duas horas, e lá a igreja tá sempre bombando, tem centenas de pessoas. Aí eu canto, canto, canto e saio de lá tão de bem, tão aliviada. Não posso deixar de fazer isso! Você entende?”

“Claro! Como não?”. Então, comovido, disse a Maria que eu achava que ela não deveria sentir vergonha de freqüentar a igreja. Lembrei de quantos companheiros que a gente conhecia, que eram militantes e vieram da igreja, católica ou evangélica. Ela concordou aliviada. E que era bem possível juntar a luta e a fé, desde que a gente não esquecesse que a fé, sem luta, não muda as coisas. Mas eu mesmo não teria entendido direito essa necessidade dela se não tivesse vivido aquela experiência do culto recentemente. Então, já estabelecida a cumplicidade entre nós dois, Maria soltou uma pergunta simples, quase óbvia, que me martela a cabeça até hoje:

“Sabe o que eu não entendo, Marco?”

“O quê, Maria?”

“Porque é que a gente não faz um lugar assim, do movimento, nosso, onde a gente possa ir pra cantar juntos e esquecer um pouquinho dos problemas do dia a dia?”

Acho que essa tese é uma tentativa de elaborar e dar alguma resposta à pergunta da Maria. Que não é só da Maria. É de todos nós, que sonhamos com a revolução.

* * * *

Penso que estas três breves narrativas nos chamam a atenção para alguns dos principais aspectos que ajudam a compreender a popularidade das igrejas pentecostais, ao mesmo tempo em que também nos sugerem elementos para o debate a respeito da necessidade de se repensar os métodos de trabalho de base das organizações de esquerda.

Em primeiro lugar, poderíamos ressaltar a carência de lazer e divertimento nos bairros periféricos, bem como o desejo de fruição estética, que todos nós temos. Lembremos que a irmã de Iracema procurou a igreja simplesmente porque “não tinha nada pra fazer no bairro no fim de semana”, que Maria ia à igreja “porque adorava cantar” e que o culto que presenciei nada mais era do que uma grande festa musical onde os fiéis é que eram os “artistas”. O povo que vive na periferia tem pouquíssimas opções de lazer. No

bairro não há nada, ou há muito pouco. A maior parte da população de uma cidade como São Paulo não tem acesso às incontáveis “opções culturais” que a cidade oferece a quem pode pagar. Teatros, cinemas, espetáculos musicais, museus, “baladas”. A maioria absoluta localizada nas regiões nobres da cidade, longe da periferia. Os deslocamentos são grandes e custosos. Um teatro não sai por menos de 20 ou 30 reais. Um cinema? 15 reais, ou mais. Impossível pagar por um programa como esse, tão corriqueiro para as classes média e alta. O cinema, por exemplo, passou por um processo nítido de elitização, pois até vinte anos atrás era um divertimento popular, as salas viviam cheias, com ingressos baratos e acessíveis a uma família de trabalhadores. Hoje em dia, salas menores, ingressos caríssimos. Lugar para privilegiados. Resta ao pobre ver filmes na televisão, ou no DVD: 100 reais o aparelho, 3 reais o filme pirateado num camelô. Mas a vontade de se encantar com a magia do cinema continua lá.

A beleza parece ser mesmo uma necessidade humana tão importante quanto a comida. No entanto, numa sociedade como a nossa, em que o lazer se tornou uma das mais importantes fontes de lucro da economia, o acesso aos bens culturais, às obras de arte, ao direito sagrado de fruição estética, é cada vez mais vedado aos cidadãos de baixa renda, que não podem “consumir” as ofertas da indústria cultural. Por isso, fazer com que o espaço do culto seja uma “experiência estética”, onde se possa cantar, dançar, se divertir com os “irmãos”, é fundamental para as igrejas pentecostais, pois responde a necessidades profundas de nosso povo. Necessidades que deveriam ser preenchidas por farto financiamento público para o lazer e para a produção artística. Contudo, sabemos onde se aplica a maior parte do dinheiro estatal: nos espaços freqüentados por aqueles que já poderiam pagar para se divertir. Evidentemente, uma instituição que se responsabilize por organizar espaços de lazer e de experiência estética para as classes populares, há de atrair muita gente e de conquistar o respeito de todos. Isto fazem os pentecostais.

Mas o desejo de fruição estética não é único atrativo destas imensas festas populares que são os cultos pentecostais. Do mesmo modo que Maria se sentia bem depois de cantar por duas horas e que eu mesmo me senti melhor depois de assistir ao culto, como acabei de contar, nosso povo cada vez mais vê no espaço do culto uma forma poderosa de terapia popular, terapia para o espírito e para o corpo (se é que se pode separar ambos). Uma possibilidade de curar seus males, suas doenças, já que o sistema de saúde público está longe de oferecer soluções para as classes populares, os médicos não nos dão atenção e os remédios são caros.

Basta pensarmos por um momento nas condições de vida da maioria de nosso povo, na precariedade da vida das famílias de baixa renda numa sociedade periférica pós-neoliberal como a nossa:

total insegurança quanto ao futuro, já que emprego fixo é escasso e se vive, sobretudo, de bicos, tão incertos como a chuva ou o sol. Quando há salário, não basta para atender as necessidades da família. A dificuldade de conseguir emprego nos faz suportar as maiores humilhações dos patrões e isso custa caro para nossa auto-estima. A cidade é grande e o tráfego de automóveis é intenso, ainda por cima, mora-se longe do emprego: duas horas para ir, duas para voltar, num ônibus lotado, sentindo-se como gado encurralado, a vida desperdiçada nos engarrafamentos, a dignidade negada. Para quem vive de aluguel, o desemprego pode significar ser despejado por falta de pagamento. A violência tomou conta dos bairros pobres: a polícia trata a todos os pobres como suspeitos, e as constantes invasões policiais para combater traficantes não poupa nenhum morador do risco de ser espancado, ou mesmo morto por uma “bala perdida”. Em muitas favelas e áreas de risco, uma simples tempestade pode desencadear uma tragédia: a perda dos poucos pertences, ou mesmo da própria casinha. A TV nos vende o tempo inteiro a idéia de que é preciso consumir para ser alguém, a novela nos faz sonhar com mansões, quando vivemos em barracos, nossos filhos são seduzidos pelas ofertas da mercadoria, e se não podemos atendê-los, se sentem mal, acham que não são amados. Etc. etc. etc. A lista pode ser interminável.

Tais condições, cada vez menos suportáveis para a maioria da população, têm sido reveladas por sintomas sociais novos, mais e mais recorrentes nos hospitais públicos, e que alguns profissionais vêm classificando sob o conceito de “sintoma difuso”:

“Alguns profissionais comentam que de cada dez pacientes, seis apresentam o sofrimento difuso. Certamente não é uma queixa nova, mas algo que está crescendo no país. Uma queixa sobre dores de cabeça, dores em outros locais do corpo, medo, ansiedade – sintomas para os quais o sistema de saúde não tem nem tempo nem recursos para tratar. O resultado é a medicalização do problema. Na Argentina, a dra. Sylvia Bermann constata que mais de 50% dos medicamentos indicados são psicofármacos, e alguns especialistas calculam que a porcentagem é mais alta no Brasil – para tratar o que as classes altas e médias chamam de ansiedade ou estresse, e as classes populares de ‘nervos’.”⁶¹

“Sofrimento difuso” é tão somente um termo encontrado para exprimir o que os médicos não sabem do que se trata. E como poderiam saber? Se devido à superlotação dos hospitais públicos e à falta de profissionais para atender a todos, uma consulta médica não pode durar mais do que 5 minutos? (claro, depois que o sujeito já ficou mais de 2 horas esperando na fila) Como descobrir as causas por trás desses

⁶¹ VINCENT VALLA. “O que a saúde tem a ver com a religião” IN: *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2001. (p. 117)

sintomas “indefinidos” sem longas conversas com os pacientes, sem poder conhecer sua vida, seus problemas, suas angústias, sem ter profissionais qualificados para essa função, muito mais psicológica do que propriamente médica? Para não dizer que a maior parte dos médicos vêm das classes mais abastadas e não conhecem, de fato, as condições de vida das classes populares, não conhece seus hábitos, não compartilha seu universo simbólico. Como há de entendê-lo para ajudar a curá-lo? Pode-se curar o paciente de males da alma sem entendê-lo? Receitar uns comprimidos “tarja preta” não resolve, todos sabem.

Muito se tem falado sobre a relação entre o chamado “stress” da vida cotidiana nas cidades e o surgimento de inúmeras doenças, a ponto de haver já uma espécie de senso comum médico de que grande parte das enfermidades tem origens psicossomáticas. Ora, qual então a carga de stress de uma vida “normal” de um cidadão pobre, habitante da periferia de uma grande metrópole do terceiro mundo? Como ele poderia se tratar? No fundo, sua cura demandaria uma mudança radical em suas precárias condições de vida, mas isso não está no horizonte. Psicólogos e psicanalistas? Custam caro, muito caro. E pior, falam uma língua estranha. As igrejas pentecostais têm se tornado verdadeiros consultórios de saúde física e mental, sobretudo para as mulheres, que são suas maiores freqüentadoras:

“(...) muitas histórias de maus-tratos, pressão psicológica, alcoolismo, infidelidade dos parceiros foram relatadas pelas fiéis. Diante das esparsas opções de lazer, da total carência de assistência social, psicológica ou médica, mulheres com quadros depressivos e enfrentando sérios problemas familiares encontram nos cultos pentecostais e nos “gabinetes pastorais” a possibilidade de falar de seus problemas, aprender estratégias de enfrentamento das dificuldades econômicas e afetivas, além, é claro, de usufruir o caráter terapêutico do ato de dançar, cantar, bater palmas, gritar e pular”.⁶²

O culto pentecostal instaura um espaço terapêutico reproduzindo técnicas populares ancestrais relacionadas às atividades que possibilitem uma experiência catártica. Por isso, a importância do canto, das palmas, das danças, dos gritos, da glossalalia, do “descarrego”. Como vimos, o pentecostalismo tem origens nas religiões africanas, nas quais a experiência do *transe* ou da *possessão* são fundamentais para a manutenção do equilíbrio da comunidade e dos indivíduos que dela comungam. Franz Fanon, em *Os condenados da terra*, desenvolve uma interessante teoria a respeito da função da dança e da possessão

⁶² MARIA MACHADO. “Olhando as mulheres pentecostais no espelho” IN: *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2001. (p. 81)

nas sociedades colonizadas, que igualmente serve para entender o universo de precarização da vida nas favelas contemporâneas do terceiro mundo:

“Em outro plano veremos a afetividade do colonizado esgotar-se em danças mais ou menos extáticas. Por isso é que um estudo do mundo colonial deve obrigatoriamente aplicar-se à compreensão do fenômeno da dança e da possessão. *A relaxação do colonizado consiste precisamente nessa orgia muscular, no qual o curso da agressividade mais aguda, a violência mais imediata são canalizadas, transformadas, escamoteadas.* O círculo da dança é um círculo permissivo. Protege e autoriza. (...) *expõe-se desde logo o esforço grandioso de uma coletividade para se exorcizar, para se libertar, para se exprimir.* Tudo é permitido... no círculo. (...) Tudo é permitido porque, na realidade, só se reúnem para deixar que a libido acumulada e a agressividade reprimida extravasem vulcanicamente. (...) Mais um passo e caímos em plena possessão. (...) Essas pulverizações da personalidade, esses desdobramentos, essas dissoluções exercem uma função econômica primordial na estabilidade do mundo colonizado. *Na ida, os homens e as mulheres estavam impacientes, indóceis, “irritados”. Na volta, é a calma que retorna à aldeia, a paz, a imobilidade*”⁶³.

A dança e a possessão, portanto, possuem a função de amainar as tensões, apaziguar as angústias e garantir a reprodução da ordem das coisas. No ritual catártico, a tensão acumulada no tecido muscular, reflexo do sofrimento do espírito, pode ser dissolvida, restabelecendo o equilíbrio da mente, relaxando a musculatura. Por um lado, é remédio da alma, pois nos faz suportar o sofrimento do dia de amanhã; por outro, é veneno, pois serve para esfriar o sentimento de revolta. No entanto, é justamente nessa ambigüidade em que se tem de navegar⁶⁴. Esta tensão derivada da opressão cotidiana, quando não é canalizada em rituais com alta carga emotiva pode se dirigir para a agressividade contra o vizinho, contra a esposa e os filhos; pode se verter em alcoolismo ou drogadição; pode gerar surtos psicóticos ou depressivos, ou quaisquer outras reações defensivas e regressivas. Não é por acaso que o culto pentecostal, de função catártica, tem se tornado tão popular entre o povo pobre da periferia, cuja carga de tensão no dia a dia já ultrapassou, há muito, os limites humanamente toleráveis⁶⁵.

Além disso, no próprio espaço do culto, há ainda um momento todo espacial reservado à escuta dos fiéis, os “testemunhos”, que são:

⁶³ Franz FANON. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro, *Civilização Brasileira*, 1979. (p. 42-3).

⁶⁴ Outras classes e grupos sociais também possuem suas próprias formas de rituais catárticos. Pensemos nos estádios de futebol (e nas brigas entre torcidas), nos shows de rock ou hip-hop, nos bailes funk, nas “raves”. O que são eles senão formas de descarregar as tensões cotidianas e de obter prazer físico e psíquico?

⁶⁵ Em sua vivência do processo de libertação da Argélia, como membro da FLN, Fanon acreditava que a violência da luta armada contra o colonizador francês possuía também propriedades terapêuticas, na medida em que o colonizado encontrava aí um meio de canalizar a mesma tensão que ele descarregava nos rituais religiosos. Agora, no entanto, não mais em chave adaptativa, senão como produtor de sua própria liberação, através da expulsão dos colonizadores. “Ao nível dos indivíduos, a violência desintoxica. Desembaraça o colonizado de seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas. Torna-o intrépido, reabilita-o a seus próprios olhos. Mesmo que a luta armada seja simbólica, e mesmo que seja desmobilizado por uma descolonização rápida, o povo tem tempo de se convencer de que a libertação foi o assunto de todos e de cada um, o líder não tem mérito especial. A violência ergue o povo à altura do líder”. FANON, p. 74.

“(...) muito importantes em seus cultos. Através dele os fiéis dão publicamente a conhecer os problemas e as soluções encontradas para questões pessoais e familiares, de ordem financeira, afetiva, de saúde”.⁶⁶

Os testemunhos servem então para que os fiéis compartilhem entre si os sofrimentos dos quais padecem – que são muito parecidos -, a forma pelo qual foram ou estão sendo superados, e de que maneira a igreja ou o pastor, os mediadores da relação com Deus, ajudaram a resolver tais problemas e reorganizar a vida do crente. O testemunho também serve como um ritual de passagem, na medida em que se estabelece um “antes” e um “depois”, sempre relacionado ao encontro com a igreja ou com alguma medida tomada pela pessoa aconselhada pelo pastor. Quando expomos essa “passagem” em público, estamos reafirmando que é o grupo, ou a comunidade, é quem dá o sentido da nossa mudança, de uma melhoria na vida. Eu sou melhor porque o grupo assim o reconhece. Por isso tudo, trata-se de um mecanismo profundo de construção de identidade coletiva, na medida em que ao compartilhar nossos problemas, nossas angústias, geramos identificação naqueles que nos ouvem, suscitamos a solidariedade do coletivo, servimos de exemplo para outros que passam pelos mesmos problemas e reafirmamos, entre todos, a certeza de estarmos no caminho certo, na igreja certa.

Aliás, esse é outro fator importante para entendermos o sucesso do pentecostalismo: ele *institui (ou reinstitui) comunidades nos bairros populares*. Ser capaz de fazer isso hoje em dia é ser capaz de uma façanha. As periferias urbanas assistiram ao esgarçamento de grande parte das redes de solidariedade entre vizinhos, algo comum há 20 ou 30 anos atrás. Como já foi dito, as condições do mercado de trabalho e a violência que tomou conta de muitos bairros (originada, sobretudo, pela polícia) vêm minando as possibilidades de manutenção de tais redes, a ponto de ser muito comum que moradores da mesma rua há anos não se conheçam mais.⁶⁷ Fazer parte de um grupo, ou de uma comunidade, é também uma demanda profunda de todos, sobretudo para as classes populares. Além do suporte psicológico que a comunidade provê, ela também possui uma função econômica. Se eu passo a fazer parte de uma comunidade, crio redes de contatos e tenho mais chance de conseguir um emprego, por exemplo, pois conheço alguém que me indica para uma serviço, pois confia no “irmão de fé”. Ou ainda, sou ajudado por

⁶⁶ REGINA NOVAES, p. 43.

⁶⁷ Certa vez, conversava com uma companheira no interior de um acampamento nosso, do MTST, no final da primeira semana de ocupação, e perguntei a ela o que ela mais havia gostado naquela experiência até então. Ela me respondeu: “Sabe... O que eu mais gostei até agora é que aqui eu conheci um monte de gente nova, inclusive uma meia dúzia de vizinhos que moram na mesma rua em que eu moro há 10 anos, e a gente não se conhecia até hoje. Aí, caímos no mesmo grupo aqui no acampamento e na fogueira que fizemos de noite, pra conversar sem passar frio, a gente descobriu que mora na mesma rua”. Essa experiência é recorrente em ocupações na periferia, a julgar relatos idênticos de outros companheiros.

iniciativas assistenciais organizadas pela minha igreja. Em suma, fazer parte de uma comunidade pode representar igualmente uma “conquista econômica” para mim e para minha família.

Deste modo, a combinação do suporte psíquico (e econômico) da *comunidade*, aliado às propriedades catárticas do culto festivo e à criação e manutenção de espaços de escuta, seja nos “gabinetes pastorais”, seja nos programas de rádio e TV, seja no testemunho, age como um poderoso método de cura, física e psicológica, apropriado às demandas, hábitos e universo simbólico dos setores populares.

Como já disse há muito o velho Alfredo Moffatt, psicoterapeuta popular:

“El pueblo tuvo siempre su propia respuesta para resolver los problemas de perturbación mental, especialmente en el nivel que nosotros, los profesionales de burguesía, llamaríamos “neurótico”. Las Hermandades, los manosantas, los curanderos, han sido los psicoanalistas criollos desde hace mucho y, en algunos casos, han llegado a tener una técnica terapéutica de primer nivel. Que la inmensa mayoría de nuestro pueblo deba recurrir a psicoterapias no-científicas (léase “no-burguesas”) se debe no sólo a que no puede acceder a los honorarios de los profesionales de la salud mental, sino fundamentalmente, a que este profesional cura desde la visión del mundo de su clase y todas sus pautas (de entrevista, de proyectos de vida, etc.) no coinciden con las pautas que organizan la realidad para nuestro pueblo, e incurre en un etnocentrismo que a veces él mismo no percibe”⁶⁸.

Na realidade, um dos grandes segredos do sucesso e da popularidade dos pentecostais é que seus dirigentes e suas igrejas *agem como psicoterapeutas populares massivos*. Lugares e pessoas a quem o povo recorre na esperança de que alguém o escute, o acolha, lhe dê forças para não desistir, e o ajude a traçar estratégias para superar as intermináveis dificuldades cotidianas. As igrejas pentecostais são

⁶⁸ MOFFATT, p. 113. Para qualquer um que não seja ligado a alguma destas igrejas, causa indignação o fato de que elas se enriqueçam incrivelmente graças aos dízimos arrecadados entre os fiéis, geralmente pobres. Mas, antes de denunciar os dirigentes destas igrejas simplesmente como agentes beneficiados pela exploração econômica de uma suposta ingenuidade e ignorância de seus pobres fiéis, talvez devêssemos considerar que para muitas destas pessoas, o dinheiro doado pode aparecer como uma justa e legítima retribuição a uma instituição (ou a um pastor) que lhe concedeu uma dádiva, que, de um jeito ou de outro, melhorou algum aspecto de sua vida sofrida. Lembremos que Alfredo Moffatt, na *Psicoterapia do oprimido* (e na entrevista a nós concedida), classifica as religiões, não à toa, como “terapias populares”, pela sua eficiência em responder (ainda que de maneira não emancipatória) às angústias típicas das classes populares. Em suma, talvez o “dízimo” apareça para o fiel pentecostal como um preço justo a se pagar pelos “serviços prestados” pelo pastor, da mesma forma que a um cidadão das classes mais abastadas não parece absurdo pagar a bagatela de R\$ 300 (ou mais) por uma única sessão de psicanálise. Evidentemente, não pretendemos sustentar que não haja diferença entre um pastor da Assembléia de Deus (que espertamente sabe que o poder que os fiéis lhe atribuem pode enriquecê-lo!) e um psicanalista laciano ou freudiano (mesmo que alguns deles também enriqueçam com o exercício de seu talento). Tentamos, simplesmente, não nos deixar cegar por preconceitos que nos impeçam de entender este que é um dos fenômenos sociais mais importantes das última décadas, sobretudo se encarado do ponto de vista da multidão de fiéis pentecostais que não pára de crescer.

enormes hospitais da alma do povo, e seus métodos de “trabalho de base” estão fundados sobre a demanda popular por espaços e experiências terapêuticas. Viver está muito, muito difícil. E os lugares mais acessíveis ao povo, do ponto de vista econômico e cultural, são estas igrejas. Isso, no entanto, tem profundas conseqüências políticas.

Que fique bem claro, contudo, que o reconhecimento da eficiência dos métodos pentecostais não significa estar de acordo com eles. É evidente que tais métodos não possuem objetivos emancipatórios. Servem, no máximo, para aliviar o sofrimento, nunca para acabar com suas causas (a desigualdade, a exploração de uma classe sobre as outras etc.). Como também afirma Moffatt:

“as ‘psicoterapias populares’ também estão cheias de aspectos regressivos. Por exemplo: em geral, há um endeusamento das figuras que ‘curam’, seja o ‘mão-santa’, o curandeiro ou o pastor; funcionam mais como uma terapia de apoio, sem resolver o que está acontecendo, no fundo, com o ‘irmão-paciente’ e passam rapidamente um verniz de esperança; em suma, trata-se quase sempre de uma transformação no nível pessoal, meramente adaptativa ao sistema, mas nunca é uma situação de tomada de consciência de sua situação de classe e da origem real dos problemas, que são as brutais condições de vida”.⁶⁹

Porém, é evidente que a eficiência do “trabalho de base” dos pentecostais têm servido, no caso de grandes igrejas (como a Universal e a Assembléia de Deus), aos ambiciosos interesses políticos e econômicos de seus dirigentes, pois ao oferecer “terapias populares” massivas, conquistam a gratidão e o respeito do povo, se tornam referência na vida de milhões de pessoas. Graças a isso, recebem em troca vultuosos recursos financeiros na forma de “dízimos” e podem, a partir dessa base material, expandir seus domínios econômicos e políticos. O caso de Edir Macedo é notório: sua Igreja Universal do Reino de Deus já é hoje um grande império econômico, mediático e político. A IURD possui centenas de rádios em todo o país e é a dona da segunda maior rede de televisão do país, a Record (que já ameaça a liderança da poderosa Rede Globo). Seu poder se baseia nos mais de 3500 templos que já construiu no Brasil e em outros 40 países ao redor do mundo⁷⁰. São incontáveis o número de parlamentares e governantes

⁶⁹ Alfredo MOFFATT, em entrevista feita por Marco Fernandes, Silvia Adoue e Lizandra Guedes, para a **REVISTA SEM TERRA**, n. 39, maio/junho 2007.

⁷⁰ Aliás, diga-se de passagem, a expansão da Igreja Universal do Reino de Deus por todo o território argentino é notável. Existem inúmeras igrejas na periferia de Buenos Aires, mas também em importantes pontos do centro da cidade, bem como nas principais cidades do país. Não é de surpreender o fato de que também por lá, os pastores de Edir Macedo têm atraído tanta gente para os cultos: uma de nossas hipóteses é justamente a de que existem

evangélicos no país (a “bancada evangélica” no Congresso já possui 61 deputados). Fica cada vez mais claro que há sim, um projeto de poder muito consistente para alguns dirigentes, e já tem gente (de esquerda) com mais medo dos pentecostais do que da “direita tradicional”⁷¹. E é fato que todo esse poder foi conquistado graças à capacidade de mobilizar as pessoas, principalmente dos setores populares, tendo em vista seus desejos, angústias e sonhos, como acabamos de ver. É mais um motivo que nos dá a certeza de que ou nós da esquerda nos debruçamos sobre este fenômeno para extrair dele as lições políticas necessárias, ou estamos condenados a ver alguns dirigentes pentecostais realmente tomarem conta do país⁷². Em outras palavras, diria que o pentecostalismo é hoje em dia a “esfinge da esquerda brasileira”. Ou o deciframos, ou seremos por ele devorados.

Ora, uma das questões que a incomparável capacidade de mobilização popular dos pentecostais suscita para o campo da esquerda é a de que talvez nos tenhamos tornado demasiadamente economicistas na hora de propor nossas principais pautas reivindicativas e mobilizatórias para a classe trabalhadora. Vejamos: tradicionalmente, nos movimentos populares, partimos de demandas econômicas como forma de atrair o povo a se organizar conosco para as lutas reivindicativas. Assim, exigimos terra, teto e melhores salários. Até aí, nada de mal, pois as conquistas econômicas também são conquistas de dignidade, e a luta econômica nunca vem dissociada da luta política. Por outro lado, não faria nenhum sentido chegar na favela propondo ao povo que nos mobilizemos pelo “socialismo” ou pela “revolução” (talvez chamassem a polícia...). Nossa aposta é sempre a de que, com o processo de luta, com os conflitos sociais e com um trabalho específico de “formação política” feito pelo movimento, o povo “avance na consciência”, se convença da necessidade da organização e da luta e que nesse processo sejamos capazes de formar mais militantes para fortalecer o movimento.

semelhanças muito grandes entre a periferia de Buenos Aires e São Paulo, no que concerne às demandas psíquicas e culturais das classes populares de ambos países.

⁷¹ Há de se tomar cuidado ao rotular o pentecostalismo como “a direita”, já que a orientação política de seus quadros e dirigentes é muito variada. Assim como há dirigentes mais comprometidos com o projeto das classes dominantes (sobretudo os das grandes igrejas), também existem aqueles pastores que são progressistas, e até mesmo de “esquerda”, como é o caso dos pastores da AEB (Associação Evangélica do Brasil) ou do MEP (Movimento Evangélico Progressista). No entanto, acho pouco provável que se possa apostar numa espécie de “Teologia da Libertação Pentecostal”. Mais importante, talvez, seja apostar num diálogo e num aprendizado de alguns dos métodos de “trabalho de base” realizado por estas igrejas.

⁷² É preciso ter em conta que o universo pentecostal é demasiadamente heterogêneo. Existem hoje quiçá milhares de diferentes denominações por todo o país, desde as grandes igrejas, como a IURD, Assembléia de Deus e Igreja Universal da Graça de Deus, passando por algumas que possuem algumas dezenas de templos, mais localizados, até igrejas bem pequenas, de somente um templo (não raro os cultos destas igrejas são celebrados na casa do pastor, ou em alguma garagem cedida por um vizinho). A maioria dos fiéis pentecostais frequenta essas igrejas menores, que possuem características mais “comunitárias”. A igreja onde presenciei o culto narrado acima era uma destas de porte médio, com templos em alguns outros estados, mas ali em Campinas é ainda uma igreja bem modesta, com interessantes métodos de construção do espaço do culto, como pudemos testemunhar.

No entanto, essa tática também nos prepara uma armadilha: em geral, depois de lograda a conquista econômica, ou a melhoria no padrão de vida, a tendência é que as pessoas se afastem do movimento e cada um vá viver a sua própria vida. Podemos constatar isso em todos os movimentos populares, sem exceção. Mas isso significa que talvez haja algo errado com nossos métodos e táticas.

Em primeiro lugar, o que o fenômeno pentecostal nos mostra é que o povo tem outras demandas tão urgentes e tão importantes quanto a terra ou o teto, e estas, como vimos, estão ligadas à busca de espaços e grupos “terapêuticos”, bem como ao desejo de diversão e de fruição estética, ou seja, demandas “simbólicas”, ou “espirituais”. Claro, as pessoas vão à igreja para “melhorarem de vida”, ganharem dinheiro etc., e a própria “teologia da prosperidade” incentivada por muitos grupos evangélicos alimenta essa esperança, assim como pode acontecer do sujeito conseguir um emprego graças a um contato da igreja. No entanto, é evidente que as motivações econômicas não são a causa mais importante da procura do povo por estas igrejas. Portanto, pensar em formas de organização e em lutas reivindicativas ligadas a estas demandas podem, talvez, a partir dos movimentos populares, ter um efeito mobilizador tão efetivo como a reivindicação material. Por outro lado, se as pessoas se afastam do movimento depois que conseguiram seu objetivo material é sinal de que o movimento, para ela, não era nada mais do que um agente mediador que possibilitou a conquista econômica. Ele perdeu o sentido depois daquele processo de luta. Não é muito pouco para nós que nos propomos a transformar radicalmente a sociedade e superar as formas de propriedade e os valores capitalistas? Como construir um processo revolucionário sem que se construa aquilo que Gramsci chamava de “contra hegemonia”, ou seja, sem que os valores socialistas conquistem a alma e o coração (além da cabeça) do povo? Ou, ao menos, de uma parcela considerável da população que esteja, por isso, disposta a travar o luta pela emancipação da classe trabalhadora?

De fato, historicamente, as religiões sempre souberam agir sobre a consciência popular com muito mais eficiência do que o marxismo, ou as correntes revolucionárias, e isso é um problema político dos mais sérios. Esse sucesso, como já afirmou Terry Eagleton, se explica:

“porque a religião é, por todas as razões, uma forma extremamente eficiente de controle ideológico. Como todas as ideologias de sucesso, ela age muito menos pelos conceitos explícitos, ou pelas doutrinas formuladas, do que pela imagem, símbolo, hábito, ritual e mitologia. É afetiva e empírica, entrelaçando-se com as raízes inconscientes mais profundas do sujeito humano; **e qualquer ideologia social que seja incapaz de usar esses medos e necessidades profundas e não racionais, como o sabia T.S. Eliot,**

provavelmente não sobreviverá muito tempo. Além disso, a religião é capaz de se fazer sentir em todos os níveis sociais: se nela existe uma inflexão doutrinária voltada para a elite intelectual, também há um ramo pietista destinado às massas. **Ela constitui “cimento” social**, que abrange o camponês crédulo, o liberal esclarecido de classe média, e o seminarista intelectual numa mesma organização. Seu poder ideológico está na capacidade de “materializar” crenças em práticas: a religião é a comunhão do cálice e a benção da colheita, e não apenas uma discussão abstrata sobre a consubstanciação ou a hiperdulia”.⁷³

O marxismo, ou o ideário socialista, sempre teve muita dificuldade em desempenhar essa função de “cimento social” para a classe trabalhadora, apesar de o ter logrado em alguns momentos históricos, em alguns lugares, por um determinado período (Rússia, China, Cuba, etc.), mas historicamente deixou a desejar. Como lembra Benedict Anderson, antropólogo marxista:

“A extraordinária sobrevivência do budismo, do cristianismo ou do islamismo ao longo de milênios, e em dezenas de formações sociais diferentes, comprova uma capacidade de resposta imaginativa ao tremendo peso do sofrimento humano – a doença, a mutilação, a dor, a velhice, a morte. (...) O grande ponto fraco de todos os estilos de pensamento evolucionários/progressivos, incluindo o marxismo, é que eles respondem a essas perguntas com um silêncio impaciente”⁷⁴.

Mas não foram poucos os pensadores marxistas que se debruçaram sobre as tensas relações entre religião e política. Rosa, Gramsci, Mariátegui, teólogos da libertação, entre outro. Em seguida, seguiremos algumas das reflexões que Trotsky fez sobre o tema, a fim de abrir mais esta frente de debate em nossa tese: qual o lugar da religião no pensamento (e na prática) revolucionária?

5) Notas sobre as relações entre religião e política segundo León Trotsky

Lev Davidovitch Bronstein, mundialmente conhecido como León Trotsky, foi um dos principais dirigentes da primeira revolução socialista da história, a Revolução Russa de 1917. Diferentemente de Lênin, identificado como grande teórico e estrategista político, cuja extensa obra escrita se refere, sobretudo, aos temas “clássicos” do marxismo até então - que giravam em torno da economia, da política e da organização do partido - Trotsky, além de se ocupar permanentemente destes mesmos temas, também demonstrou em sua vida política e teórica um interesse vivo e reflexivo a respeito dos chamados “temas culturais”. Isso pode ser percebido em sua trajetória política, em seu círculo de amigos e em seus escritos.

⁷³ TERRY EAGLETON. *Teoria da literatura: uma introdução*. Martins Fontes, 1994. p. ?

⁷⁴ BENEDICT ANDERSON. *Comunidades imaginadas*. São Paulo. Companhia das Letras, 2008. (p. 35-6)

É no mínimo curiosa uma figura que soube conciliar tão bem as tarefas de um “comandante-em-chefe” do Exército Vermelho e da Marinha soviéticas com as tarefas de uma intensa militância cultural.

Ou seja, um homem que soube ser um exímio estrategista, um dos cérebros militares da revolução, que liderou o combate e a destruição das forças que lutaram para impedir a vitória dos revolucionários russos e que, ao mesmo tempo, cultivava com intensidade a amizade do escritor francês surrealista André Breton, com quem discutiu em calorosos debates o caráter da arte burguesa, da necessidade de sua crítica e superação por uma “arte revolucionária” e do papel dessa arte na revolução socialista. Esse ponto de vista coletivo está exposto no manifesto “Por uma arte revolucionária independente” (1938), onde se convocava à criação da “Federação Internacional da Arte Revolucionária Independente”, que naquele momento, se contrapunha tanto à decadência da arte burguesa e do surgimento daquilo que depois Adorno e Horkheimer chamarão de “indústria cultural”, quanto ao caráter pobre e autoritário do chamado “realismo socialista”, que para ambos não passava de uma receita de burocratização da atividade cultural, usada sabiamente por Stálin e pela cúpula do Partido Comunista como mais um instrumento de perpetuação da direção partidária que vinha levando a revolução a um retrocesso político e humano, em um rumo cada vez mais distante dos ideais que haviam movido os bolcheviques vinte anos antes. Cabe lembrar que, neste momento, Trotsky já vivia exilado no exterior, pois era perseguido pelas forças stalinistas, que detinham a hegemonia no partido e que lograram, em 1940, assassinar cruelmente o líder bolchevique, em seu exílio no México. É por essas características em sua prática e seu pensamento que vamos recorrer a alguns de seus escritos como fonte de inspiração e reflexão sobre o tema da “mística nos movimentos populares”.

Por enquanto, nos restringiremos a um conjunto de artigos de 1923, intitulados *Problemas da vida cotidiana*⁷⁵, que reúnem reflexões sobre a política cultural do partido e sobre as enormes tarefas postas pela revolução no sentido da transformação dos costumes do povo russo, que Trotsky julgava demasiadamente atrasados. Especialmente em dois desses artigos, Trotsky reflete sobre o papel da igreja no imaginário popular e nos convoca a uma reflexão desafiadora sobre a **função simbólica** da religião e o desafio lançado por ela para o movimento revolucionário.

O tema abordado por Trotsky pode iluminar algumas questões caras à nossa pesquisa, na medida em que seu pensamento parte sempre das necessidades postas pela revolução e pela prática do partido, conformando, portanto, um ponto de vista onde a prática política cotidiana da organização ajuda a

⁷⁵ León Trotsky. *Problemas de la vida cotidiana / El nuevo curso*. Buenos Aires, Editorial Antídoto, 2005.

conformar o julgamento das questões. É evidente que estamos tratando de momentos históricos e conjunturas políticas muito distintas quando pensamos no período pós-revolucionário da União Soviética que Trotsky vivia e no atual momento de refluxo das lutas populares, seja no Brasil ou na Argentina. Contudo, como pretendemos demonstrar, é possível extrair dos textos do líder bolchevique, sobretudo a respeito das relações entre religião e política, algumas importantes reflexões que nos aproximarão da realidade atual das periferias das grandes metrópoles latino-americanas, como São Paulo ou Buenos Aires.

Se pudéssemos resumir em poucas palavras a preocupação de Trotsky ao escrever os artigos que compõem a obra, diríamos que se trata de demonstrar que a revolução feita na Rússia seria somente o primeiro passo no caminho da edificação do socialismo no país. Passo fundamental e condicionador, é evidente, na medida em que atingiu o princípio regulador da propriedade privada dos meios de produção, conformando condições para que, através da estatização gradual da economia, fosse possível a planificação da produção, “racionalizando” o sistema econômico e colocando-o a serviço das necessidades concretas da população. Esse é o ponto de partida para a transformação da sociedade capitalista:

“La vida no puede racionalizarse, es decir, transformarse de conformidad con las exigencias de la razón, sin racionalizar la producción, pues la vida se basa en la economía”. (p. 24)

Contudo, Trotsky tinha plena consciência de que a mudança no caráter da propriedade dos meios de produção não instaurava, automaticamente, um modo de vida emancipado. A economia planificada não era garantia de um socialismo de fato. E isto, em grande medida, o demonstrou a história da URSS. O socialismo deveria ser construído no cotidiano e seria/é uma construção de longo prazo. Ele não é instituído por decreto. É uma batalha diária para liberar a humanidade dos grilhões das relações de classe, para construir uma “nova cultura”, novas relações de sociabilidade, onde os valores coletivos suplantem os individualistas, onde os indivíduos se movam em cooperação e não em competição:

“En el Estado obrero, el trabajo cultural se efectúa en beneficio del socialismo, y el socialismo equivale a una poderosa expansión de la cultura, de una cultura auténtica, humana, de una cultura del hombre liberado de las relaciones de clase”. (p. 25)

Por isso, todo o interesse de Trotsky no debate sobre o “trabalho cultural” do partido. Se o partido era a alavanca para a transformação da sociedade, o trabalho cultural deveria ser encarado como estratégico, na medida em que as diversas formas nas quais se manifestavam a agitação cultural revolucionária deveriam ser pensadas, ao mesmo tempo, como fontes de divertimento popular (função que Trotsky, como veremos, percebe na igreja) e como instrumentos de pedagogia política, ou seja, de atuação

no debate público sobre os caminhos da revolução e das respectivas tarefas a serem levadas pelos revolucionários comprometidos com a transformação da sociedade.

Não é à toa que Trotsky escreve estes artigos em meio a debates internos do partido. Ele enxergava na classe trabalhadora da Rússia um enorme atraso cultural em relação ao nível dos trabalhadores europeus. Também percebia, em 1923, uma série de dificuldades para a construção de valores socialistas, que iam desde a formação de uma classe de pequenos empresários criada pela NEP, cujos valores se aproximavam muito dos “burgueses”, até o caráter “terrivelmente conservador” do proletariado russo⁷⁶. É este caráter conservador que deve ser combatido cotidianamente, pois é na “vida diária” que se exprime melhor, segundo Trotsky, o caráter inconsciente no processo social:

“La vida, es decir, las condiciones y los modos de vida, se crea, mucho más aún que la economía, “a espaldas de los hombres” (la expresión es de Marx). En el plano de la vida diaria, la creación consciente ocupa un lugar insignificante en la historia de la humanidad. La vida diaria resulta de la acumulación de las experiencias espontáneas de los hombres, cambiando con igual espontaneidad, bajo el efecto de la técnica o de los golpes ocasionales asestados por la lucha revolucionaria, reflejando, en resumidas cuentas, mucho más el pasado de la sociedad humana que su presente”. (p. 20)

Ou seja, travar a batalha pela mudança dos costumes, das tradições, da vida cotidiana, é comprar uma briga com séculos de história, com a reprodução longeva de hábitos opressores, com a permanência do passado no presente, como obstáculo da transformação das relações atuais, como um futuro que não chega. Neste sentido, Trotsky enxergava como tarefa imediata a difusão de estudos da vida cotidiana da classe trabalhadora operária e camponesa, cujo intuito seria o de avançar no conhecimento dos hábitos populares a fim de poder instaurar o debate sobre suas transformações, quando necessárias. Estava lançado o desafio aos jornalistas e aos “correspondentes operários” (os trabalhadores que relatavam em crônicas jornalísticas as suas condições de trabalho nas fábricas e de sua vida familiar):

“El estudio y la ilustración de la vida obrera deben convertirse en la tarea inmediata de los periodistas, por lo menos de los que saben hacer uso de sus ojos y de sus oídos; hay que orientarlos hacia ese trabajo por medio de la organización, instruirlos, corregirlos, mostrarle el camino de modo que se les enseñe a evocar la vida y las costumbres revolucionarias. Simultáneamente, hay que ensanchar el horizonte de los corresponsales obreros. De hecho, la mayor parte de ellos podría ofrecer crónicas mucho

⁷⁶ “Desde entonces, el proletariado ha dado un salto considerable, que es mucho más notable, sin embargo, en política que en el campo de las costumbres y tradiciones. Su modo de vida es terriblemente conservador”. (p. 20)

más interesantes y sustanciales que las que hacen (...) hay que saber suscitar conversaciones y animarlas”. (p. 22)

Ao mesmo tempo em que se avançava na sistematização dos costumes operários e camponeses, seria necessário desenvolver formas de sensibilizar os trabalhadores russos para a crítica de seus próprios costumes, propondo debates que os conscientizassem do sentido profundo da revolução socialista e do seu significado de transformação radical das relações sociais (de trabalho, econômicas, sexuais etc.). Mas como realizar tais tarefas?

Trotsky também tem algumas propostas a este respeito. Para o líder bolchevique, era preciso retomar Fourier, um dos precursores do socialismo europeu, criador dos “falanstérios”, espécies de comunidades alternativas, onde não havia propriedade privada, nem exploração do trabalho, mas sim trabalho coletivo, distribuição igualitária dos bens produzidos e, sobretudo, uma tentativa de conciliar o trabalho com os instintos e as paixões humanas. Seria através do jogo, das distrações, da produção artística, que, segundo Trotsky, os socialistas poderiam fomentar a educação dos trabalhadores para a “nova sociedade”:

“El carácter del niño se manifiesta por el juego. El carácter del adulto se expresa con mayor fuerza a través del juego y las distracciones. Los juegos y las distracciones pueden también contribuir ampliamente a la formación del carácter de toda una clase (...) Fourier, el gran utopista francés, erigió sus falansterios utilizando y combinando racionalmente los instintos y las pasiones humanas, a fin de contrarrestar el ascetismo cristiano y su represión de la naturaleza humana. El Estado obrero no es ni una orden religiosa ni un monasterio (...) Podemos y debemos conceder a esa necesidad satisfacciones artísticas cada vez mayores, sirviéndonos al mismo tiempo de esa satisfacción como medio de educación colectiva, sin ejercer tutela pedagógica o constreñimientos para imponer la verdad”. (p. 29)

Aqui se coloca um velho dilema para a esquerda, ainda não superado até hoje. Como formar a consciência revolucionária? Como nós nos educamos para a mudança nas relações sociais? Aquilo que nas organizações de esquerda, nos movimentos, sindicatos e partidos se denomina, genericamente, de “formação política”, muitas vezes acaba reproduzindo o formato escolar, sendo relegado a cursos repletos de aulas expositivas, com um “professor” falando durante horas, muitas vezes lembrando o padrão de uma aula escolar ou universitária, dificilmente estabelecendo um verdadeiro diálogo com aqueles que estão “sendo formados”. Mesmo depois de décadas de experiências em educação popular na América Latina,

ainda é muito comum ver em “atividades de formação” das organizações de esquerda este mesmo modelo escolar-acadêmico.

Mas Trotsky nos está propondo algo distinto, que o aproxima da concepção de Bertolt Brecht, para quem o aprendizado não se separava da diversão. “Fazer rir e ensinar”, era quase um lema para o artista alemão⁷⁷.

Surpreendentemente à primeira vista, Trotsky vai focar parte razoável de seu esforço de análise na instituição da Igreja. Mas por que buscar aí uma fonte privilegiada de diálogo? Justamente numa instituição tão identificada na Rússia com o poder do Czar e dos grandes proprietários, fonte de grande parte do conservadorismo dos hábitos populares? Em primeiro lugar, porque o povo russo, até o advento da revolução, havia sido tradicionalmente muito religioso, portanto, algo na igreja respondia aos anseios populares. Para entender a subjetividade do povo, seria preciso entender o fenômeno religioso russo, ligado à Igreja Ortodoxa. Mas, sobretudo, porque Trotsky identificava nas formas rituais da Igreja alguns elementos importantes para o desenvolvimento de formas revolucionárias de “educação coletiva”, de formação de sujeitos socialistas. Vejamos então alguns desses elementos que Trotsky interpreta.

É preciso levar em conta que, para o bolchevique, a Igreja Ortodoxa, apesar de toda a adesão popular, não havia conquistado verdadeiramente o coração dos russos, o que de fato ela preenchia era um espaço vazio deixado pela monotonia da vida do trabalhador, de casa para o trabalho, do trabalho para casa, sem muitas opções em seu tempo livre:

“No es en absoluto por piedad por lo que va a la iglesia, sino que la iglesia es luminosa y bella; hay mucha gente y se escuchan cantos: he ahí bastantes cosas agradables que no se encuentran ni en la fábrica, ni en la familia, ni en el vaivén cotidiano de la calle. La fe es casi inexistente”. (p. 31)

Em contraposição ao cinza da fábrica, da casa e da rua, a Igreja é colorida. É um lugar construído especialmente para atrair, um espaço fora do espaço, um tempo fora do tempo, feito de luz e beleza, um lugar, enfim, acolhedor. Ainda que, segundo Trotsky, não haja respeito pelas hierarquias da igreja, nem

⁷⁷ Walter Benjamin tece o seguinte comentário a respeito do “método” brechtiano: “*Observe-se de passagem que não há melhor ponto de partida para o pensamento que o riso. As vibrações físicas produzidas pelo riso oferecem melhores ocasiões para o pensamento que as vibrações da alma. O teatro épico [de Brecht] só é luxuriante nas ocasiões que oferece para o riso*” (p. 134). De resto, este ensaio de Benjamin, intitulado “O autor como produtor” nos inspirou algumas reflexões que desenvolvemos sobre as atividades culturais da Frente Popular Dario Santillán. Se ainda incorporamos pouco (em geral, nas notas de rodapé) as contribuições benjaminianas, nos ficou claro que elas deverão ser mais trabalhadas daqui para a frente, já que este ensaio de Benjamin nos remete a uma rica discussão a respeito da função do artista no interior de uma organização política e, mais genericamente, na luta de classes. O texto se encontra em: **WALTER BENJAMIN. Obras escolhidas, vol. 1 – magia, técnica, arte e política. São Paulo, Brasiliense, 1996.**

crença no poder das cerimônias, há uma espécie de “inércia” que levaria o povo para a Igreja. Mas essa “inércia” se explica por aquilo que o povo encontra na missa dominical:

“El elemento de distracción, de entretenimiento, de pasatiempo, desempeña un papel enorme en la ceremonia religiosa. A través de la escenificación, la iglesia actúa sobre los sentidos: la vista, el oído, el olfato (el incienso), y sobre la imaginación. La afición de los hombres al teatro – ver y oír algo nuevo, brillante, que los saque de lo ordinario – es muy fuerte, indestructible e insaciable desde la infancia hasta una edad avanzada. Para que las amplias masas renuncien al formalismo, al ritual de la vida diaria, no basta la propaganda antirreligiosa”. (p.31, grifo nosso)

Muito mais do que propriamente o conteúdo religioso, do que a “boa nova” trazida pela palavra divina expressa na Bíblia, do que a suposta salvação garantida pelos sacerdotes, o povo quer outra coisa. Porque, segundo Trotsky, o povo vai à Igreja em busca de “distracção, entretenimento, passatempo”. A atuação sobre os sentidos seduz as pessoas, as encenações ali vistas distraem e permitem fugir, ainda que por pouco tempo, da monotonia e, sobretudo, do sofrimento da vida cotidiana. Neste sentido, a igreja funciona como uma “psicoterapia popular”, que dizer, como uma prática coletiva ritualística que, de alguma forma, amaina o sofrimento, dando alguma resposta para a angústia das pessoas, ainda que não atinja as raízes dos problemas que geram esta angústia. Esse é o primeiro elemento que o partido e a militância devem levar em conta ao tratar do tema da Igreja. A reação usual de um tradicional marxista ateu, que seria simplesmente desqualificar a Igreja como uma instituição reacionária a serviço do poder da nobreza e da elite russas, não basta para entender o fenômeno, muito menos para convencer o povo a abandonar a missa de domingo.

O discurso anti-clerical, neste sentido, é ineficaz, pois a multidão é quase imune a ele. Contudo, diz Trotsky, a relação do povo com a Igreja não é de submissão, não há um vínculo profundo da massa com a instituição, e sim uma relação quase automática, conformada pelo costume, por um lado, e pela **fome de diversão**, por outro. A isso não se combate com discurso, mas com uma prática que possa ocupar as mesmas **funções simbólicas** ocupadas pela Igreja no imaginário popular, só que de maneira emancipadora. Daí a necessidade defendida pelo dirigente russo de apostar muitas fichas na produção artístico-cultural:

Esta ceremonia maquinal, que pesa sobre la conciencia, no puede superarse por la sola crítica; hay que reemplazarla por nuevas formas de vida, nuevas distracciones, nuevos espetáculos que eleven el nivel de cultura”. (p. 31)

Ou seja, para fazer frente ao **arsenal simbólico-religioso** erguido pela igreja, seria preciso, de alguma forma, construir um **arsenal simbólico-revolucionário** que fosse capaz de cumprir, a um só tempo, o papel de divertir e educar, constituindo uma ferramenta poderosa de elevação do nível cultural e de consciência – política e organizativa - de um povo que queira rumar em direção à sociedade socialista.

Portanto, para o bolchevique, era tarefa dos revolucionários russos: organizar, desenvolver e consolidar, em suas organizações de classe (os sindicatos, associações de vizinhos, partido etc.), esse arsenal simbólico emancipador. Isso passava, necessariamente, pela edificação de uma política cultural consciente dos sentimentos profundos do povo, que estivesse disposta, inclusive, a buscar na igreja algum conhecimento dos “métodos populares” para o entusiasmo e o envolvimento das pessoas nas cerimônias religiosas. Afinal de contas, refletia Trotsky, a igreja possuía uma larga tradição de uso da arte e dos símbolos com o objetivo de transmissão de sua ideologia própria. Poderíamos pensar no uso milenar de pinturas em vitrais e quadros ilustrando passagens das sagradas escrituras, no uso amplamente difundido da cruz desde o século XI, ou ainda, das esculturas dos santos. Trotsky, porém, faz menção a outro claro exemplo histórico, no embate medieval entre a igreja católica européia e o nascente “teatro profano”:

“O teatro se separou da Igreja muito mais rápido do que a igreja do Estado. Nos primeiros tempos, a igreja lutou intensamente contra o *teatro “profano”*, plenamente consciente de que este *constituía um perigoso rival em matéria de espetáculos*. O teatro morreu, salvo em sua qualidade de exibição em um recinto fechado. Mas os usos e costumes que utilizavam a forma de espetáculo funcionaram como instrumento para a preservação da igreja”. (p. 46, grifo nosso)

O poder sempre sabe a quem perseguir, e ele persegue quem o ameaça. Em fins da chamada Idade Média, quando a igreja era a mais poderosa instituição de poder no mundo cristão, era significativo que ela identificasse nas companhias teatrais “profanas” um poderoso rival. Os senhores da hierarquia eclesiástica tinham plena consciência de que um grupo que fosse capaz de atrair multidões nas aldeias e cidades seria capaz de encantá-los, de mobilizá-los e de transmitir ao público imagens e idéias que traduzissem valores. Grande parte do poder de mobilização dos sentimentos e da força do povo, sabia bem a igreja, advinha de sua capacidade de encantar a massa com os elementos cênicos e plásticos utilizados com maestria em missas e outros rituais religiosos. Ninguém que fosse capaz de fazer o mesmo, ou seja, de “encantar o povo”, como os grupos teatrais, seria tolerado pelos senhores do poder católico. Por isso a feroz perseguição a tais grupos de artistas.

Desde a arcaica política romana do “pão e circo” até a moderna “indústria cultural”, passando pelo embate entre igreja e teatro na idade média, os grupos sociais que dominam a política e a economia de uma sociedade sabem que produzir e distribuir arte e espetáculos para o povo é um eficaz instrumento de dominação da massa. Era assim na Antiga Roma, onde os cristãos eram jogados aos leões para divertirem o povo que perambulava pelo Coliseu; é assim, hoje, com Hollywood, que difunde por todo o planeta o *american way of life* em sua fase já decadente, para ficar em somente dois exemplos óbvios. Mas o problema não consiste na diversão e no prazer do espetáculo, tipicamente humanos, mas sim nos fins a que serve a produção desta diversão, e mais ainda, nas forma como ela é produzida.

O socialismo, de maneira bem genérica, significa que os meios de produção material e simbólica de uma sociedade devem estar sob controle direto dos produtores, ou seja, da classe trabalhadora. Daí que, para Trotsky, era tarefa dos trabalhadores russos se apossarem dos meios de produção do pão e do circo, garantindo a satisfação do estômago e da fantasia. Pois da mesma maneira que uma “fábrica de pães” capitalista é um instrumento de exploração de uns poucos proprietários sobre os trabalhadores, também um “circo” controlado pela classe dominante se configura como uma ferramenta de dominação. Seria preciso produzir o nosso próprio circo. O desafio lançado por nosso autor estava anunciado: era necessário satisfazer, com novas formas, revolucionárias, à nossa fome de diversão, de encantamento, de conhecimento e de expressão. Afinal de contas:

“a necessidade de uma manifestação exterior das emoções é forte e legítima. Se o espetacular esteve no passado estreitamente vinculado à igreja, não há motivo algum, como já expressamos, pelo qual agora não possa ser separado”. (p. 46)

E essa humana necessidade do espetacular é vista por Trotsky como a origem dos rituais religiosos, sobretudo em se tratando da classe trabalhadora, cuja vida monótona, repetitiva e cansativa tende a levar ao refúgio do alcoolismo, por exemplo, já que “uma pequena garrafa encerram em si todo um mundo de imagens” (p.43). Nos rituais eclesiais há emoção, há espetáculo, há beleza. Então:

“como se há de celebrar o nascimento de um filho na família? Como se há de pagar o tributo de afeto ao defunto ser querido? É a essa necessidade de embelezar e celebrar os acontecimentos-chaves da vida que respondem os rituais da igreja”. (p. 43)

E a necessidade de beleza e celebração do povo tem de ser satisfeita. Contudo, segundo Trotsky, o processo revolucionário russo ainda avançara pouco em relação a essa demanda, que continuava sendo preenchida hegemonicamente pela igreja. Ou melhor, já havia algum desenvolvimento

na criação de “formas rituais” de manifestações públicas massivas, pois naquele momento, o estado soviético já possuía:

“(...) seus festivais, desfiles, revistas de tropas e espetáculos simbólicos: as novas cerimônias teatrais do estado. Ainda que reproduza velhas formas, pôde criar símbolos revolucionários novos, como a bandeira e a estrela vermelhas, o trabalhador, o camponês, a ‘internacional’”. (p. 44)

Já se vinha armando uma “mística pública” revolucionária, a criação de fortes símbolos identitários, que traduziam no imaginário popular as conquistas da revolução, a esperança na construção de uma nova sociedade, de um novo modo de produzir e distribuir a riqueza, de formas emancipadoras de agir no mundo. Note-se que Trotsky chama a essas iniciativas de “cerimônias teatrais do estado”. Trata-se de um ritual, portanto. Que busca ocupar o lugar simbólico de uma procissão, por exemplo, que é o que faz a igreja. No entanto, continua o líder russo:

“no fechado recinto da vida familiar, o novo não penetrou (...) Isto explica porque em matéria de imagens, batismos e funerais religiosos, a balança está do lado do costume. Os membros mais revolucionário da família nada têm para oferecer no seu lugar” (p. 44).

A falta de formulação e de propostas radicais no campo da vida familiar ainda fazia com que o povo continuasse apegado às habituais formas religiosas criadas no seio da igreja. É evidente: se os membros mais ativos da sociedade, militantes revolucionários, não fossem capazes de intervir publicamente, propondo “novas formas” de manifestações simbólicas em momentos-chaves da vida, como nascimento, casamento e morte, não se teria outra opção a não ser abrir mão dessas importantes celebrações a fim de não reproduzir as formas religiosas, ou... se continuaria a buscar refúgio no interior das “velhas formas”, que ao menos satisfaziam necessidades humanas tão legítimas. Trotsky também não tinha, naquele momento, respostas para todos esses desafios: como celebrar um casamento de “forma revolucionária”, por exemplo? (Aliás, o que seria um “enlace revolucionário” entre duas pessoas? É parte do mesmo problema). Mas, não menos importante era levantar debates sobre o tema, para que as organizações pudessem encarar essas demandas com plena consciência de sua necessidade. Segundo o bolchevique: “A criação de um cerimonial revolucionário (usamos o termo “cerimonial” na falta de outro melhor) que supere o “cerimonial eclesiástico” é possível, não só por ocasião dos acontecimentos públicos ou políticos, mas também nos fatos da vida familiar”⁷⁸. (p. 46)

⁷⁸ Em outro trecho, Trotsky faz menção ao delicado problema dos rituais fúnebres. Como prestar devidamente a homenagem a um ente querido sem recair nas formas tradicionais eclesiásticas? Ele comenta uma proposta que circulava no partido naquele momento: *“Algunos de los miembros de la conferencia de Moscú señalaron la necesidad de una rápida adopción de la cremación y propusieron, para sentar un antecedente, la cremación de los restos de*

Mais uma vez, Trotsky se utiliza do recurso do exemplo histórico para trazer elementos para o debate. E ele recorre ao modelo das “corporações de ofício” medievais para nos transmitir uma importante imagem:

“As corporações da Idade Média deveram seu poder e influência ao fato de que abarcavam a vida do aprendiz em todos os seus aspectos. Saudavam o bebê no dia do seu nascimento, o conduziam até a porta da escola e à igreja quando se casava e o enterravam quando havia cumprido com os deveres de sua profissão. As corporações não eram simplesmente confederações de grêmios; eram a *vida organizada da comunidade*”. (p. 45, grifo nosso)

Esta última frase condensa a questão: “a vida organizada da comunidade”! Não se trata, no caso das corporações, de meras instituições organizadoras da produção e da distribuição de mercadorias produzidas, donde prevalecesse uma cisão entre a vida cotidiana dos trabalhadores e a sua inserção na produção. Não! Trata-se, ao menos no julgamento de Trotsky, da constituição de uma comunidade organizada que atua sobre as condições de formação dos sujeitos, de seus valores, de suas referências éticas, de seus sentimentos. Além, é claro, de ser o lugar onde se formam como seres produtores, capazes de trabalhar, e de onde retiram seu sustento material. É, portanto, o lugar onde se saciava a fome do estômago e da fantasia.

Todavia, é curioso que Trotsky retire daí a imagem de um modelo de organização comunitária. Comparações com sociedades tão distintas da capitalista moderna são sempre arriscadas, porque são conformadas por uma base material muito distinta. No entanto, a imagem é aqui usada como um recurso pedagógico eficaz, que nos permite vislumbrar propostas de organização. É verdade, porém, que Trotsky poderia usar exemplos bem mais próximos historicamente: seja a dos partidos comunista e social-democrata alemães nos anos 10 e 20, seja a das organizações anarquistas italianas e espanholas (e de seus frutos na formação das primeiras organizações classistas no Brasil e na Argentina, na mesma época)⁷⁹.

proeminentes revolucionários. Con razón, vieron en ello una arma poderosa para ser usada en la propaganda anticlerical y antirreligiosa”. (p. 46)

Coincidentemente, um dos nossos objetos de análise, mais adiante, será justamente um **ritual coletivo de luto de caráter “festivo”**, desenvolvido pela FPDS, bem como toda a “mística” em torno da figura de Dario Santillán, um dos jovens militantes assassinados pela repressão estatal em junho de 2002.

⁷⁹ É notável, neste sentido, o caso alemão, principalmente nas primeiras duas décadas do séc. XX. Naquele momento, a classe trabalhadora alemã se destacava na Europa por ser considerada a mais organizada e com o maior poder de mobilização. Não era por acaso. Os sindicatos e os partidos de esquerda (o SPD, social-democrata, e o KPD, comunista) representavam, em geral, para os trabalhadores, mais do que simplesmente instrumentos de organização das lutas e mobilizações dos trabalhadores. Eles estavam presentes na vida cotidiana das famílias da classe: um operário poderia estudar “economia política marxista” na escola noturna do sindicato, que também oferecia um curso de filosofia, freqüentado pela esposa deste operário, cujo filho estudava piano e a filha, ballet, ambos também em

Em todos esses exemplos, sobretudo no caso das organizações proletárias das primeiras décadas do século XX, vislumbra-se um projeto ambicioso de “formação dos sujeitos”, no sentido mais amplo e profundo da expressão. A criação de vínculos no interior da classe trabalhadora, de uma identidade coletiva que, ao mesmo tempo, está ligada à organização da classe para a luta por seus direitos, por melhorias em suas condições de vida e, em última instância, para a revolução socialista, é tanto mais sólida quanto maiores forem os esforços organizativos por preencher a vida dos trabalhadores com muito mais do que somente a organização de assembléias, manifestações e greves.

É preciso *ocupar um espaço no imaginário da classe* que só ela mesma pode (auto) produzir. Entre outras coisas, voltamos ao desafio lançado por Trotsky: é preciso criar novos símbolos, novas formas de expressar os desejos e anseios de uma comunidade em luta. Isso passa pela construção de novas cerimônias, novas formas de produção artísticas, novos espetáculos, cujos elementos podem e devem ser buscados nas manifestações culturais populares (e, porque não, também na chamada “cultura burguesa”). Mesmo naquelas, diria Trotsky, em que aparentemente não teríamos nada para aprender, como no caso flagrante das práticas religiosas.

Mas em se tratando de propostas organizativas, feitas no interior de uma organização do porte do Partido Comunista, era preciso estar muito atento à forte tendência de burocratização do processo de criação das tais “novas formas”, fosse no plano político, econômico ou cultural. Afinal de contas, foi justamente este processo de regressão dos objetivos revolucionários que levou Trotsky a enfrentar o grupo de Stálin, e que custou, em 1940, a sua própria vida. Pretendendo escapar desta armadilha, já em 1923, escrevia ele que:

“É claro que não deve existir nenhum tipo de compulsão desde cima, ou seja, por exemplo, a burocratização dos novos modos de vida. Somente mediante a criatividade das grandes massas do povo, assistidas pela iniciativa artística e pela imaginação criadora, poderemos, no curso dos anos, e talvez de décadas, descobrirmos o caminho para o logro de formas de vida mais nobres e elevadas (...). O resultado

espaços do sindicato ou do partido. Além, é claro, das festas comemorativas de datas nacionais, ou, principalmente, de eventos ligados à classe trabalhadora. Ou seja, a organização política não somente “representava” os trabalhadores, mas era também responsável pela “formação dos sujeitos”, nas diversas esferas de sua vida. Algo disso se encontra, por exemplo, no livro de **Jean Marabini, *Berlin no tempo de Hitler*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989**. Também no caso do anarco-sindicalismo argentino e brasileiro das primeiras décadas do século XX se pode encontrar a consciência da importância de se tomar o sindicato como um instrumento de organização do trabalho, das lutas e das festas da classe trabalhadora. No caso brasileiro, ver a obra de **Francisco Foot Hardman, *Nem pátria, nem patrão! - memória operária, cultura e literatura no Brasil*. São Paulo, Editora UNESP, 2002**. E para o caso argentino, ver, por exemplo, **Juan Suriano. *Anarquistas – cultura y política libertaria em Buenos Aires (1890-1910)*. Buenos Aires, Manantial, 2001**.

será uma vida mais rica, mais ampla, mais cheia de cor e harmonia. Essa é a essência do problema”. (p. 47)

Como demonstra a passagem, Trotsky deixa claro que, ao menos na teoria, não concebe o uso da produção artística de maneira centralizadora, cujo risco permanente é o de transformar a arte em mera “receita de bolo” a serviço de algum grupo político (e aqui por certo, o adversário é o “realismo socialista” soviético), retirando a autonomia e a liberdade de criação fundamentais para a arte revolucionária. É evidente que não se trata de uma tarefa simples, uma vez que, para Trotsky, também era desejável que a produção cultural se desenvolvesse a partir (mas não somente) das organizações da classe trabalhadora, pois, acima de tudo, estava lançado o desafio da construção de uma nova sociedade. Como conciliar “organização política” e “liberdade de criação” é o nó da questão, mas ainda não é o momento de aprofundar este tema. Basta dizer que voltaremos ao tema mais adiante na pesquisa, quando desenvolvermos, a partir do já citado ensaio “O autor como produtor”, do pensador alemão Walter Benjamin, algumas de suas concepções relativas à produção artística revolucionária, tanto a partir do seu conteúdo, quanto da própria forma de produção, ou seja, de que maneira os “produtores de arte” se inserem no processo de produção da arte, e, mais, de que maneira essa arte “revolucionária” pode ajudar no desenvolvimento de aspectos organizativos dos organismos da classe trabalhadora, sejam movimentos sociais ou partidos, a depender do momento histórico e do país onde se desenvolve o debate e a prática concreta⁸⁰.

6) Nota de rodapé sobre lampejos terapêuticos em acampamentos de sem teto

Esse trecho era para ser uma nota de rodapé, pois ainda são esboços de uma idéia a ser desenvolvida. Contudo, ficou muito extenso, e não iria caber numa notinha de rodapé (além do quê, ficaria difícil ler tanta coisa em letrinhas pequenas). E como, apesar de não estar aprofundada, são histórias que me parecem muito significativas de experiências em nossas ocupações no MTST e podem ajudar no debate sobre a tese, achei por bem incluí-los assim mesmo. A banca dirá se foi, ou não, pertinente.

Um processo de luta massivo e bem organizado tem tudo para gerar uma forte *mística* e possibilitar experiências transformadoras para muitas das pessoas envolvidas, como pudemos testemunhar em várias ocupações massivas promovidas pelo MTST no estado de São Paulo, nos últimos anos.

⁸⁰ Digo isso porque no caso de Benjamin e Trotsky, que escrevem nos anos 20 e 30, estava colocada a centralidade do partido na luta de classes européia, ao passo que, falando desde a América Latina, no presente momento, estaremos dialogando com movimentos populares que não necessariamente têm como prioritária a tarefa da construção de um partido.

As ocupações na periferia das metrópoles chegam a reunir milhares de famílias sem teto e, num período de refluxo das lutas sociais como o que vivemos, é provavelmente um dos mais eficientes instrumentos de mobilização na cidade. Ocupa-se um terreno durante a madrugada com 200 a 300 pessoas e em uma semana essa cifra pode chegar facilmente a mil ou 2 mil pessoas, dispostas a lutar pela conquista de uma moradia digna. A tarefa do movimento é trazer propostas de organização para estas famílias.

Desde o primeiro dia, há um grande esforço de fomentar a criação de espaços coletivos autogeridos pelas próprias famílias. Assim, o movimento propõe que as famílias se organizem em “grupos”, em média de 50 a 100 famílias, a depender do tamanho da ocupação. A partir disso, há uma divisão de tarefas no interior de cada grupo (infraestrutura, disciplina, limpeza, cozinha e coordenação geral) e se propõe a construção de “equipamentos básicos” (com lona preta): a cozinha, os banheiros e o barracão para reuniões. Cada grupo elege seus coordenadores, que fazem parte da “coordenação geral do acampamento”, com reuniões praticamente todos os dias e que é responsável por discutir desde questões de organização interna até as lutas que serão feitas.

A organização das cozinhas é uma das principais formas de criação de vínculos do acampamento, pois demanda divisão de tarefas (quem cozinha, quem lava, quem vai atrás de doações etc.) e muito trabalho para alimentar a dezenas de pessoas diariamente. Todo este trabalho coletivo, realizado durante semanas à base de muita solidariedade, tende a gerar um importante sentimento de pertença entre as famílias, mesmo porque trata-se de uma experiência nova para quase todos, pois uma “cozinha comunitária” não faz parte do imaginário, nem da prática cotidiana das pessoas. Imagine-se, por exemplo, a experiência vivida numa grande ocupação como a “João Candido” (Itapecerica da Serra, 2007), onde havia cerca de 30 cozinhas como essa num terreno de mais ou menos 400 mil m². Isso possibilita a formação de inúmeros grupos menores no acampamento, onde as pessoas se sentem acolhidas e não desaparecem na grande massa humana que é uma ocupação desse porte. Nas palavras de uma companheira:

“Quando a gente chega aqui, a gente chega só, mas a partir do momento que você chega aqui, você cria uma família, né? Você cria uma família e nunca tá só”.⁸¹

As inúmeras ações diretas propostas pelo movimento às famílias, como marchas, ocupações de órgãos públicos, “trançaços” de ruas e rodovia são um importante instrumento de pressão sobre o governo e de “formação política”, pois nada melhor do que os conflitos com o estado e os proprietários para mostrar, na prática, as contradições do capital. Mas as ações diretas parecem também surtir outros efeitos, tão importantes quanto, sobre as pessoas. É o que diz uma outra companheira:

“O movimento, em si, faz bem... dá uma força assim... *as passeatas que tem dá uma melhorada na cabeça da gente. Não fica só naquela neura de preocupar com casa, filho, com o quê tá faltando...* o movimento é muito bom. Se eu não tivesse cinco filhos, que dependesse de mim pra ir pra escola, eu entrava no movimento assim de cabeça, ia embora com o pessoal”.

⁸¹ A fala desta companheira está registrada no documentário “2 meses e 23 minutos”, de Rogério Pixote e Fábio ?

Haveria uma espécie de efeito terapêutico desencadeado por uma marcha, que nos faria esquecer por um instante os problemas cotidianos, a falta de soluções para eles. Para não falar da elevação de auto-estima que qualquer um de nós há de sentir por fazer parte de um coletivo enorme que é capaz de desafiar a polícia e os governos para fazer valer seus direitos. Imagine o que é participar de uma marcha de 5 mil pessoas caminhando 18 km, durante 5 horas, até o Palácio dos Bandeirantes, a desafiar o governo Serra? Quando é que um pobre da periferia tem chance de fazer isso hoje em dia? É o dia da “revanche”.

Além disso, o coletivo de cultura do movimento costumava fomentar um sem número de atividades culturais no acampamento: saraus no sábado à noite, onde em volta de uma enorme fogueira, todos tinham a chance de apresentar uma música, uma poesia, uma cena de teatro, além de assistirem a projeções de filmes e de vídeos das ações do próprio movimento; apresentação de grupos de teatro, samba, hip-hop etc., convidados pelo movimento; há também as festas, muitas festas, para as quais sempre havia uma “desculpa”, como os aniversários mensais da ocupação ou atos políticos com aliados do movimento, onde sempre se produziam grandes encenações coletivas, que também chamamos de *mística*; calcule-se ainda a quantidade de festas, churrascos e mini-saraus que eram feitas espontaneamente nos “grupos”, graças à iniciativa dos próprios acampados. Durante os poucos meses que em geral duram as ocupação do MTST em São Paulo, certamente acontecem muito mais festas e apresentações artísticas do que o habitual num bairro da periferia da cidade, e isto não é menos importante. Talvez por isso uma companheira, comparando o dia a dia no acampamento com o “lá de fora”, tenha dito que:

“A situação da gente lá... sabe aquele nervoso que você tem no dia a dia? Quando você chega aqui é outra coisa: você começa a dar risada, brinca com um, brinca com outro... A gente se sente muito bem mesmo aqui, é muito bom! Eu chego aqui, eu deito até pelo chão. Se eu não tivesse serviço, eu ficava aqui dia e noite. Só alegria, porque é muito bom!”⁸²

Ao que outra companheira completou, numa curiosa comparação saída da boca de uma “sem teto”:

“Aqui eu me sinto mais em casa do que na minha própria casa”⁸³.

Assim como os acampamentos infanto-juvenis, organizados por escolas, igrejas e outras associações, que tanto sucesso fazem entre crianças e jovens, a experiência de um acampamento sem teto também provoca uma ruptura com o cotidiano, como se abrisse para as pessoas uma brecha no espaço e no tempo, possibilitando experiências improváveis de serem vividas em “condições normais de vida”. No meio desta brecha, abre-se para o movimento a chance de questionar, na vivência cotidiana, os valores desta sociedade, mostrar que estes não são “naturais” e que é possível viver de forma distinta, mesmo imerso na sociedade do capital, ou seja, trata-se de uma experiência de “formação política” talvez mais ampla e profunda do que a de um “curso” (não que estes não sejam muitíssimo importantes), onde experiências de coletividade são vividas na prática como a única maneira possível de resistir ao poço sem

⁸² Idem.

⁸³ Idem.

fundo do individualismo contemporâneo, sobretudo para o povo pobre da periferia. Difícil viver meses num acampamento como estes e não se sentir, de alguma forma, modificado pelo que viu, ouviu e sentiu:

“É que aqui você... não sei, é tão sem explicação... você vê a vida com outros olhos, sabe? Você começa a ver as coisas diferentes. Eu, pelo menos assim, pra mim, aqui... nossa! Como mudou meu modo de pensar as coisas, sabe?”⁸⁴

Eu mal poderia dizer o quanto as experiências de alguns acampamentos como esses modificou minha visão de mundo. O que sei é que a modificou radicalmente.

Depois de um mês e meio de intensas atividades, de muitas lutas massivas, o Acampamento João Candido estava com os dias contados, em virtude de uma ordem judicial para a qual não cabia mais nenhum recurso jurídico. Claro, a possibilidade de resistência estava descartada. O comando da Polícia Militar já havia se reunido com o movimento e anunciado a utilização de um efetivo de mais de mil policiais para cumprir a reintegração de posse. Qualquer resistência, nestas condições, seria suicida. Nossa tarefa na militância era agora preparar o povo para a saída e propor a organização das famílias em núcleos nos seus bairros de origem a fim de mantermos as famílias unidas e organizadas, pois a luta daquela nova comunidade estava apenas começando e ainda faríamos inúmeras outras marchas até a Prefeitura e o palácio do governo. Nos dividimos em duplas de militantes que ficaram responsáveis por conversar com todos os grupos do acampamento, pois era preciso mais do que uma assembléia geral para tratar das questões. Uma delas era delicada: havíamos conseguido arrancar da prefeitura a cessão de um terreno provisório para as famílias que não teriam para onde voltar, pois haviam sido já despejadas por falta de pagamento do aluguel. Mas se houvesse mais do que 350 famílias, a quantidade que cabia no terreno, então teríamos problemas. Por isso, avaliamos a necessidade de ter uma conversa muito franca com os acampados, convencendo-os de que somente as famílias que realmente não tinham outra alternativa é que deveriam ir para o terreno provisório. Numa dessas conversas, testemunhei um diálogo surpreendente, de um companheiro e de uma companheira acampada.

Reunimos as famílias de um dos grupos, numa reunião com cerca de 60 pessoas. Era a última do dia que cabia a nossa dupla. Na conversa, resgatamos toda a história daquele acampamento, das nossas dificuldades e das nossas conquistas, mostrando que já havíamos feito história, mas a nossa luta pelo direito à moradia digna estava apenas começando, que ainda precisaríamos fazer muitas mobilizações. De repente, o Alemão, nitidamente emocionado, pediu a palavra. Era fim de tarde e um pôr do sol daqueles ajudou a produzir uma tocante mística em nossa pequena reunião. Alemão havia perdido um irmão há menos de uma semana, e vários de nós fomos ao enterro. O companheiro disse mais ou menos assim:

“Vocês sabem que perdi meu irmão e tá sendo muito duro pra mim. Depois do enterro, voltamos pra casa e meu pai pirou e ficou falando um monte de besteira pra minha mãe. Olha, eu quase saí na mão com ele, mas eu me segurei. Se fosse uns meses atrás, eu saía, mas achei melhor ir embora. Aí, pensei: vou pro acampamento esfriar a cabeça. Aí vim pra cá, fiquei dando umas voltas por aqui, conversei com um, conversei com outro. Sabe como é, agora eu tenho muitos amigos... E fui esfriando a cabeça... Esse lugar faz bem pra gente, e vai ser difícil ter de sair daqui”.

⁸⁴ Idem.

Uma jovem companheira, a Jéssica, que balançava a cabeça afirmativamente enquanto o Alemão falava, não se conteve e o interrompeu, dizendo:

“É verdade, Alemão, é verdade! *Isso aqui é uma terapia pra gente*”.

E o Alemão, de bate-pronto, completou:

“É isso mesmo! É uma terapia! *E é melhor do que a Universal*, pois aqui a gente não tem que dar dinheiro pra aqueles pastores espertalhões”.

Todos rimos muito, cheios de cumplicidade.

A reunião estava encerrada. Muito bem encerrada. Eu saí de lá às pressas, pois eu e a companheira Ana tínhamos de fazer outra reunião antes da noite cair completamente sobre o acampamento, mas no caminho até o outro grupo não podia deixar de pensar: se para algumas pessoas isso aqui é uma terapia, e “melhor que a Universal”, alguma coisa boa a gente deve estar fazendo.

Não era a primeira vez que eu escutava algum acampado usar a palavra “terapia” para definir o acampamento. Cheguei uma vez a ouvir a hilariante frase: “Isso aqui é um *spa* de pobre”. Um dia, não muito tempo antes da fala do Alemão, a companheira Sara me parou por alguns minutos para me dizer que há muito tempo que ela não se sentia tão bem, que inclusive havia parado de tomar seus comprimidos “tarja preta”, que ela tomava há meses.

“Fui ao médico essa semana, e ele disse que eu tava curada, que não precisava mais tomar remédio”, me contava empolgada a Sara, e continuou: “Eu contei pro doutor: ‘Dotô’, eu tô curada por que tô lá no sem teto, na invasão do Valo Velho. Conheci um monte de gente, tô lá na cozinha do grupo 4, faço um monte de comida o dia todo, converso muito, vou nas marcha, me divirto. Não preciso mesmo de remédio”. E como se bastasse me contar a história, Sara me puxou até o seu barraco. “Eu só quero te mostrar uma coisinha, é só um segundo”. Ela nem precisou insistir, pois já havia me deixado muito curioso. E puxando uma caixinha com uma tarja preta, com cartelas cheias de comprimidos, me disse orgulhosa: “Tá aqui, ó! São 150 comprimidos, que eu não tomo nenhum há 30 dias, desde o dia em que cheguei aqui. Agora você acredita?”

“Como não, Sara?”, respondi tão orgulhoso quanto ela.

A experiência de um acampamento não dura muito, nem pode durar, pois com o tempo, a precariedade das condições mais atrapalha do que ajuda. Mas alguns meses nessas condições a gente pode suportar. E se dessa experiência a gente pudesse extrair mais lições? Se a partir de alguns dos nossos métodos, a gente pudesse tentar reproduzir, com as devidas adaptações, experiências como essas, não só em ocupações por moradia, mas no dia a dia dos nossos bairros na periferia das grandes cidades? Me parece um desafio do qual não podemos fugir.

PARTE II: A construção da *mística* da classe – história e dificuldades contemporâneas

A *mística* do 1º de maio : origens, momentos memoráveis e pobreza contemporânea

Quando o proletariado da cidade de Chicago decidiu se revoltar contra as desumanas jornadas de 13 horas diárias de labuta em terríveis condições de trabalho, a fim de exigir o que na época parecia um sonho distante – a jornada de 8 horas –, não imaginava que aquela greve geral de 1º de maio de 1886 seria gravada, para sempre, na memória combativa da classe trabalhadora de inúmeros países. Com a intensificação do movimento grevista nos dias seguintes, os poderosos de Chicago acharam que era a hora de tomar providências: no dia 4 de maio, como é de costume, ordenaram a polícia que reprimisse exemplarmente os trabalhadores que se aglomeravam na Praça Haymarket. Após horas de confrontos, certamente desiguais do ponto de vista bélico, pelo menos 12 trabalhadores haviam sido assassinados e centenas deles saíram feridos – não também sem baixas entre os policiais, vítimas de uma bomba artesanal jogada sobre a tropa. Não resta dúvida sobre o caráter dessa brutal repressão, se lemos algumas das declarações publicadas naquela semana em importantes jornais do país. No *New York Tribune*, por exemplo, podíamos ler que “esses brutos [os operários] só reconhecem a força, uma força que possam recordar durante várias gerações”. Já no *Chicago Tribune*, encontraríamos uma recorrente receita para lidar com os pobres que insistem em se revoltar contra a situação degradante a qual têm sido submetidos: “a prisão e os trabalhos forçados são a única solução adequada para a questão social”.⁸⁵ A ordem capitalista sempre foi, e sempre será, garantida pela retórica das armas.

Pois aquela que seria, durante anos, a mais importante reivindicação da classe - o “direito” de ser explorado somente 8 horas por dia - ganhava, na coragem e organização do proletariado de Chicago, um exemplo inspirador para as batalhas sangrentas que ainda seriam travadas durante décadas, onde quer que a industrialização capitalista fincasse seu domínio. Batalhas contra o capital, pelo direito de dispor de

⁸⁵ Ambas as referências de periódicos estadunidenses foram localizadas em: http://www.rainhadapaz.g12.br/servicos/informes/dia_do_trabalho.htm

mais horas livre de seu dia, atenuando o sofrimento das horas passadas sob o rígido controle de patrões e capatazes. Por isso, em 1889, o principal organismo dos trabalhadores da época, a Segunda Internacional, reunida em Paris, resolveu instituir o 1º de maio como a data mais importante da classe em todos os cantos onde ela se organizasse, dia em que o proletariado *em movimento* deveria ir às ruas para também exigir aquilo que os companheiros assassinados haviam exigido alguns anos antes.

Desde então, trabalhadores de todos os cantos foram construindo um lugar especial em seu imaginário para o primeiro dia do mês de maio: um dia de cultivo da memória lutadora, de demonstração da força de sua organização, quando milhões ao redor do mundo devem sair às ruas e ocupar os espaços da cidade, aproveitando o breve momento de alívio do dia feriado. Mas esse dia, que nasce como **greve geral**, como luta feroz, sempre foi também um **dia de festa**. Aliás, como não poderia deixar de ser, porque toda greve, toda revolução, tem algo de festa. Não são poucas as narrativas proletárias que transmitem uma sensação de júbilo, de um furor festivo brotando no meio do movimento organizado que decide cruzar os braços e parar as máquinas para pelear por melhorias, por direitos e, em momentos especiais, pela própria transformação das estruturas sociais⁸⁶. Ao longo dos anos, as associações, sindicatos e partidos de trabalhadores souberam utilizar este feriado, ora para impulsionar as lutas do momento histórico e projetar as do futuro, ora para celebrar festivamente suas utopias de um mundo sem exploração; em ambos os casos, ocasiões férteis para se sedimentar a identidade da classe e construir um imaginário comum que permita aos trabalhadores compartilharem vivências, reconhecerem-se uns nos outros e se sentirem parte de uma comunidade de iguais. Pressupostos necessários para se travar a luta de classes.

Portanto, luta de classes também se trava no plano do imaginário, por isso são também incansáveis as tentativas das classes dominantes de usurpar o sentido histórico desse dia sagrado proletário: seja

⁸⁶ Este sentimento nos é intensamente transmitido, por exemplo, pela filósofa operária Simone Weil, que registrou, na forma de um diário, sua experiência como trabalhadora de uma fábrica francesa: *“Independentemente das reivindicações, esta greve é, em si mesma, uma alegria. Uma alegria pura. Uma alegria sem mistura. (...) Relaxamos completamente (...) Estamos felizes (...) Cantamos, não a INTERNACIONAL, não a JOVEM GUARDA; cantam-se canções, simplesmente, e está tudo bem. Alguns fazem brincadeiras, todos riem pelo prazer de rir”*. (pp. 128-9)

Simone WEIL. A condição operária (e outros estudos sobre a opressão). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

O mesmo sentimento também está presente na narrativa do líder anarquista Bakunin, ao se recordar do turbilhão de emoções que sentira ao presenciar os acontecimentos da Revolução de 1848, na França, e que marcaram o “primeiro capítulo” da história das revoltas do proletariado francês, naquele momento ainda incipiente: *“Era uma festa sem princípio nem fim...via todo mundo e não via ninguém, pois cada indivíduo perdia-se na própria multidão inumerável e errante; falava com todo mundo sem recordar nem minhas palavras, nem as dos outros pois a atenção era absorvida a cada passo por acontecimentos e objetivos novos, por notícias inesperadas...Parecia que o universo inteiro estava invertido: o incrível havia se convertido em habitual, o impossível em possível, e o possível e o habitual em insensato!”* (grifo nosso)

Este trecho (p. 28) encontra-se na bela obra do historiador **Francisco Foot Hardman**, intitulada *“Nem pátria, nem patrão”*, na qual nos apoiaremos amplamente neste relatório a fim de refletir a respeito dos primórdios das organizações proletárias no Brasil.

simplesmente impedindo de forma repressiva qualquer tipo de reunião massiva, seja apelando à falsa benevolência de financiar festas para os empregados - gastando um pouco da mais-valia roubada para comprar, por preço módico, a confiança do trabalhador – ou ainda, se utilizando dos palcos do 1º de maio para forjar a imagem populista de governantes autoritários transformados em “pais do povo”, como tão sabiamente fez Getúlio Vargas durante anos, ao reservar tal feriado para grandes comícios em estádios abarrotados de gente, no Pacaembu (SP) e em São Januário (RJ), nos quais anunciava medidas “benéficas” aos trabalhadores do país durante o dia, enquanto que, longe dos holofotes, reprimia e eliminava ferozmente toda e qualquer tentativa de organização autônoma da classe, fossem sindicatos ou partidos.

Na história do movimento operário brasileiro são notáveis os esforços empreendidos, por exemplo, pelos anarcosindicalistas - em plena aurora do proletariado paulistano e carioca nas primeiras décadas do século XX – para fazer de cada 1º de maio uma experiência profunda de auto-organização e de reafirmação da identidade daqueles que sobreviviam com imensa dificuldade nas poucas horas do dia em que não precisavam trabalhar, com o pouco, quase nada, que recebiam dos primeiros patrões da indústria e do comércio do capitalismo nativo. Estes esforços podiam ser constatados na organização, pelo sindicato, de inúmeras “festas dos trabalhadores” (das quais a do 1º de maio era das mais importantes), onde se mesclavam esforços de propaganda ideológica e entretenimento popular. Sobre tais esforços, nos debruçaremos adiante com atenção.

Também digno de memória é o 1º de maio de 1968, na Praça da Sé, num momento da ditadura militar em que já se pressentia o recrudescimento da repressão estatal, efetivado com o “golpe dentro do golpe” do AI-5, decretado em dezembro do mesmo ano. Naquele dia, algumas organizações da esquerda avaliaram que era o momento oportuno para demonstrar publicamente que a resistência ao regime ditatorial não havia sido extinta com a vaga repressiva inaugurada em 1964, e, armados de coragem e *coquetéis molotov*, lançaram ofensiva contra o palanque em frente à catedral, montado especialmente para a festa oficialista, pondo pra correr ninguém menos do que Abreu Sodré, governador biônico do Estado de São Paulo, eleito no gabinete dos generais, mas, nesse dia, simbolicamente deposto por vontade popular.

Tamanha audácia não poderia ter resultado em outra coisa senão severa repressão por parte dos funcionários armados da ditadura, com dezenas de militantes feridos e presos, muitos torturados, e certamente alguns mortos em porões secretos. A manifestação da Sé, somada à surpreendente greve dos

metalúrgicos da Cobrasma, em Osasco - ambas frutos do planejamento de organizações clandestinas de trabalhadores e estudantes - tanto impulsionaram os ímpetus revolucionários da militância que se desdobrava para se manter organizada nas condições adversas do regime, precedendo o breve ascenso das ações guerrilheiras; quanto, por outro lado, acenderam o sinal de alarme para a classe dominante brasileira, indicando que seria preciso aumentar a dose do veneno a ser aplicado nos setores rebeldes da sociedade, ou seja, era a hora de elevar a repressão aos trabalhadores e estudantes a um nível jamais visto na história do país. Os anos que se seguiram testemunharam carnificinas contra os opositores do regime.

Por fim, passados doze anos da memorável jornada de 68, e ainda sob o jugo militar, outro histórico 1º de maio marcaria a memória das lutas operárias do país, naquele que então se tornara um dos epicentros do novo ciclo de ascenso da classe trabalhadora brasileira, o município de São Bernardo do Campo, sede de centenas de indústrias surgidas com as graças do “milagre econômico” patrocinado por um governo que exibia orgulhosamente os índices de crescimento da economia (que atingiu média de 10% ao ano, no começo dos anos 70) sem se preocupar em esconder o aumento da desigualdade de renda e da precarização das condições de vida da população, uma vez que as críticas ao regime eram caladas com fuzis.

Porém, em maio de 1980, durante a histórica greve de 40 dias do Sindicato dos Metalúrgicos de S. Bernardo e Diadema - num período em que as greves eram simplesmente proibidas por lei, e que mobilizaram não só a totalidade da categoria, mas o conjunto da militância de esquerda, que se reorganizava no período final da ditadura militar - o “dia do trabalhador” teve um significado especial e fez jus à memória dos combatentes de Chicago. Calcula-se que mais de cem mil pessoas tenham se reunido nas imediações do estádio da Vila Euclides, palco das massivas assembléias metalúrgicas. Foi um feriado em que, como poucos, se soube tão bem *fundir as energias da luta e da festa*. Serviu para demonstrar a força da categoria numa greve que já havia causado enorme desgaste pelo conflito prolongado com patrões e generais, ao mesmo tempo em que se comemorava festivamente um feito heróico da categoria, com a participação de milhares de apoiadores e simpatizantes de inúmeros setores que se animavam a sair às ruas num período em que o regime já não contava com tanta solidez. Apresentações de músicos populares, artistas televisivos e inúmeras outras atividades culturais marcaram aquele dia em que o recém

fundado Partido dos Trabalhadores dava os primeiros passos na construção da mais importante organização da classe no Brasil até então⁸⁷.

* * * *

Impregnado por estes fragmentos de memória, entrei em um dos ônibus da caravana do MTST que rumava em direção à Praça da Sé para a jornada do 1º de maio de 2008, junto a outros seis ônibus lotados, vindos de distintos lugares da periferia da metrópole, onde o movimento se organiza. Minha curiosidade se aguçara pelo fato de que, nos últimos anos - com os rumos conservadores que o PT e a CUT haviam tomado no recente período, sobretudo depois de terem assumido a direção do país – as comemorações do 1º de maio ganhavam contornos de polarização ideológica e disputa política.

Cada vez mais parecida com as centrais sindicais tradicionais, a CUT vem seguindo o exemplo da sua outrora rival, hoje aliada, a Força Sindical (central controlada pelo PDT), e também passou a promover um 1º de maio esvaziado de conteúdo contestador e absolutamente aderido à lógica empresarial típica da indústria cultural. Ambas as centrais promovem anualmente mega-espetáculos, que chegam a reunir centenas de milhares de pessoas e custam milhões de reais, financiados por ricas cotas de patrocínio de grandes empresas nacionais e estrangeiras, outrora possíveis alvos dos protestos do 1º de maio, agora, porém, elevados à posição de “patrocinadores oficiais”, com direito a estampar suas gigantescas logomarcas por todos os cantos do evento (e, evidentemente, a descontar os gastos da festa em leis de “incentivo cultural”, garantindo propaganda barata da empresa à custa dos cofres públicos)⁸⁸.

Em essência, nada tão distinto daquelas festas modestas pagas por patrões cautelosos nas primeiras décadas do século passado. Porém, a dimensão colossal destes empreendimentos organizados pelos barões do sindicalismo nacional já atingiu níveis preocupantes. Fique bem claro, desde já: nada contra uma “grande festa massiva dos trabalhadores”, mesmo porque, como veremos, um de nossos argumentos centrais atribui grande importância ao papel das festas na formação do imaginário proletário. No entanto, as atuais práticas promovidas pelas máquinas sindicais burocratizadas já escarnekem de qualquer intenção libertadora.

Não bastasse a onipresente propaganda de mercadorias num dia que deveria, no mínimo, alimentar um imaginário anticapitalista, leve-se em conta ainda o dispêndio de milionários cachês pagos a nomes consagrados da indústria musical brasileira, que se apresentam no 1º de maio como quem se apresenta em qualquer casa noturna, afinal, o sentido original desta festa já não está mais presente. Alguns até questionariam o gosto supostamente duvidoso dos repertórios musicais, mas aí já entraríamos no terreno

⁸⁷ Algumas imagens desta histórica celebração podem ser vistas em documentários da época que retratam o histórico período auge dos levantes operários no ABC, como, por exemplo: *Linha de montagem*, de Renato Tapajós, e *ABC da greve*, de León Hirszman.

⁸⁸ No dia 1º de maio de 2008, a *Folha de São Paulo* noticiou que os eventos realizados pelas centrais sindicais Força Sindical, CUT e UGT custariam, somados, a “bagatela” de R\$ 6,5 milhões (a serem pagos por empresas privadas, como Nestlé, AmBev, Telefônica, Brahma, Braskem, Embraer, e estatais, como Eletrobrás, Petrobrás, Caixa Econômica Federal) com expectativa de participação de 3,5 milhões de pessoas, no total.

“É uma fórmula que deu certo, buscar o patrocínio de empresas e combinar lazer, entretenimento e manifestação política”, diz o marqueteiro André Guimarães, que fez as megafestas da Força Sindical por sete anos, depois migrou para a CUT por mais quatro e neste ano estréia na organização da festa da UGT (central sindical que resultou da fusão de CGT, SDS e CAT)”, diz a matéria. No evento da Força Sindical, foi anunciada a apresentação da popularíssima dupla sertaneja, Zezé di Camargo e Luciano. Por outro lado, o evento da Praça da Sé teria custado, segundo o jornal, a quantia de R\$ 30 mil, bancado com recursos das próprias entidades que organizaram a festa. Talvez seja sintomático o fato de que a matéria não tenha sido publicada na seção “Cotidiano”, que cobre os eventos da cidade, mas sim na seção “Dinheiro”, que se dedica a publicar as matérias sobre “negócios”.

ambíguo e espinhoso dos valores estéticos populares (que interessa aprofundar mais adiante), bastando dizer que, por certo, falamos de artistas extremamente admirados pelo grande público.

Por último, e este talvez o mais grave dos atentados contra a história do 1º de maio proletário, há de se ressaltar o momento auge desses eventos nada ingênuos: os sorteios de eletrodomésticos, automóveis e casas para a multidão que comparece. Atitude maquiavélica, que se atreve a manipular os sonhos legítimos de um povo que raramente tem acesso a bens de consumo tão caros a fim de aumentar o número de participantes da “festa”, por certo visando valorizar as cotas de patrocínio para o próximo ano: quanto mais gente, mais cara a venda dos espaços de propaganda. Por outro lado, trata-se de uma ótima oportunidade de promover candidatos ligados a essas centrais para as próximas eleições. No entanto, o mais deprimente é imaginar dirigentes sindicais transformando uma moradia, direito previsto pela constituição a todo cidadão e objeto de históricas lutas dos movimentos populares para assegurar sua conquista, em instrumento de manipulação simbólica nestes sorteios dignos de programas de auditório dominicais. Não seria surpresa descobrir, em alguns desses sindicalistas, antigas lideranças de movimentos de moradia. Em suma, sintomas políticos de tempos bicudos para os trabalhadores, em que até mesmo aquelas lideranças que dizem representar os seus interesses se tornam promotores da ancestral e eficiente política do *panis et circenses*.

Enquanto isso, na Praça da Sé, a esquerda que tenta se reorganizar e reagir ao ciclo de refluxo das mobilizações e conquistas populares prometia um “1º de maio de luta”, unânimes em rechaçar a farsa das festas milionárias e preocupados em preservar a memória histórica da classe. O ato foi convocado pelos principais setores organizados (partidos, novas centrais sindicais surgidas de dissidências da CUT, movimentos sociais e populares) e marcado para iniciar às nove da manhã. A esta hora, nossa delegação do MTST havia marcado encontro em frente ao Teatro Municipal, uma vez que os ônibus viriam de diversas partes da cidade e causaria um belo efeito na festa se os “sem teto” chegassem todos juntos, em marcha pelo centro histórico. Depois da inevitável espera de quase uma hora até que todos os sete ônibus chegassem ao local combinado, alguns militantes se apressaram em organizar o povo em duas fileiras e partimos finalmente rumo à Praça. Na chegada, pude constatar o acerto da iniciativa: quando aquela coluna de cerca de trezentos e cinquenta “sem teto” se acercou da Sé, cantando músicas do repertório do movimento e entoando palavras de ordem típicas da esquerda, fomos recebidos com salvas de palma e gritos esfuziantes pela pequena multidão presente. Aquele momento de comunhão espontânea, de uma alegria sincera, produzia a esperança de um dia memorável. Viria a descobrir depois que se tratara, na verdade, de um dos momentos mais animados do dia. Um dos poucos.

Após a chegada, a maior parte do nosso povo, ainda sob efeito da calorosa recepção, se dirigiu às proximidades do caminhão de som que servia de palco. O desejo imenso de participar da festa estava estampado na face de quase todos nós. Sobre o palco, como é de praxe, estavam os dirigentes das principais organizações presentes, que se revezavam no uso da palavra, pronunciando os discursos que marcavam a diversidade de posições dos setores da esquerda. Discursos, contudo, muitas vezes repetitivos em seus conteúdos, com análises de conjuntura política nacional e internacional, que denunciavam desde a invasão do Iraque até as espúrias propostas de reformas do governo que retiram direitos dos trabalhadores, passando pela exigência da retirada das tropas brasileiras do Haiti. Reivindicações legítimas e até mesmo urgentes, que certamente devem ser feitas num ato em defesa dos

trabalhadores, mas que ao se utilizarem de uma série de jargões típicos das rodas militantes, bem como de uma dicção quase monocórdia, por vezes professoral, iam pouco a pouco tornando a manifestação um tanto quanto monótona.

Eu podia constatar isso ao acompanhar de perto a reação dos companheiros “sem teto”: aquela empolgação dos primeiros momentos dava lugar a uma certa inquietude, que podíamos constatar na dispersão do povo, que já buscava conversar com quem estivesse ao lado. Era exatamente a mesma atitude que eu tomara ao resolver procurar por pessoas conhecidas, rever amigos e trocar impressões. Nesta busca, eu começava a constatar o perfil da manifestação: pouca gente, a julgar pela importância da data (calculo que éramos menos de duas mil pessoas); uma platéia basicamente restrita aos militantes mais ativos das organizações, cuja presença majoritária da classe média é absolutamente desproporcional a seu peso numérico na sociedade; e, conseqüentemente, pouca presença dos cidadãos das classes populares, expressando a enorme dificuldade de mobilização das “bases sociais” nos movimentos e sindicatos. Nossa delegação de “sem teto” era talvez uma das poucas exceções.

Uma hora e meia depois, a dispersão da platéia era fato consumado. A esta altura, a maior parte das pessoas demonstrava mais interesse nas inúmeras rodinhas de conversa que se formaram na praça do que na audição atenta aos discursos incansavelmente pronunciados, o que não é, em princípio, algo negativo. Pelo menos se garantia assim um espaço de encontro dos companheiros, a maioria militantes, cujo cotidiano apressado quase nunca permite brechas para encontros que não sejam reuniões e atividades das respectivas organizações e categorias. Mas, diante de nossa própria tradição, penso que se poderia produzir mais do que isso num 1º de maio. Por exemplo, as chamadas “atividades culturais” se restringiram a duas: uma confusa tentativa de produzir uma “mística” que narrasse através de palavras e cartazes alguns dos momentos marcantes do 1º de maio paulista (como as passagens que acabei de narrar), mas que, por mal ensaiada, quase não foi percebida pelas pessoas. Malogrou a boa intenção dos organizadores. A outra consistiu na brevíssima apresentação de um grupo de cultura afro-brasileira, formado por jovens da periferia, que tentou apresentar um número de música e dança, enfeitados por enormes e belos bonecos. Ao grupo, no entanto, foi concedido pouquíssimos minutos, no intervalo entre um e outro discurso das lideranças, como que para “distrair” o público. Ambas as iniciativas me pareceram frustradas.

Até que, num dos discursos, de uma importante liderança parlamentar, se revelaram traços de uma concepção de política que podem talvez explicar uma parte daquele mal-estar meio contido que era sentido por muitos dos presentes na manifestação do “dia dos trabalhadores”, o que pude perceber ao compartilhar impressões com vários companheiros posteriormente. Dizia o velho militante, num breve momento de sua fala, aos brados: “Porque viemos aqui pra mostrar que o nosso 1º de maio não tem “showzinho”, não! Aqui é um 1º de maio de luta! De esquerda!”

A alusão ao “showzinho” era evidentemente uma crítica, justa e coerente, à parafernália empresarial das festas promovidas pelas centrais citadas. Não há dúvida da função cumprida por essas festas, afinal, “quem paga a conta, escolhe a música”, e não são os trabalhadores quem pagam cachês milionários aos artistas famosos. Contudo, a condenação feita pelo dirigente parecia se estender também ao próprio caráter festivo dos eventos criticados, e, ao julgar pela falta de empolgação que dava o tom daquele ato, bem como pelo fato desta crítica ter sido feita por mais algumas lideranças que ali discursaram, parece que

esbarrávamos então em alguns limites da concepção com a qual aquela manifestação parece ter sido organizada.

Uma concepção que parece acreditar que em política não há espaço para o *lúdico*, pois este significaria, supostamente, perda da “seriedade”. Uma concepção que cinde a política das outras dimensões da vida do cidadão, como se o fazer da política se restringisse a um conjunto de rituais formalizados, muitas vezes burocratizados, que encontramos nos espaços institucionais, como o parlamento. Daí crer que num ato “sério”, “de esquerda”, não se deva dedicar muito tempo à música, à poesia, às encenações, enfim, à construção de uma verdadeira “mística do 1º de maio”, que permitisse a os trabalhadores se expressarem em forma artística, ouvirem e serem ouvidos e, não menos importante, se sentirem animados e orgulhosos de pertencerem a uma classe que ali se faz presente, de terem o espírito alimentado para seguir lutando por uma vida digna.

Ora, nada mais distante do imaginário e das práticas cotidianas das classes populares, destes trabalhadores que a manifestação diz representar. O fato de o evento estar esvaziado dá indicações sobre esse equívoco. Não há dúvida, a pouca quantidade de gente se explica, sobretudo, pelas dificuldades de mobilização das “bases organizadas” no atual cenário político. Mas, por um lado, se construíssemos um 1º de maio verdadeiramente popular, seria possível, talvez, atrair muito mais gente do que a militância que estava presente. Por outro lado, prevalecendo esta mesma concepção que orientava a festa, mesmo que houvesse milhares de pessoas na praça naquela manhã, provavelmente sairíamos de lá carregando nas costas o mesmo sentimento de frustração.

* * * *

Curiosamente, não se poderia nem ao menos sustentar que não há uma larga tradição da esquerda brasileira em transformar, seja o 1º de maio, seja outras datas importantes, num dia de efusiva celebração da própria classe, sempre com a preocupação de caracterizar politicamente estes eventos. Além do já citado caso dos anarquistas, temos exemplo recentes, como uma “festa-comício” organizada pelo PT em março de 1980, num ginásio esportivo do município de Osasco, poucas semanas antes do histórico 1º de maio dos metalúrgicos que acabamos de mencionar. Naquele dia, importantes dirigentes do partido dividiam o palco e as atenções do público com espetáculos circenses, apresentações teatrais, exposições, shows musicais, brincadeiras infantis, além de alguns atores da TV simpatizantes das lutas proletárias. Para saciar a fome e a sede, inúmeras barracas de comida e bebida, e para encerrar a celebração, um grande “baile-forró”, porque ninguém é de ferro... A festa durou o dia inteiro⁸⁹.

O mesmo PT organizaria outra “festa-comício” memorável no dia 21 de abril de 1982, no bairro paulistano de Santo Amaro, por ocasião do lançamento da candidatura de Lula ao governo do estado de São Paulo. Contando entre seus organizadores com o artista plástico e jornalista Alípio Freire (militante

⁸⁹ **Franciso Foot HARDMAN.** *Nem patria, nem patrão!* São Paulo, Editora UNESP, 2002. (p. 24)

sobrevivente à tortura e a alguns anos de cadeia nos anos 70), o evento reuniu gente da “vanguarda musical” paulistana, como Arrigo Barnabé; grupos musicais em início de carreira, como o posteriormente famoso Premeditando o Breque, além de inúmeros artistas de circo. Como testemunhou o próprio Alípio: “tinha vários palcos e tudo acontecia simultaneamente. Brotara muita coisa e o papel que a gente teve nesse momento foi exatamente deixar saltar tudo isso”.⁹⁰ Esse “momento” ao qual ele se refere é nada menos do que o dos últimos respiros da ditadura, que coincidia com um inédito ascenso das organizações populares em nosso país. Note-se então que o caráter da festa, neste caso, supera o de simples artifício para atrair o povo ao comício de um candidato, servindo como um instrumento que tornava possível a expressão cultural e política daquilo que surgia de interessante ao redor do partido, ou seja, todo o esforço de uma geração inteira de trabalhadores, intelectuais e militantes dispostos a transformar um país que ainda vivia sob quase duas décadas sombrias de repressão.

Mas naquela manhã nublada e fria do 1º de maio paulistano, em parte por conta do momento desfavorável para as organizações populares, em parte por um estranho “esquecimento” das tradições locais da classe, nós - que ali presenciávamos mais um “dia dos trabalhadores” - saímos frustrados. Da expectativa que vivemos nos ônibus lotados de “sem teto”, quando cantamos o caminho inteiro e, principalmente, pela nossa entrada triunfal pela lateral da Praça da Sé, pouco restou no final da festa, quando nos juntamos a uma marcha que percorreu algumas quadras do centro, e que terminou em clima melancólico na Praça do Patriarca.

* * * *

Essa sensação de algo que poderia ter sido, e não foi; de uma energia intensa que não pôde se manifestar coletivamente, a sensação de uma oportunidade perdida, parece ser também, guardadas as devidas distinções dos momentos históricos, a matriz do conto de Mário de Andrade, intitulado “Primeiro de Maio”⁹¹. Nele, portando uma linguagem inovadora, cuja voz do narrador por vezes nos confunde nas oscilações entre o pensamento do protagonista e o de um narrador onisciente, Mário nos conta a história de um proletário da capital, carregador de malas na Estação da Luz, lá pelos idos da década de 30. Seu nome? Não sabemos. O narrador lhe chama, simplesmente, de “35”. Apesar da referência direta, um pouco irônica, à fracassada tentativa comunista de organizar um levante contra o regime varguista em 1935, o fato de nosso protagonista não ter nome parece exprimir o tom do conto andradiano. Em seu

⁹⁰ **Marcelo RIDENTI.** *Em busca do povo brasileiro – artistas da revolução, do CPC à era da TV.* Rio de Janeiro, Editora Record. (p. 340)

⁹¹ **Mário de ANDRADE.** “Primeiro de Maio” IN: *Contos Novos.* Belo Horizonte-Rio de Janeiro, Villa Rica, 1996.

coração, 35 carrega consigo uma angústia que veremos manifesta em todo o texto: uma angústia de quem busca, sem sucesso, construir sua própria identidade de trabalhador; e mais: de trabalhador corajoso, disposto a lutar com as próprias mãos pelo avanço dos seus irmãos de classe, mas que, na prática, não encontra o acolhimento coletivo que sua busca angustiada pedia.

Desde as primeiras linhas, ficamos sabendo que 35 decide não ir trabalhar no primeiro de maio, afinal de contas, era o seu dia e ele faria tudo para celebrar esta data tão especial. Ele se banha e se barbeia cuidadosamente, põe a sua melhor roupa, e sai pela cidade em busca da festa tão sonhada. Mas 35 anda pelo centro e não encontra ninguém. Tudo fechado. Na rua, somente dezenas de policiais, espalhados por todos os lados. Lendo o jornal, ele descobre se tratar de ordem oficial: o governo, sabendo do potencial subversivo das festas proletárias, havia proibido as comemorações do 1º de maio, por isso a onipresença dos homens fardados, muito bem marcada literariamente, pois a polícia aparece durante todo o texto, caracterizando o estado de exceção da ditadura de Vargas⁹². Tal presença parece reforçar em 35 o ímpeto de dar “uns socos formidáveis nas fuças de um polícia”. Vontade esta que, de resto, está presente em todo o texto, como um sentimento onipresente no carregador de malas da estação da Luz.

Em outras páginas do mesmo jornal, ele sonha acordado com motins proletários anunciados em Paris, Madrid, no Chile, onde seus iguais estariam, naquele mesmo momento, tratando de manter viva a memória e o sentido do feriado mundial. Por isso, pela vontade de fazer o mesmo por aqui, 35 seguia incansável atrás de seu objetivo: comemorar (e combater) com a sua classe. O dia vai passando, e 35 percorre todo o centro da cidade, mas não acha o que procura. Um sentimento profundo que pulsa dentro dele, mas não encontra vazão, começa a incomodá-lo. Ele recusa a se deixar seduzir por armadilhas ideológicas montadas naquele dia e despreza um convite para um piquenique em Santos, organizado por patrões, bem como uma festa oficial repleta de deputados trabalhistas e com a presença ilustre do “Secretário do Trabalho”, em pleno Palácio das Indústrias, cujo clima de salão nobre, fechado e repleto de policiais, não acolhe a um trabalhador que não aspira proximidade, muito menos cumplicidade, com os donos do poder. Entre uma e outra caminhada, 35 cruzava a Estação da Luz, seu local de trabalho, onde estavam seus colegas que, ao contrário dele, acharam melhor garantir o soldo do dia, e trabalhavam como se o dia fosse qualquer. Nestas horas, se confundia entre a raiva despertada pelos colegas que caçoavam de seus trajes elegantes, e a vontade de estar em ambiente conhecido, com gente conhecida, que fosse como ele. Tudo aquilo que 35 não achava zanzando pela cidade sitiada.

⁹² A polícia aparece nada menos do que nove vezes durante as oito páginas do conto.

Fim de tarde, e 35 desiste de celebrar. O dia não estava para celebrações. Parou num bar, próxima à estação e pediu muito pão com manteiga para curar a fome. Ele resolve voltar ao trabalho, como quem não quer nada e, na primeira chance, aproveita a dificuldade de um colega, o 22, para ajudá-lo. Ou melhor, para “roubar” um cliente seu, cujas malas pesadas o 22 não agüentara carregar. Depois de um soco carinhoso recebido do 35, o 22 e ele caem na risada e ambos se acolhem na cumplicidade sincera de companheiros de labuta. É o único momento de verdadeiro encontro, num conto cuja regra é o desencontro. Desencontro dos desejos de 35 – festejar o dia e bater “nos polícia” – com a realidade de um feriado na cidade sitiada, cuja expressão sentimental do protagonista pode ser resumida no seguinte trecho do conto:

“Tinha piedade, tinha amor, tinha fraternidade, e era só. Era uma sarça ardente, mas era sentimento só. Um sentimento profundíssimo, queimando, maravilhoso, mas desamparado, mas desamparado”.⁹³

As desventuras de 35 nos traduzem, de fato, as desventuras de uma classe. Seu “sentimento profundíssimo” não é nada sem o suporte do coletivo, sem a presença organizada de proletários como ele. O período retratado no conto por Mário de Andrade coincide com um momento de refluxo da organização sindical autônoma e com a proibição autoritária das comemorações do dia, impostas pela mão de ferro de Getúlio Vargas, cujo primeiro governo no país durou de 1930 a 1945, dos quais apenas três anos (34-37) sem recorrer ao “estado de exceção”. Não é à toa que Mário batiza seu protagonista com um número. A metáfora significa o grave dilema da busca de identidade pelo protagonista, entre um governo populista autoritário – que, no entanto, baseia seu domínio na imagem do “pai dos pobres”, benfeitor dos “trabalhadores do Brasil” -, e a quase impossibilidade da classe trabalhadora conseguir se organizar autonomamente diante de um estado que tornou os sindicatos atrelados e dependentes do Ministério do Trabalho, e que durante anos reprimiu ferozmente qualquer tipo de manifestação crítica.

O desejo ardente de festejar, bem como o de lutar – traduzido como o de “brigar com a polícia” – lhe são barrados. Daí a constatação do narrador, que percebe um “sentimento profundo” que queima por dentro de 35, mas que é só “desamparo”, pois a classe organizada não se faz presente. Por isso o tom, meio melancólico, meio esperançoso, do final do conto, quando justamente no local de trabalho, - com o colega de profissão, o 22 (outro de identidade manca) - testemunhamos a cumplicidade que ainda resta entre eles. Uma certa veia utópica se manifesta neste último parágrafo, como se Mário nos dissesse que não está morta a esperança de dias melhores, se os trabalhadores puderem voltar a se organizar,

⁹³ ANDRADE, *op. cit.*, p. 41.

baseados na confiança construída no dia a dia entre aqueles que sofrem pela mesma chibata. Proibiram-lhe de “festejar junto” e de “lutar junto”, mas o “trabalhar junto” mantém acesa, discreta e utopicamente, a promessa futura de realização da identidade proletária: solidária, festeira e combativa.

No conto, nosso autor modernista desenvolveu de forma direta a relação entre “festa” e “formação da identidade” (individual e de classe). Ao transformar em motor da narrativa a frustração do desejo incontrolável que sentia 35 de celebrar o dia de sua classe, Mário sugere que tal frustração se relaciona com a incompletude de sua identidade (por isso, nem ele, nem seus amigos, têm nome). Com isso, trouxe à tona, em magistral forma literária, um tema e uma preocupação recorrente no movimento operário desde seus primórdios, em meados do século XIX em solo europeu, até o momento histórico por ele retratado: *o de fazer das organizações da classe não só um instrumento da luta por melhores condições de vida e de trabalho, mas também um instrumento de organização de seu lazer coletivo e de sua expressão artística, sem contudo desvinculá-lo de objetivos políticos profundos, aliando o desejo do divertimento e de fruição estética com a necessidade de construção da identidade coletiva da classe trabalhadora, sem a qual não há movimento revolucionário que possa triunfar.*

2) A mística anarquista: produção estética e mobilização política

Os primeiros capítulos da história do movimento operário no Brasil foram escritos pelas associações, ligas e sindicatos anarquistas, cujos ideais e formas organizativas chegaram ao país de navio, trazidos nas mentes e corações dos milhares de imigrantes (principalmente italianos e espanhóis) que buscavam aqui a promessa de uma vida melhor nos trópicos, empregando-se como mão de obra barata nas lavouras, no comércio e nas primeiras indústrias, localizadas principalmente em São Paulo e no Rio de Janeiro. No entanto, as levas massivas de imigrantes que se mesclaram aos trabalhadores nativos, dando origem ao proletariado urbano, foram obrigadas a suportar as desumanas condições de trabalho de uma sociedade que, a despeito dos impulsos modernizantes, havia abolido há pouquíssimos anos o regime de escravidão. É de se calcular, portanto, a mentalidade dominante da classe empresarial da época e o conseqüente tratamento dispensado à massa operária (mentalidade, aliás, que não deixa de ser reconhecível no patronato até os dias atuais).

Desprovidos de qualquer tipo de direito, diante da inexistência de leis trabalhistas que pudessem regular as relações entre patrões e empregados e de um Estado que só intervinha em momentos de conflito - como arma de repressão a serviço dos patrões – é que homens, mulheres, e até mesmo crianças,

eram coagidos a trabalhar em fábricas insalubres, em jornadas que podiam variar de 12 a 16 horas, em troca de um salário irrisório, absolutamente insuficiente para garantir a dignidade condizente com sua função social. Não poderia levar muito tempo até que surgissem as primeiras associações de trabalhadores como forma de reação à hiper-exploração na indústria da época, contando com a experiência organizativa dos imigrantes europeus (forjadas em algumas décadas de movimento operário no berço da industrialização capitalista), decisiva num país que até então não possuía tradição sindical.

A hegemonia anarquista no interior dos sindicatos brasileiros durou pouco mais de duas décadas: se estabeleceu desde os primeiros anos do século passado até, mais ou menos, meados da década de 20, sendo, aos poucos, suplantada pelo crescimento do Partido Comunista, que passaria a exercer grande influência sobre o proletariado nacional (compartilhada com o PTB de Vargas e João Goulart) até o golpe militar de 64. Foram inúmeras as causas históricas desta perda de hegemonia – que não aprofundaremos aqui sob o risco de perder o foco da nossa investigação. Dentre elas, talvez a mais importante tenha sido a cruel perseguição empreendida pelos órgãos de repressão estatal contra a militância operária, sobretudo na segunda metade da década de 10, coincidindo logicamente com o período de maior mobilização, sobretudo do proletariado paulistano e carioca.

Aproveitando-se do fato de que grande parte das lideranças anarquistas eram estrangeiras, o governo brasileiro simplesmente extraditou centenas de trabalhadores sob acusação de “subversão”, “atentado à segurança nacional”, ou qualquer outra figura jurídica que os pudesse condenar à expulsão do território brasileiro. Calcula-se que mais de mil militantes proletários tenham sido extraditados nas duas primeiras décadas do século. Some-se a isso o fato de que outros tantos milhares de proletários foram presos durante greves e manifestações (muitos deles encarcerados em lugares ermos, como Fernando de Noronha), e teremos a dimensão dos ataques sofridos pelas nascentes organizações anarcossindicalistas. O Estado demonstrava, nitidamente, seu papel de “comitê executivo dos negócios da burguesia”, sintetizada na famosa frase do ex-presidente Washington Luís que dizia que a “questão social é questão de polícia”. Ao fim e ao cabo, é de se imaginar o tamanho do estrago organizativo resultante de tal perseguição. A hegemonia anarquista no movimento operário vai, aos poucos, se enfraquecendo, até ser suplantada, em meados dos anos 20, pelo surgimento do Partido Comunista do Brasil - em franca ascensão influenciada pelo sucesso da Revolução Russa - que contou, inclusive, com a adesão de inúmeros ex-militantes anarquistas.

Nas formas organizativas assumidas pelos anarquistas “brasileiros”, podemos identificar, como na história do “35”, contada por Mário de Andrade, a importância atribuída às festas realizadas por seus sindicatos, ligas e associações proletárias, como meio de reunir ludicamente os operários, garantindo-lhes um lazer autonomamente organizado, ao mesmo tempo em que se difundiam nestes espaços os ideais libertários das lideranças militantes. Estas iniciativas vão ao encontro, por exemplo, daquilo que defendia o cubano-francês Paul Lafargue, autor do panfleto intitulado *Direito à preguiça* e importante dirigente do movimento operário europeu no século XIX, que:

“vinculado ainda às propostas e práticas originárias do movimento operário (tanto anarquistas quanto social-democratas), vislumbrava intermináveis passeios, grandes piqueniques populares regados a bom vinho, comemorações e jogos nos dias de festa, espetáculos, representações teatrais dos grupos amadores de “teatro social” e festivais em benefício dos jornais da imprensa operária. Naquela época, o lazer ainda era organizado pelas associações sindicais e culturais da classe operária. Eram práticas inerentes ao próprio movimento da classe trabalhadora”.⁹⁴

Longe de se tratar de uma “prática anarquista”, a realização de inúmeras atividades de entretenimento coletivo levadas a cabo pelas instituições proletárias eram práticas quase “naturais” do movimento operário, fosse ele de orientação anarquista, social-democrata ou, num período posterior, comunista (evidentemente, no Brasil e também na Argentina, destacam-se os anarquistas pelo fato de estes deterem, como mencionamos acima, a hegemonia do movimento nas primeiras duas décadas do século XX).

Além das festas, são de se destacar pelo menos outros dois grandes instrumentos organizativos desenvolvidos e utilizados pelos anarquistas com objetivos de “agitação e propaganda” no cotidiano dos trabalhadores. Um deles eram os inúmeros *grupos de “teatro livre”*, formados por atores amadores, quase sempre proletários ligados a algum sindicato, que se apresentavam nas festas da classe, encenando uma dramaturgia própria, cujo repertório era garantido por diversos autores nacionais e europeus. Retravam, quase sempre, os impasses dos sofrimentos, das lutas, da dignidade e da esperança de dias melhores para os trabalhadores de todo o mundo.

O outro instrumento fundamental da luta proletária eram os *periódicos* mantidos pelas associações: jornais e revistas (diários, semanais ou mensais) eram a mais eficiente forma de difusão massiva das idéias e das propostas de organização e de luta da classe que começava a se fortalecer. Pode-se imaginar

⁹⁴ HARDMAN, *op. cit.*, p. 224.

que, numa sociedade cujos meios de comunicação ainda engatinhavam (e já eram monopolizados por poucos proprietários), o fato de se manter um jornal diário (como, por exemplo, *A Plebe*, de São Paulo) era não só um feito digno de admiração, como uma ferramenta imprescindível para o sucesso do ascenso combativo do movimento, cumprindo simultaneamente a função de “informar” os trabalhadores sobre o estado geral das lutas nacionais e internacionais e sobre o calendário de festas e atividades, bem como o de “formar” politicamente os proletários-leitores com a difusão de textos de importantes pensadores anarquistas (Proudhon, Kropotkin, Bakunin etc.) e de lideranças locais.

Em suma, as atividades festivas, bem como a produção estética (teatro, música) e a manutenção de uma imprensa operária - aos quais voltaremos adiante -, constituíam os principais elementos da *produção simbólica* do movimento anarco-sindicalista. Tais elementos eram a base da construção da *identidade da classe*, uma tentativa de instaurar um *sistema de significados* que dessem sentido não só aos esforços da militância em assegurar as condições mínimas de organização das lutas (assembléias, greves etc.), mas, principalmente, que constituíssem os elementos imaginários (estéticos e políticos) capazes de conformar uma *comunidade de iguais*, cujos integrantes fizessem parte de uma rede de homens e mulheres dispostos a trabalhar, lutar e festejar coletivamente.

Nos concentremos, primeiramente, sobre aspectos importantes das práticas festivas anarquistas.

* * * *

O historiador Francisco Foot Hardman demonstra, em seu belo estudo sobre as práticas culturais do nascente movimento operário brasileiro, a importância e a massividade que as *festas anarquistas* foram adquirindo ao longo dos anos em que se construiu o primeiro ciclo histórico da esquerda brasileira. Desde os primórdios das associações de trabalhadores urbanos, as festas eram pensadas como ferramentas políticas do movimento, expressando:

“uma preocupação comum a várias gerações de dirigentes do movimento operário, ciosos de penetrar o solo fértil da classe, de deitar raízes e possibilitar a integração do discurso revolucionário ao discurso cotidiano e elementar da classe. Não à toa, os anarquistas tornaram-se versáteis na produção de “*festas de propaganda*” que tentavam aliar o prazer do entretenimento às tarefas de convencer o público da necessidade da “emancipação social”.⁹⁵ (grifo nosso)

A necessidade de difundir os ideais e as propostas anarquistas no seio do proletariado exigia, em primeiro lugar, a capacidade das associações e sindicatos de atraírem as pessoas para seus espaços.

⁹⁵ Idem, p. 25.

Ora, nada mais apropriado do que organizar atividades culturais para um público carente de acesso satisfatório aos bens culturais da cidade, cuja oferta, é claro, privilegiava as classes mais abastadas. Ao fim e ao cabo, os anarquistas buscavam, com estas iniciativas, aliar dois princípios fundamentais de suas atividades: promover a “alegria estuante” e uma “propaganda fecunda”.

Foot Hardman apresenta dois momentos distintos da história destas festas, que correspondem às duas fases do movimento operário anarquista. Na alvorada do movimento, nos primeiros anos do século, quando se esboçavam as pioneiras associações de trabalhadores, “as condições de refluxo mobilizatório e a fluidez dos núcleos de propaganda tornavam mais restritas as possibilidades de uma prática cultural maciça e popular. Com efeito, a *fiesta de propaganda* era circunscrita aos salões das associações operárias e muito mais carregada no aspecto doutrinário, “educador” e ideológico”⁹⁶.

No caso brasileiro, este período perdura, grosso modo, até 1916, no limiar de um fabuloso ascenso organizativo e mobilizatório que se realiza com a greve geral de 1917. Nestes anos, de árdua e lenta construção dos instrumentos da classe - quando o poder de intervenção nos conflitos fabris dos poucos militantes e simpatizantes da causa proletária ainda se restringiam, em geral, a reivindicações pontuais e localizadas nas indústrias em que trabalhavam e atuavam – predominou aquilo que Foot Hardman denominou de “festas de propaganda”, realizadas em salões nos bairros operários. O formato de tais festas seguia um certo padrão, que podia ser testemunhado no Rio de Janeiro, em São Paulo ou mesmo em Buenos Aires. Vejamos exemplos.

Em Buenos Aires, uma festa anunciada no jornal *La Protesta Humana*, em 2/08/1902, prometia aos convidados a seguinte programação:

1. Hino de Carratalá, pela orquestra;
2. Discurso de abertura pelo orador Spartaco Zeo;
3. Drama em um ato de Palmiro de Lúcia, intitulado *Fin de fiesta*;
4. Conferência sobre o tema “Organização operária” por um membro da FOA (Federación Obrera Argentina);
5. Discurso pela companheira Antonia Gaziadio;
6. Drama em dois atos e um intervalo, de Pietro Gori, intitulado *Senza Pátria*;
7. Discurso de encerramento pelo orador Bertani Orsini;
8. Hino dos trabalhadores, pela orquestra;

⁹⁶ Idem, pp. 53-54.

9. Baile familiar e rifa.

Entrada pessoal e rifa: \$1,14.

Já em São Paulo, poucos meses depois, a edição do jornal *O Amigo do Povo*, de 22/11/1902 anunciava “uma grande festa *pro sciopero* [“pró-greve”], organizada pela Liga de Resistência entre Tecelões e Tecedeiras de SP, no salão Eldorado”, cujas atrações eram:

1. *Senza Pátria*, drama de Pietro Gori;
2. *Sciopero*, poesia de Ada Néri;
3. *Fine de Festa*, drama (uma greve);
4. *Conferenza Sociale*;
5. Baile⁹⁷

O formato destas festas consistia, basicamente, na justaposição de números musicais, encenações teatrais e discursos das lideranças do movimento, reservando um baile para o encerramento, momento de maior proximidade e encontro dos presentes, facilitados pela descontração física e espiritual de corpos que dançam. A seriedade dos discursos políticos tradicionais se mesclava com outra forma de discurso, não menos radical e comprometido, contudo expresso na forma artística das peças de teatro. A dramaturgia anarquista visava traduzir cenicamente as experiências cotidianas da vida proletária, seus sofrimentos e alegrias; seus esforços tanto para resistir às insuportáveis jornadas de trabalho, quanto para sobreviver com os salários de fome, mas, principalmente, trazia ao palco os dilemas da organização da classe e as propostas para superá-los, sempre imbuídos da visão de mundo anarquista, cujo conteúdo anticapitalista projetava a necessidade de uma revolução social capaz de abolir a exploração do homem pelo homem e de instaurar um regime social igualitário.

Por motivos óbvios, não temos elementos para julgar a qualidade estética de tais peças, nem se eram capazes de superar o primarismo panfletário muito comum em grande parte das peças políticas – cuja forma costuma ser de pouca eficácia pedagógica. Ressaltemos, porém, o esforço destes grupos em difundir legítimos ideais políticos sem o abandono da dimensão estética, tão fundamental no imaginário das classes populares. Na prática destas companhias de teatro operário, davam-se os primeiros passos da construção histórica de métodos populares daquilo que hoje chamamos de “formação política” (ou

⁹⁷ Idem, p. 49.

“educação popular”). Paulatinamente, ia se conformando um interessante repertório dramaturgico, cuja afinidade de temas e soluções cênicas contribuía para enriquecer e atizar o imaginário dos espectadores, ao mesmo tempo em que tais peças começavam a circular por distintas associações, e mesmo em distintas cidades e países, como podemos constatar acima, no caso da peça *Senza Pátria*, de Pietro Gori, autor italiano que circulou bastante nos círculos anarquistas de países como Itália, Brasil e Argentina, e cujas peças deviam fazer sucesso entre o proletariado, a julgar, segundo Foot Hardman, pela quantidade de montagens anunciadas nos jornais, sobretudo do drama *Primo Maggio*, um dos campeões de audiência. A relativamente ampla difusão de peças e autores também contribuía para a formação de um imaginário comum, de experiências estético-políticas compartilhadas por diferentes categorias de trabalhadores, fossem paulistanos, cariocas ou portenhos. Aspecto não menos importante para forjar a identidade coletiva *da classe*, para além das identidades imediatas dos locais de trabalho ou do interior de um sindicato.

Entretanto, a sensível deterioração das condições de vida da massa urbana de trabalhadores pobres no período anterior a 1917, causada, sobretudo, pela alta dos preços dos alimentos e dos aluguéis, acirrava cada vez mais os conflitos entre operários e patrões, contribuindo consideravelmente para a massificação das associações proletárias, cada vez mais procuradas por trabalhadores revoltados, em busca de algum tipo de proteção contra a precarização de sua vida e contra os desmandos patronais. A crise econômica que atingiu o proletariado urbano trouxe uma mudança na correlação de forças entre capital e trabalho, e criou condições (objetivas e subjetivas) para uma inédita e ousada ofensiva dos trabalhadores contra a exploração dos industriais e a repressão do aparelho estatal, num cenário em que uma simples greve poderia resultar em cadeia, expulsão do país, ou mesmo na morte de trabalhadores. Basta recordar que o estopim para a greve geral de 17, em São Paulo, foi o assassinato de um sapateiro espanhol durante uma greve, tendo o seu enterro reunido milhares de operários no centro da cidade, que transformaram os rituais fúnebres numa assembléia que se tornou o prelúdio do grande motim.

Foot Hardman nos conta que, com o ascenso do movimento operário que se deu a partir do final da Primeira Guerra Mundial (“a greve geral de 1917, em São Paulo, pode ser comparada à ‘Semana Trágica’ de Buenos Aires, em 1919”), os grandes diários anarquistas passaram a anunciar outro tipo de reunião operária. Com efeito, a tradicional *feira de propaganda* realizada em salões das ligas e entidades de classe foi substituída pelos *festivais*, *piqueniques* e *excursões* a lugares públicos, ao ar livre, patrocinados pelos jornais da imprensa operária.

“Trata-se, na quase totalidade, de *festivals* em prol da fundação e manutenção de órgãos de imprensa operária: *A Vanguarda*, *Alba Rossa*, *a Plebe* etc. Claro que a transição não é tão esquemática: com o termo *festival*, surgirão anúncios de acontecimentos cujo conteúdo é o da festa de propaganda típica - em que o aspecto doutrinário e educativo era mais ressaltado – em uma aparatosa gama de diversões populares e maciças – na qual o aspecto lúdico de entretenimento coletivo é o principal”.⁹⁸

A mudança no cenário político e econômico das metrópoles provocara significativa alteração no formato das festas operárias. A massificação do movimento e seu avanço organizativo havia tornado pequenos os salões das entidades, onde outrora se cultivava a dignidade proletária e se propagandeavam os valores anarquistas diante de um público interessado, porém relativamente diminuto. A frequência cada vez mais massiva de trabalhadores nas atividades organizadas pelas associações obreiras passa a demandar lugares amplos, ao ar livre, como praças, parques e estádios, retirando estes rituais dos espaços privados e lançando-os nos ambientes públicos da cidade, o que representou, naquele momento, uma demonstração de força da classe, que provava ser capaz de ocupar espaços e reivindicar o usufruto coletivo dos bens supostamente públicos, onde nem sempre um proletário era bem vindo.

Observemos um exemplo concreto do novo perfil das festas que iam surgindo com o avanço do movimento: em setembro de 1919, o jornal *A Plebe* realizava um *Grande Festival* no Jardim da Aclimação, a fim de arrecadar recursos para a manutenção deste que era o mais importante dos veículos da imprensa operária paulistana. Neste dia, as atividades de maior destaque foram: “match de foot-ball, corridas, exercício de ginástica, baile, teatro, exposição zoológica, tômbola, regatas e natação, cinematógrapho”⁹⁹. O sucesso do festival, como não poderia deixar de ser, rendeu manchetes auto-elogiosas na edição do dia seguinte: “O Grandioso Festival Proletário teve uma ‘importância excepcional”, “nunca se realizou em São Paulo festival que maior entusiasmo despertasse entre a massa popular”¹⁰⁰.

No ano seguinte, mais uma vez, *A Plebe* convocou em suas páginas a massa proletária a participar de outra grande festa pública, desta vez em benefício de um novo jornal que surgia na cidade, chamado *A Vanguarda* e promovido “por todas as organizações proletárias de São Paulo”, a se realizar no Parque São Jorge. Neste dia, a organização preparara um “programa grandioso, constante de um match de futebol entre dois importantes clubs desta capital, entre os quais será disputada a taça *Proletária*; representações

⁹⁸ Idem, pp. 50-51.

⁹⁹ Idem, p. 52.

¹⁰⁰ Idem, p. 52.

teatrais, canções típicas, regatas, natação, luta greco-romana, cinematógrafo etc., além de bandas de música, fogos de artifício e bondes em quantidade”.

É notável a diferença de perfil destas festas massivas para aquelas outrora realizadas em salões. Mudara não só a quantidade de trabalhadores envolvidos, mas também o caráter das atividades propostas pelas lideranças, que passavam a incorporar uma diversidade de formas populares de entretenimento para além do esquema “discurso, teatro, discurso, música, baile”. Aos poucos, as festas anarquistas ofereciam a prática de esportes variados (com destaque para o cada vez mais popular futebol), jogos de azar, as primeiras experiências populares com o cinema etc.; e mesmo as músicas, os bailes e as peças de teatro precisavam então ser planejadas para grandes platéias ao ar livre, o que trazia conseqüências tanto para sua forma quanto para seu conteúdo.

Longe de se tratar de uma simples operação de reelaboração da programação das festas proletárias, tais alterações no perfil das atividades envolveram uma série de mediações surgidas nas demandas internas da classe, na mudança de postura dos seus principais dirigentes em relação às novas formas de lazer popular e na concorrência ideológica despertada por interesses econômicos e políticos alheios aos dos trabalhadores, conforme ocorria nas festas patrocinadas pelos patrões. Seria ingênuo, por exemplo, acreditar numa plena “identidade cultural” entre “base” e “lideranças” do movimento: as predileções estéticas dos dirigentes da “associação dos tecelões” não eram as mesmas de um jovem tecelão. A julgar, por exemplo, por alguns textos escritos por dirigentes anarquistas e publicados nos periódicos da classe, é perceptível a busca por um padrão erudito, próximo àquele praticado pela elite, mas que não raro resultava simplesmente numa escrita prolixa e pouco clara, deveras distante de uma linguagem popular que pudesse comunicar-se diretamente com o público leitor operário. Tampouco é segredo a desconfiança, ou mesmo antipatia, que inúmeros destes dirigentes nutriam por diversões extremamente populares como os bailes e os jogos de futebol, decorrentes de um certo moralismo nos costumes alimentado por convicções políticas¹⁰¹.

¹⁰¹ Os dirigentes do movimento operário, segundo Hardman, sofriam de uma permanente contradição: por um lado, o desejo de obter uma certa “respeitabilidade” nos meios intelectuais da elite, provando que as lideranças proletárias estavam à altura do que havia de mais sofisticado na época; por outro lado, a necessidade de dialogar e organizar uma classe com pouco acesso aos bens culturais, cujas referências passavam longe do universo cultural da elite. Um dos efeitos dessa contradição podem ser sentidos, por exemplo, na versão brasileira d’*A Internacional*, absolutamente parnasiana (destoando, inclusive, de versões em outros idiomas), ou ainda nos artigos prolixos que eram publicados por tais lideranças nos periódicos do movimento. Por outro lado, os *festivais proletários* demonstram o esforço em fugir dos limites restritos do universo simbólico de uma elite cultural.

Sobre essa distinção entre as características das festas proletárias, que na realidade expressam dois momentos distintos dos primórdios da luta de classes nacional e refletem diferentes formas organizativas da classe, Foot Hardman tem a seguinte avaliação:

“Sem pretender esquematizar em excesso, penso que a primeira forma (propaganda) estaria mais ligada a uma determinação dos núcleos diretivos e a segunda (espetáculo), mais próxima de uma determinação de classe¹⁰² (...) No modelo da festa de propaganda, a classe é muito mais uma *representação* necessária construída pelo discurso anarquista, apesar de sua presença real e maciça ainda estar distante do Salão Celso Garcia. No modelo do festival proletário, a classe está muito mais presente, pelo menos fisicamente, embora não apareça com tanta nitidez na representação do espetáculo feita pelo discurso anarquista. Este último foi, nesse caso, muito mais tolerante à incursão de aspectos “externos” a uma “cultura operária”, veículos da adesão popular ao acontecimento. São novos ingredientes que surgem como atrativos e catalisadores da presença das massas. Assim, aparecerão - lado a lado com a conferência, o teatro social e a música da fase anterior -, como novos elementos catárticos do entusiasmo da plebe, o cinematógrafo, o futebol, competições esportivas com a presença de clubes da “sociedade” (Tietê, Athletica, Aliança Militar, Liga Cyclo-Motocyclistas etc.) e a disputa concorrida de medalhas e postos, em que pesem as taças denominarem-se ‘Escolas Modernas’ ou ‘Proletária’”.¹⁰³

Transpondo os limites físicos (e, de certa forma, também políticos) dos salões, as “novas” festas proletárias, massivas e repletas de elementos populares recém incorporados pelas entidades anarquistas demonstraram, em primeiro lugar, algo da sensibilidade política exercida pelas lideranças responsáveis pela organização destes eventos, na medida em que souberam perceber rapidamente os novos ventos que sopravam na classe e na cidade, e foram capazes, de acordo com suas possibilidades, de intervir conscientemente em ambas. A insistência de dirigentes em manter uma atitude sectária em relação às demandas populares de divertimento poderia acarretar o risco de uma perda de identificação dos proletários com suas respectivas entidades representativas, cujo resultado seria desastroso: esvaziamento das organizações, perda do poder de mobilização e enfraquecimento da capacidade de enfrentamento da classe diante de seus patrões.

Ao apostarem em novas formas de confluência entre propaganda ideológica e entretenimento popular, os *anarquistas desenvolveram um método próprio de formação política, bem como uma política de criação de identidades coletivas, sem as quais a classe não se “forma” como classe, autoconsciente e*

¹⁰² Idem, p.53.

¹⁰³ Idem, p. 89-90.

unida diante dos desafios cotidianos da luta de classes. Nas festas dos salões, apesar de já presentes os elementos de diversão, poderíamos afirmar que o acento recaía sobre os conteúdos ideológicos, presentes nas peças e, mais ainda, nos discursos das lideranças. Ou seja, o método formativo utilizado privilegiava a transmissão direta (e pedagógica) de temas e debates típicos da realidade cotidiana dos trabalhadores, com destaque para a defesa da necessidade de organização e de luta da classe pelos seus direitos e pela transformação social.

Já nos festivais proletários, apesar da manutenção dos elementos pedagógicos presentes nos salões (teatro, música e discursos políticos), a incorporação de formas mais populares de entretenimento fazia ressaltar o caráter lúdico destes eventos, intensificando seu potencial de produção de vínculos entre os trabalhadores e criando as condições subjetivas de experiências catárticas tão comuns a momentos festivos em geral, porém tomadas de um sentido político quando realizadas graças a iniciativas de auto-organização dos trabalhadores. Quer dizer, ainda que nos festivais proletários tenham sido mantidas as intenções pedagógicas das lideranças, preocupadas em fortalecer o “nível de consciência” dos trabalhadores organizados, poderíamos dizer que, neste caso, o acento recai menos sobre o “conteúdo revolucionário” dos discursos anarquistas e muito mais sobre a *formação de vínculos* de uma multidão de trabalhadores celebrando juntos um dia especial, em que podiam fruir as raras horas de liberdade reservadas a um proletário, ao mesmo tempo em que tais eventos permitiam a arrecadação de recursos necessários para a manutenção das entidades da classe, principalmente seus jornais. Onde, em suma, *se alimentava a mística da coletividade presente em toda festa cujo esforço de realização tenha partido da própria comunidade.*

Valeria a pena, então, antes de encerrarmos a análise dos principais elementos constitutivos da “mística anarquista”, nos debruçarmos brevemente sobre alguns dos aspectos psicossociais que se manifestam nas atividades festivas, afetando tanto o indivíduo quanto o coletivo, numa relação dialética. Contaremos, para tal, com a reflexão de alguns autores dotados sensibilidade antropológica e/ou religiosa, e que, ao estudarem o fenômeno das festas sob diversos ângulos, sempre inspirados no fenômeno religioso, se aproximam interessantemente de aspectos importantes presentes na essência do tipo de ação política desenvolvida pelos movimentos populares, principalmente nas manifestações de sua “mística”. Este diálogo permitirá enriquecer o nosso entendimento em relação ao papel desempenhado pelas festas no conjunto das ações impulsionadas pelas lideranças anarcossindicalistas – cujo objetivo, consciente ou inconsciente, era a consolidação de uma identidade coletiva da classe, ou de sua “mística”.

* * * *

3) A *mística nas festas populares*: criação de vínculos e identidade coletiva

Ao localizar no centro da narrativa o desejo ardente do personagem “35” de festejar o dia dos trabalhadores juntamente com seus irmãos proletários e, sobretudo, a angústia sofrida pelo protagonista por não conseguir realizar este desejo, Mário de Andrade captou em profundidade, no conto “Primeiro de Maio”, aquele que talvez seja um dos aspectos subjetivos mais primários envolvidos na prática ancestral da realização das festas: o de fomentar a construção e o cultivo de identidades coletivas (e individuais), pois:

“a festa é em todas as culturas sempre a manifestação de uma vida diferente, de uma vida presenteada, que o ser humano não pode dar a si mesmo. Essa vida, no entanto, é presenteada a cada pessoa, no interior de uma determinada comunidade, que na celebração de suas próprias festas ganha sua própria identidade. Um povo, um grupo étnico ou religioso que não soubessem mais fazer festas, levariam a si mesmos à morte e desapareceriam rapidamente da história da humanidade”.¹⁰⁴

É diante deste impasse identitário, reconhecido aqui pelo teólogo austríaco, e traduzido em forma literária pelo escritor paulistano, que se encontrava o “35”. Mesmo sem atinar conscientemente para a raiz de sua angústia, o protagonista do conto percorre as ruas da cidade numa busca quase desesperada por *festejar*, que significa, no fundo de sua alma, *o desejo de construir sua identidade*, de querer “ser alguém” que pudesse ter *nome* (e não fosse simplesmente *número*). Por isso mesmo, a atividade festiva pode ser equiparada a outras atividades tão fundamentais para a reprodução de qualquer sociedade, como o trabalho, o sexo e a alimentação, que residem nas fronteiras humanamente dissolvidas da biologia e da cultura. A impossibilidade de satisfação deste “instinto festeiro” é a fonte da enorme frustração do humilde carregador de malas da Estação da Luz.

Tal frustração parece ser especialmente aguda quando experimentada no interior de grupos e coletivos que sejam alvos de exploração simbólica e material, cujos meios de sobrevivência dependam do interesse antagônico de outros grupos, uma vez que “as festas tradicionais de cada cultura (...) têm sido o elemento determinante que possibilita o povo oprimido se organizar e, mesmo em circunstâncias de

¹⁰⁴ Franz WEBER. “A cultura da festa nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)” IN: Mauro PASSOS (org.). *A festa na vida*. Petrópolis, Editora Vozes, 2002. (p. 144)

escravidão e de vida terrível, encontrar forças de resistência e de expressão da sua dignidade humana”.¹⁰⁵ Na sociedade capitalista, esse antagonismo se expressa na contradição fundamental existente entre patrões (proprietários dos meios de produção) e empregados (cuja única “propriedade” é sua própria força de trabalho), cuja conseqüência concreta em sociedades extremamente desiguais como a nossa é a existência de milhões de trabalhadores pobres. Num contexto como este, em que as festas populares adquirem um sentido profundamente ligado à possibilidade de resistência e reação contra a dominação, sua ausência é sentida como a perda de um importante recurso de sobrevivência para as classes populares. Foi o que vimos no conto de Mário de Andrade, e o que sentimos na pele naquele melancólico 1º de maio vivenciado na Praça da Sé, quando nossa expectativa de celebrar este dia cercado de um rico simbolismo para a classe se dissolveu em promessa não cumprida.

Mas quais seriam os elementos essenciais que fazem das comemorações coletivas uma atividade tão importante para a vida de uma comunidade, principalmente daquelas que precisam criar formas de defesa e resistência contra mecanismos de opressão gerados por grupos dominantes na sociedade? Já vimos alguns indícios concretos existentes nos esforços empreendidos pelas organizações proletárias no começo do século XX, porém nos interessa aprofundar o tratamento do fenômeno festivo, que nos servirá como parâmetro para julgar o papel desempenhado por tal fenômeno na construção da “mística” que deveria alimentar o espírito de todo e qualquer movimento popular. Vamos a eles.

De acordo com alguns antropólogos, uma das funções relevantes desempenhadas pelas festas no que concerne à reprodução das sociedades é a de servir como momento privilegiado para as trocas materiais e simbólicas entre seus integrantes, portanto, como forma de impulsionar a circulação das riquezas produzidas. Caillois, por exemplo, sustenta que:

“em sua forma plena, com efeito, a festa deve ser definida como paroxismo da sociedade, que ela purifica e renova ao mesmo tempo. Ela é seu ponto culminante não só do ponto de vista religioso, mas também do ponto de vista econômico. É o instante da circulação das riquezas, o dos mercados mais consideráveis, o da distribuição prestigiosa das reservas acumuladas. Ela aparece como fenômeno total que manifesta a glória da coletividade e a retempera em seu ser”.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Marcelo BARROS. “O divino segredo das festas” IN: PASSOS. *Op. cit.*, p. 63.

¹⁰⁶ Roger CAILLOIS. *L’Homme et le sacré*. Paris, Gallimard, 1989. *apud* Léa Freitas PEREZ. “O divino segredo das festas” IN PASSOS. *op. cit.*, p. 23.

Sempre referidas como manifestações de reafirmação do coletivo, as festas põem em movimento a riqueza de uma determinada coletividade, seja com a criação de feiras e mercados temporários, onde se compram e vendem comidas, bebidas, artesanatos etc., seja no caso de festas comunitárias em que os produtos consumidos não adquirem a forma de mercadorias, quando cada uma das famílias se responsabiliza por algum tipo de contribuição (uns trazem doces, outros salgados, outros bebidas), ou ainda quando estes momentos especiais suscitam o sacrifício de animais que serão degustados coletivamente, como mais uma forma de celebrar a riqueza produzida pela comunidade.

Contudo, não são somente as trocas materiais que fazem circular riquezas. Talvez mais importante do que as trocas econômicas sejam aquelas de ordem simbólica, como percebe o antropólogo francês Marcel Mauss, para quem:

“o fenômeno da troca [e a festa é um objeto de troca] envolve um conjunto de atividades sociais que se situam para além do domínio do estritamente econômico e que dizem respeito, sobretudo, ao princípio de reciprocidade. Nas sociedades arcaicas, as trocas não se dão, como nas sociedades ocidentais modernas, segundo o modelo contratual, mas como um dom/dádiva, i.e., um obséquio/presente – livre e voluntário – onde a troca (leia-se reciprocidade) é mais importante que as coisas trocadas, dado que não se trocam exclusivamente riquezas e bens, coisas economicamente úteis, mas, antes de tudo, trocam-se gentilezas, banquetes, ritos, danças, festas etc”.¹⁰⁷

Apesar de aqui referir-se diretamente às “sociedades arcaicas”, Mauss ajuda a iluminar um aspecto fundamental das festas (mesmo as “modernas”) quando destaca os atos de troca simbólica que fogem do critério da utilidade imediata e que encontram chance privilegiada de realização justamente nos momentos de celebração, quando “gentilezas, banquetes, ritos, danças” podem ser “trocados” com enorme fluidez, fortalecendo os vínculos comunitários diante do “reconhecimento do outro como parceiro fundamental do ato de produção da vida social”.¹⁰⁸ As trocas materiais e simbólicas, expressões concretas da reciprocidade, quando reafirmadas constantemente ao longo do tempo no interior de um grupo, garantem a estabilidade do corpo social, necessária para sua reprodução (evidentemente, para a “estabilidade social” também importa o nível de repressão empregado pela classe dominante, que dificilmente poderíamos

¹⁰⁷ Marcel MAUSS. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU, v. II. *apud* PEREZ, *Op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*.

chamar de “troca”. Este, porém, não é nosso tema). Neste sentido, o espaço da festa tornado espaço das trocas o eleva a lugar privilegiado para a solidificação dos laços sociais.

Não é à toa, portanto, que as religiões sempre se utilizaram fartamente das práticas festivas para consolidar as comunidades construídas em torno de suas revelações¹⁰⁹. Poderia se dizer que a festa é praticamente o mecanismo básico de reprodução das religiões, afinal, além das inúmeras datas festivas que compõem o calendário religioso (relembrando os principais fatos relacionados aos seus mitos de fundação, celebrando ciclos da natureza relacionados a vida da comunidade etc.), as próprias cerimônias e rituais que constituem a mística de toda religião também possuem características que as assemelham às festas. Lembremos, por exemplo, da análise que Leon Trotsky faz das cerimônias religiosas em *Problemas de la vida cotidiana*, atentando para os atrativos de ordem estética presentes nos rituais eclesiásticos (músicas, danças, cores, obras de arte do templo) e para a igualmente atraente energia emanada pela multidão que frequenta o rito.¹¹⁰ Essa relação intrínseca existente entre “religião” e “festa” que se constata nos cultos também já era percebido por Durkheim em sua análise clássica do fenômeno religioso, quando afirmava que:

“toda festa, mesmo que seja puramente laica por suas origens, tem certos caracteres da cerimônia religiosa, pois, em todos os casos, ela tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar, assim, um estado de efervescência, às vezes até de delírio, que não deixa de ter parentesco com o estado religioso”.¹¹¹

Segundo o sociólogo, a caracterização do fenômeno festivo não só o aproxima da religião, mas também do fenômeno político, pois qual a intenção de qualquer organização política senão a de

¹⁰⁹ É importante ponderar que no caso dos grandes sistemas religiosos (como o cristianismo, judaísmo e a religião muçulmana etc.), como é notório, o esforço em consolidar uma “mística” própria, bem como a de constituir comunidades de fiéis, esteve, em geral, diretamente relacionado a projetos de poder, servindo como suporte ideológico para as classes dominantes. O que os diferencia radicalmente das aspirações de transformação social presentes nos movimentos populares, como pretendemos desenvolver nesta tese. Em uma de suas inúmeras obras, o sociólogo francês Pierre Bourdieu reflete sobre o papel historicamente desempenhado pelas religiões no sentido de garantir a manutenção do poder político em uma determinada sociedade, atentando justamente para a função das cerimônias e festas religiosas na manutenção dos esquemas de poder hegemônicos. Segundo Bourdieu, tais mecanismos funcionam a partir da “imposição e inculcação de esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por esta razão, tendentes a conferir a estas estruturas a legitimação suprema que é a “naturalização”, capaz de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamento comuns, **bem como pela afirmação ou pela reafirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da cerimônia religiosa, que constitui uma ação simbólica de segunda ordem que utiliza a eficácia simbólica dos símbolos religiosos com vistas a reforçar sua eficácia simbólica reforçando a crença coletiva em sua eficácia**” (p. 70, grifo nosso).

Cf. Pierre BOURDIEU. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2007. A obra de Bourdieu será importante para aprofundar as relações e as similaridades que aqui esboçamos entre os mecanismos de dominação mobilizados nas esferas religiosa e política, bem como para compreender o papel que a “mística” pode exercer num movimento popular enquanto produção simbólica de resistência.

¹¹⁰ Cf. discutido anteriormente.

¹¹¹ Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF, 1985. *apud* PEREZ, *Op. cit.*, p. 23.

“aproximar” as pessoas e colocá-las “em movimento” com intuito de reivindicar mudanças, direitos ou transformações radicais na sociedade? Tal parentesco entre religião e política, como vimos anteriormente, embasava também as reflexões do revolucionário russo, que percebia nas formas ritualísticas adotadas pela Igreja um interessante potencial mobilizador que, segundo ele, agia muito mais através de uma espécie de encantamento estético produzido nos indivíduos pela cerimônia religiosa do que propriamente pelo conteúdo moral das supostas verdades reveladas pela Igreja. Daí o interesse de Trotsky em compreender a experiência religiosa popular, pois acreditava que dela se poderiam extrair ensinamentos úteis ao desenvolvimento de métodos de entretenimento e educação política a serem utilizados pelos militantes na construção do socialismo soviético. Claro, sem se esquecer que no caso de um movimento revolucionário, é o “conteúdo” (de transformação radical) que dá o sentido de seus rituais, bem como de seu “encantamento estético”.

Em outra passagem, Durkheim aproxima diretamente os fenômenos religioso e político ao notar que os efeitos de um ritual religioso pouco se diferenciam dos efeitos despertados quando “no seio de uma assembléia que esquentava uma paixão comum, tornamo-nos suscetíveis de sentimentos e de atos de que somos incapazes quando estamos reduzidos às nossas forças”. A semelhança entre um culto e uma assembléia (instância máxima decisória em organizações políticas de índole democrática) se baseia no efeito psicológico estimulante que o coletivo exerce sobre o indivíduo. Tal efeito é produzido, principalmente, através de dois mecanismos básicos. O primeiro, imediato, vem do estímulo que a multidão exerce sobre a pessoa: qualquer um que se encontre no meio de dezenas, centenas ou milhares de pessoas que comunguem de sentimentos e objetivos comuns, ou seja, que compartilhem uma identidade coletiva, inevitavelmente haverá de se sentir fortalecido com a sensação de possuir em si a força emanada pelo coletivo. Por outro lado, a experiência estética produzida, sobretudo, pelo uso da música (e pelas coreografias que ela estimula) é capaz de gerar um tal sentimento de comunhão que reforça no indivíduo a sensação de não só “fazer parte” daquela multidão, mas de se sentir propriamente elemento constitutivo de um organismo vivo dotado de imenso poder¹¹². A música, necessariamente presente nos rituais de cunho

¹¹² “(...) existe um tipo específico de comunidade contemporânea que apenas a língua é capaz de sugerir – sobretudo na forma de poemas e canções. Tomemos o exemplo dos hinos nacionais, cantados nos feriados nacionais. Por mais banal que seja a letra e medíocre a melodia, há nesse canto uma experiência de simultaneidade. Precisamente nesses momentos, pessoas totalmente desconhecidas entre si pronunciam os mesmos versos seguindo a mesma música. A imagem: o uníssono. Cantar a Marselhesa, a *Waltzing Matilda* e a *Indonésia Raya* oferece a oportunidade do uníssono, da realização física em eco da comunidade imaginada. (...) Nada nos liga, a não ser o som imaginado”. Cf. **Benedict ANDERSON**. *Comunidades imaginadas*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008, p. 203. Nesta obra, o antropólogo inglês se dedica a reconstituir os principais mecanismos ideológicos que, historicamente, deram origem e legitimaram a idéia moderna e burguesa de “nação”, entendida pelo autor como uma *comunidade imaginada*. Ou seja, de que forma as “identidades nacionais”, que hoje conhecemos e tendemos a tomar como “naturais”, são produto de

religioso, também “esteve sempre presente na trajetória do movimento operário. Não como fator decorativo, externo, mas como elemento constitutivo do ritmo das manifestações, desenhando formalmente os contornos do ritual político e fazendo o contraponto exato ao discurso verbal – aspectos decisivos no andamento do clima e no encaminhamento simbólico da catarse”¹¹³.

É precisamente o *elemento catártico* destes rituais (políticos e religiosos) o responsável pela emulação dos sujeitos e pela produção de uma energia poderosa capaz de alterar estados de ânimo individuais e de transformar intimamente cada um dos envolvidos em tal experiência. Mais uma vez, encontramos em Durkheim uma formulação que sintetiza a intensidade do fenômeno:

“compreende-se facilmente que, chegando a esse estado de exaltação, o homem não se conhece mais. Sentindo-se dominado, arrastado por uma espécie de poder exterior que o faz pensar e agir de maneira diferente que em tempo normal, tem naturalmente a impressão de não ser mais ele mesmo. Parece-lhe que se tornou um ser novo”.¹¹⁴

Em suma, um ser dotado de capacidades usualmente desconhecidas, disposto a transpor limites socialmente impostos, ou mesmo capaz de resistir a situações de extrema adversidade, de sofrimento aparentemente sem cura.

É o que se pode compreender, por exemplo, daquilo que nos conta Proudhon, um dos pilares do pensamento anarquista europeu, a respeito de sua experiência de cativo e da maneira que ele e seus colegas de prisão encontraram para resistir às dificuldades.

“Durante meu cativeiro em Saint-Pélagie, em 1849 (prisão política, após a Revolução de 1848), chegou a haver ali cerca de 80 prisioneiros políticos. Todas as tardes, uma meia hora antes do fechamento das celas, os detidos se reuniam no pátio e cantavam a *oração*; era um hino à liberdade atribuído a Armand Marrast. Uma única voz dizia a estrofe, que em seguida repetiam os quinhentos desgraçados detidos no outro setor da prisão. Mais tarde essas canções foram proibidas, e isso foi para os prisioneiros uma

uma sofisticada construção histórica e ideológica apoiada, por exemplo, no caso dos países centrais europeus, na popularização de romances e, sobretudo, dos jornais, cuja leitura realizada por milhares de pessoas instituiu uma espécie de ritual diário de massas, criando identidade a partir de uma experiência que se sabia compartilhada por uma comunidade de “iguais” (além, claro, da difusão de um idioma único no território de países historicamente políglotas). Entre outros mecanismos, também há de se considerar a criação dos modernos aparatos estatais (responsáveis pela elaboração de censos, mapas e museus), bem como a dos símbolos nacionais, como hinos, bandeiras etc. O conceito de *comunidade imaginada*, que Anderson utiliza para entender a “nação”, pode nos ajudar a pensar o papel que a produção simbólica (artística e mediática) de uma classe pode exercer sobre a formação de sua identidade coletiva, dos vínculos criados entre os sujeitos que dela fazem parte. Segundo nossa hipótese, é o caso das iniciativas empreendidas pelos sindicatos anarquistas estudados por Hardman. De resto, há de se aprofundar teoricamente esta analogia na tese.

¹¹³ “(...) a existência de bandas e outros conjuntos musicais entre operários não constitui fenômeno restrito às manifestações políticas, mas antes um aspecto geral e inerente à formação da classe. Reunia trabalhadores por fábrica, bairro, categoria profissional ou nacionalidade, sendo uma prática muitas vezes vinculada às entidades sindicais e, sem dúvida, ao próprio lazer operário”. HARDMAN, *op. cit.*, p. 367.

¹¹⁴ DURKHEIM, *op. cit.*, apud PEREZ, *op. cit.*, p. 27.

verdadeira agravação da pena. **Essa era música real, realista, aplicada, arte em situação como os cânticos na igreja ou as fanfarras no desfile**, e nenhuma outra música me atrai tanto”.¹¹⁵ (grifo nosso)

Sob o conceito de *arte em situação*, Proudhon nos brinda com a descrição de um ritual catártico possibilitado graças à vivência musical compartilhada entre os prisioneiros. A comunhão do coletivo que emana através das notas musicais e das palavras (ou “orações”) que o confortavam diante da terrível situação de perda da liberdade aproxima a experiência, segundo o próprio Proudhon, do universo religioso. A proibição da reprodução diária do ritual coletivo pesava sobre sua alma da mesma forma que a um fiel devoto que se visse privado do direito de freqüentar a missa ou o culto semanal. Mais uma vez, encontramos em Durkheim uma explicação relacionada à função cumprida pelo ritual religioso, que traduz teoricamente a essência da experiência narrada por Proudhon, afirmando que “uma vez cumpridos nossos deveres rituais, retornamos à vida profana com mais coragem e ardor, não somente porque nos colocamos em relação com uma fonte superior de energia, mas também porque nossas forças foram retemperadas ao vivo, durante alguns instantes, de uma vida menos tensa, mais fácil e mais livre. Por aí, a religião tem um fascínio que não é dos seus menores atrativos”.¹¹⁶

A capacidade de confortar os sofrimentos individuais contando com a força do coletivo e da energia produzida pelo fenômeno estético (sobretudo musical) faz do ritual religioso um forte instrumento de sobrevivência à disposição dos grupos oprimidos socialmente: dá forças ao cidadão lançado ao cativeiro que sonha com a liberdade, dá esperanças ao trabalhador pobre exposto à privações materiais de viver dias de melhor sorte para si próprio e para sua família. Novamente retomando argumentos desenvolvidos anteriormente, tal virtude do ritual religioso nos explica grande parte do sucesso que os cultos pentecostais, recheados de imenso teor catártico (pelo farto uso de músicas, danças, “sessões de descarrego” e de “exorcismo”), encontram no interior das classes populares, para quem as poucas horas vividas intensamente no culto dominical recarregam as energias para a dura labuta que os espera na segunda-feira, e dão esperança de dias melhores, ainda que a realidade indique o contrário.

Conforme se pode deduzir, não são poucas as afinidades eletivas existentes entre os cultos religiosos, as festas populares e as manifestações políticas, o que nos permite compreender de maneira mais precisa toda a série de estímulos e esforços dedicados pelas primeiras associações de trabalhadores que se organizaram no começo do século passado em promover as grandes festas da classe, desde as primeiras experiências das festas de propaganda dos salões operários até os festivais proletários massivos

¹¹⁵ A. REZSLER. *La estética anarquista*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. *apud* HARDMAN, *op.cit.*, p. 28.

¹¹⁶ DURKHEIM, *op. cit.* *apud* PEREZ, *op. cit.*, pp. 32-33.

do período posterior ao da grande greve geral de 1917. Também neste sentido é que se compreende o medo que as classes dominantes das principais cidades brasileiras demonstravam ter em relação a estes eventos festivos, o que podemos constatar diante dos inúmeros relatos de ações policiais provocativas e repressivas contra as aglomerações festivas de proletários¹¹⁷.

Pesava sobre a primeira geração de “trabalhadores livres” do país não só o estigma da escravidão - que até poucos anos antes identificava o trabalhador com uma coisa (o escravo) cujo corpo estava permanentemente à disposição de seus proprietários -, mas também a certeza de que reuniões que contassem com a presença massiva de trabalhadores, fossem para uma assembléia, uma greve ou uma festa, poderiam produzir efeitos indesejados e resultar em ameaças à “ordem social”. A despeito das recorrentes tentativas de boicote de suas celebrações populares, as lideranças do movimento operário jamais recuaram de tais iniciativas.

A julgar pelos argumentos que acabamos de acompanhar, as preocupações dos primeiros e poderosos burgueses fixados no país não eram desprovidas de razão, afinal, as evidências apresentadas por Foot Hardman nos levam a atribuir aos anarquistas a consciência (ou a intuição) de que a prática recorrente de organização de grandes festas proletárias se constituía como uma importante tática de mobilização da classe: capaz de aglutinar uma quantidade razoável de trabalhadores num mesmo espaço, promovendo encontros e amizades; servindo de meio eficaz de propaganda de seus ideais; criando condições objetivas e subjetivas, através das inúmeras atividades propostas, para o despertar de momentos catárticos; em suma, promovendo aspectos fundamentais para a política de produção de uma *identidade proletária*, sem a qual o trabalhador se reduz a um indivíduo isolado, impotente e incapaz de agir coletivamente, distante dos efeitos psicossociais de rituais (laicos ou religiosos), nos quais “as paixões desencadeadas são de tal impetuosidade que não se deixam conter por nada”¹¹⁸, a ponto de permitir que o indivíduo se veja “de tal forma fora das condições ordinárias da vida e [com] tanta consciência disso, que

¹¹⁷ “Em 1899, no Rio de Janeiro, dez anos após a proclamação da república burguesa, um grupo numeroso de operários têxteis (cerca de três mil, segundo *Echo Operário*) foi proibido de entrar no Jardim Botânico. Diante da multidão impedida de penetrar aquele “lugar público”, o diretor do estabelecimento, Dr. Barbosa Rodrigues, declara que a proibição se deve ao fato de “tratar-se de ladrões”. Ezelino Quintella, diretor do Centro Socialista do Rio, escreve artigos e protesta no *Jornal do Brasil* contra esse ataque aos direitos civis dos trabalhadores, iniciando também um processo contra o diretor. Logo depois, o governo prende Ezelino, sob a duvidosa acusação de desertor. Recusam-lhe o direito ao *habeas corpus* e, ao que parece, chegou a ser ameaçado de morte pelo diretor”.

“A polícia – Sábado, 7 do corrente, realizava-se, no Cassino Penteado, um espetáculo em favor da propaganda pelo opúsculo em português, ouvia-se atentamente e pacificamente o *Primo Maggio*, de Gori, quando os mantenedores da desordem burguesa vieram perturbar o sossego. Disseram-lhes que o espetáculo era particular. Os homenzinhos teimaram em entrar; e como houvesse protestos, irromperam furiosamente, chamaram tropas – até cavalaria! – assustaram mulheres e crianças, revistaram os espectadores, declararam suspenso o espetáculo, prenderam três camaradas – Torti, Marconi e Cerchiari”. **HARDMAN**, *op. cit.*, p. 55 e p. 310 (respectivamente).

¹¹⁸ **DURKHEIM**, *op. cit. apud PEREZ*, *op. cit.*, p. 28.

se sente como que a necessidade de colocar-se fora e acima da moral ordinária”.¹¹⁹ Este efeito de suspensão temporária das regras e da moral dominantes na sociedade pode abrir brechas nos mecanismos de dominação permanentemente mobilizados contra as “classes perigosas”.

Ora, este mesmo movimento de “suspensão da moral” promovido pelas paixões brotadas em solo festivo é também apontado pelo filósofo soviético Mikhail Bakhtin, em seu clássico estudo sobre a cultura popular medieval e renascentista, baseado na análise da dramaturgia de François Rabelais. De acordo com ele, o universo lúdico que se conforma em momentos de intensos festejos são capazes de:

“destruir toda seriedade unilateral e todas as pretensões a uma significação e a uma incondicionalidade situadas fora do tempo, e libertam a consciência, o pensamento e a imaginação humanas que ficam assim disponíveis para novas possibilidades. É a razão pela qual uma certa ‘carnavalização’ da consciência precede e prepara sempre as grandes transformações, mesmo no domínio da ciência”.¹²⁰

O que nos leva a deduzir, acompanhados pelo filósofo, que a consciência revolucionária - que mira o futuro, vislumbra o novo e propõe maneiras de realizá-lo – seria, de alguma forma, uma “consciência carnavalizada”, ou seja, aquela que soube aproveitar o momento catártico vivido (carnaval é sempre catarse) para espiar brevemente por sobre a muralha do real e visualizar lampejos da nova realidade que se deseja instituir. Tais lampejos, supomos, eram provavelmente produzidos, vez por outra, naqueles ambientes carnavalescos que o movimento operário tanto se esforçou para promover nos espaços públicos da cidade ao longo das primeiras décadas de sua existência, sem jamais ter abdicado de seu objetivo último: instituir, de forma revolucionária, uma nova ordem social.

As festas eram, evidentemente, um dos instrumentos cultivados por aquela vanguarda proletária, que ao mesmo tempo em que escrevia os primeiros capítulos da luta de classes brasileira, também soube incorporar a herança de seus antepassados ideológicos. Como atesta o estudioso do anarquismo:

“Sem dúvida, os anarquistas foram os primeiros a captar *os vínculos indelévels entre revolução e festa*, percebendo na suspensão do tempo dominante e na carnavalização do cotidiano – durante os raros clarões de efetivas rupturas com a ordem estatal e capitalista – a emergência de indícios de um novo mundo, quando o futuro ainda utópico deixa-se entrever, ao menos como clima, nos estilhaços de um presente revirado, num instante sublime em que o prazer do caos convive intimamente com o desejo de

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Mikhail BAKHTIN. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento – o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Editora Hucitec, 2008.

construção, instante fugaz, premido entre as passagens do poético e do político, instante louco e lúcido vivendo com igual intensidade a iminência de sua sagração ou de seu desaparecimento”.¹²¹ (grifo nosso)

Talvez não seja exagero dizer que é como se cada um dos milhares de trabalhadores que embalavam aqueles festivais com sua presença e seus desejos ansiassem fervorosamente por reviver, ainda que por breves lapsos de tempo, a mesma paixão revoltada e avassaladora que povoou as almas proletárias, interrompeu o funcionamento das fábricas e se espalhou pelas ruas da capital paulista durante os dias que celebraram, combativa e carnavalescamente, o primeiro grande levante organizado pelo movimento operário brasileiro, que fez o medo invadir o interior das mansões burguesas, causando pesadelos terríveis em noites mal dormidas de gente tão poderosa como os Crespis e os Matarazzos, que pela primeira vez se viram obrigados a impor alguns limites em sua sanha de lucro e reconhecer mínimos direitos àqueles que, com seu suor, produziram tanta fortuna em troca de míseras migalhas. Uma jornada memorável, que até hoje relembramos como a famosa “greve geral de 1917”.

4) Imprensa operária e pedagogia libertária: duas ferramentas de produção identitária

Até aqui, nos centramos no exame das práticas festivas desenvolvidas pelas primeiras entidades proletárias nacionais - baseado num diálogo esboçado entre a historiografia sobre o período e alguns elementos gerais de uma “antropologia das festas” - nas quais pudemos testemunhar de que forma a articulação construída entre ideologia política, produção estética e auto-organização do lazer da classe se realizava concretamente nos grandes festivais promovidos pelas associações, ligas e sindicatos de orientação anarquista. No entanto, também vimos a importância assumida pela produção dramática das dezenas de grupos teatrais formados por trabalhadores, atores principais das festas de propaganda na primeira fase do movimento e igualmente presente nos festivais do período pós-1917. Apesar da escassez de recursos e da dificuldade em atingir o público não ligado aos sindicatos, é de se louvar a capacidade destes grupos em formar uma espécie de “cena teatral” própria, complementada por um público cativo e uma gama variada de autores e peças que buscavam retratar as inúmeras dimensões do universo proletário, e cujo intuito principal era o de utilizar o teatro como forma de traduzir, artística e didaticamente, um ponto de vista revolucionário a respeito da sociedade capitalista.

¹²¹ **HARDMAN**, *op. cit.*, p. 260.

Não poderíamos deixar de destacar, igualmente, o protagonismo representado pelos diversos órgãos da imprensa operária enquanto instrumento organizativo da classe, na medida em que eram o principal veículo diário de comunicação entre a massa trabalhadora e os grupos de dirigentes do movimento, que souberam explorar seu potencial “informativo” e “formativo”: como meio de informar a classe a respeito da conjuntura (política, econômica, cultural) na sociedade (e no movimento) em nível nacional e internacional - contrapondo-se às versões apresentadas pela “imprensa burguesa” - e como a forma mais viável de popularizar os artigos dos principais pensadores e lideranças das correntes anarquistas, cuja difusão era fundamental para a garantia da manutenção de sua influência ideológica no interior da classe. Jornais tão populares como *A Plebe* eram o principal meio de propagandear as inúmeras atividades realizadas pela classe, sobretudo durante as greves, quando desempenhavam funções organizativas primordiais, complementárias às assembléias dos sindicatos. Portanto, não era por acaso que muitos dos festivais proletários – cujo sucesso dependia da divulgação massiva garantida pelos jornais - eram idealizados também com o intuito de gerar recursos financeiros para sustentar os cada vez mais numerosos meios próprios de comunicação escrita.¹²²

A primeira geração do movimento operário brasileiro (e argentino) notabilizou-se, igualmente, pelas heróicas tentativas de desenvolvimento de uma pedagogia libertária aplicada à educação infantil,

¹²² Hardman nos conta que, em Buenos Aires – onde o movimento anarcossindicalista era ainda mais organizado que em São Paulo e dotado de maior relevância política – por volta de 1910, se imprimiam dois jornais diários com uma incrível tiragem de nada menos que 15 mil exemplares cada, com o que se pode deduzir a sua importância para o movimento. Na relação que o personagem “35” tem com os jornais no conto “Primeiro de Maio”, Mario Andrade também nos fornece indícios do protagonismo dos órgãos da imprensa classista na construção do imaginário dos trabalhadores do período (no caso de Mário, pouco mais de uma década após o auge do anarcossindicalismo brasileiro). Por um lado, é obviamente nos jornais que 35 descobre que a cidade está sitiada pela polícia por ordem do governo, temeroso de que os trabalhadores celebrassem o feriado com algum tipo de protesto, como pedia a tradição. Por outro lado, numa narrativa marcada pelos frustrantes desencontros entre o protagonista e seus irmãos proletários, é graças à leitura dos jornais que 35 consegue experimentar uns poucos e breves “encontros imaginários” com a classe. Quando ainda em casa, por exemplo, vê uma notícia que alimenta sua fantasia de participar de um protesto em que tivesse a oportunidade de bater num policial, sabendo que, em lugares tão distantes, gente como ele faria o mesmo (“E os jornais tinham anunciado que se esperava grandes ‘motins’ do Primeiro de Maio, em Paris, em Cuba, no Chile, em Madrid”). Em outra passagem, 35 chega a se comover com a leitura de um artigo que consegue lhe transmitir, intensamente, o orgulho da identidade proletária (“Havia logo um artigo muito bonito, bem pequeno, falando na nobreza do trabalho, nos operários que eram também os ‘operários da nação’, é isso mesmo. O 35 se orgulhou, todo comovido. Se pedissem para ele matar, ele matava roubava, trabalhava grátis, tomado dum sublime desejo de fraternidade, todos os seres juntos, todos bons...”). Em suma, impedido pelo governo de celebrar o seu dia e sem poder contar com o suporte de um sindicato que organizasse a sua categoria – e possibilitasse a elaboração coletiva das experiências individuais, pressuposto da formação de uma “consciência de classe – é nos jornais que 35 encontra, de maneira dispersa, elementos formadores de sua consciência (“Com seus vinte anos fáceis, o 35 sabia, mais da leitura dos jornais que de experiência, que o proletariado era uma classe oprimida”). Certamente, o contexto político no qual transcorre a narrativa sobre 35 é bem distinto daquele vivido nos anos dourados do anarcossindicalismo brasileiro: a ausência das organizações proletárias no conto reflete o momento de recrudescimento da repressão estatal sobre elas, e explica a confusão identitária do protagonista *sem nome*. A função da imprensa proletária se vê, portanto, prejudicada sem sua base concreta de sustentação: só o jornal não basta para conformar a identidade da classe. Mesmo assim, as leituras dos jornais são capazes de alimentar a imaginação de 35 e de nele produzir alguns lampejos de desalienação e identidade. Vale lembrar, aliás, que o papel que Mário atribui ao periódico em sua narrativa é similar àquele que o antropólogo **Benedict Anderson**, em obra que já comentamos, atribui aos jornais no processo de formação da *comunidade imaginada* das “nações” modernas.

inspiradas pelas idéias do filósofo, educador e ilustre personagem do anarquismo espanhol Francisco Ferrer. Aos poucos, foram sendo fundadas algumas das chamadas “escolas livres”, com o objetivo de promover as condições para uma prática pedagógica inovadora - que fomentasse a formação do pensamento crítico e científico desde a mais tenra infância, numa época em que a Igreja Católica ainda possuía hegemonia sobre o sistema de ensino. Tais iniciativas se alimentavam de um espírito comum, o qual podia ser resumido no anúncio da fundação de uma destas escolas, em 1902, na cidade de Buenos Aires:

“Trata-se da implantação de uma escola libertária, que será o primeiro baluarte levantado contra o envenenador ensino oficial e religioso, destinando-se a proporcionar aos filhos dos trabalhadores uma educação livre, racionalista, purgada de toda infecção patrioteira e religiosa...Nesta escola ensinar-se-á aos alunos de ambos os sexos conforme os mais aperfeiçoados sistemas pedagógicos e com a mais escrupulosa verdade científica”.¹²³

Percebendo a escola como um dos “aparelhos ideológicos do Estado”, cuja função primordial é a de adaptar os indivíduos à ordem social, podendo desde cedo qualquer tipo de roubo de contestação do *status quo*, os anarquistas se esforçaram por travar uma batalha ideológica no campo da educação. No Brasil, há notícia da existência de escolas em diversas cidades durante a década de 10 (São Paulo, Rio de Janeiro, Fortaleza, Porto Alegre, Belém, Bauru, Franca, Sorocaba, entre outras), das quais as mais famosas foram as Escolas Modernas do Brás e do Belenzinho, em São Paulo, mantidas precariamente durante cerca de seis anos (1913-19). Como de resto sucedeu com todas as iniciativas organizadas pela militância anarcossindicalista (incluindo-se aí tentativas fracassadas de fundar “universidades populares”), estas escolas não sobreviveram à brutal repressão e ao refluxo do movimento nos anos 20¹²⁴. Mesmo assim, o curto período de suas atividades foi suficiente para garantir às “escolas livres” um lugar de destaque na história da pedagogia brasileira, como as primeiras experiências radicais em educação

¹²³ Jornal *La Protesta Humana*, edição de 9/08/1902. **H. CAMPO**. *Los anarquistas*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971. *apud* **HARDMAN**, *op. cit.*, p. 79.

¹²⁴ A perseguição à experiência das “escolas livres”, empreendida pela classe dominante por meio do aparelho estatal, chegou ao cúmulo de decretar oficialmente o fechamento das escolas mediante sentença proferida pelo Supremo Tribunal Federal (apesar de dois ministros terem votado contra). Uma raivosa matéria publicada do jornal paulistano “*A Gazeta do Povo*” deixa transparecer o medo da elite católica e reacionária diante de mais este “atentado contra a moral e os bons costumes”: “*todo mundo já sabe que em São Paulo trata-se de fundar uns institutos para a corrupção do operário, nos moldes da Escola Moderna de Barcelona, o ninho de anarquismo de onde saíram os piores bandidos prontos a impôr suas idéias, custasse embora o que custou. Ora, uma tal casa de perversão do povo vai constituir um perigo máximo para São Paulo. E é preciso acrescentar que não somos só nós os católicos que ficaremos expostos à sanha dos irresponsáveis que saíssem da Escola Moderna*”

IN http://pt.wikipedia.org/wiki/Escola_Moderna

infantil, desde então servindo como referência e inspiração para as inúmeras gerações de educadores que lhe sucederam.

5) O movimento popular como formador de sujeitos da resistência

Como pudemos ver, de maneira resumida, o primeiro ciclo da história do movimento operário (e da esquerda) brasileira - que durou cerca de vinte anos – gerou uma quantidade impressionante de ricas experiências organizativas da classe, consideradas em suas dimensões políticas, estéticas e pedagógicas. Quase um século depois, não é fácil apreender a exata dimensão das tarefas assumidas por aqueles primeiros militantes proletários, que, ao se dedicaram ao desafio de instaurar os primeiros sindicatos de trabalhadores do país, depararam-se inevitavelmente com as adversidades típicas das ações pioneiras. Imaginemos, por exemplo, o que significava organizar uma simples greve num país que até pouco mais de dez anos antes baseava a produção de sua riqueza no iníquo trabalho escravo. Naquela época, qualquer reivindicação de aumento salarial, melhoria das condições de trabalho, ou qualquer outro legítimo direito do trabalhador, soava aos ouvidos patronais como algo tão despropositado quanto o questionamento da sagrada instituição da propriedade privada, motivo que explica o padrão brutal de repressão aplicada às greves. Se hoje é quase um senso comum sociológico reconhecer, em nossas formas contemporâneas de sociabilidade, diversos traços culturais herdados de uma tradição escravocrata de quase quatrocentos anos, o que dizer dos primeiros anos de existência das leis que instituíram o “trabalho livre” nestas terras?

Some-se a isso a inevitável ausência de experiência organizativa de uma classe proletária brasileira que apenas começava a se formar. Não por acaso, grande parte da militância operária era estrangeira. Isso se deveu não só ao fato de que italianos e espanhóis compunham uma parte expressiva da mão de obra fabril, mas, sobretudo, porque traziam consigo algo das experiências de luta e de organização que os trabalhadores daqueles países já viviam há algumas décadas. Aliás, é uma grande ironia da história o fato de que as idéias subversivas e anticapitalistas que inspiraram a formação das primeiras entidades proletárias tenham desembarcado em solo brasileiro graças a um plano mirabolante da classe dominante brasileira, que abriu as portas para a imigração européia, obcecada por “branquear” a “demasiadamente negra” população nativa. *De modo que, curiosamente, os primeiros capítulos da “luta de classes brasileira” foram, em grande parte, protagonizados por estrangeiros: de um lado, imigrantes europeus anarquistas, do outro, patrões que não raro eram também europeus (os dois principais industriais de São Paulo eram os italianos Rodolfo Crespi e Francesco Matarazzo).*

Os desafios postos para a organização da classe eram, portanto, imensos. Os anarquistas precisaram, simplesmente, *inaugurar uma tradição*, instituindo hábitos de organização e luta onde muito pouco havia até então. Para combater a hiperexploração sofrida na pele diariamente em cada fábrica, para exigir um mínimo de dignidade da condição operária, e, principalmente, para sonhar com transformações radicais do sistema social, era necessário, antes de mais nada, *produzir o movimento operário*, ou, de certa forma, produzir uma nova cultura (urbana e proletária), que inexistia no país do início do século passado. Como bem resumiu Foot Hardman:

“essa produção cultural, materializada na atividade da imprensa de propaganda anarquista, representa o que chamarei de *cultura de resistência*, dado seu papel aglutinador buscando manter a integridade ideológica e vivencial do operariado emergente, contra o sistema político dominante e em prol da chamada “emancipação social”. Se existiu uma “política libertária” (oposta à política institucional, vista em seu conjunto como burguesa), esta consistiu basicamente nessas atividades de propaganda: quero dizer que estão imbricados de forma global o sentido cultural e o sentido político da prática anarquista”.¹²⁵

Na intensa atividade de “agitação e propaganda”, em que a “política” e a “cultura” se fundem, encontramos a matriz da concepção organizativa anarquista (abrindo um parêntese: não deixa de ser curioso que, no uso corrente da língua, reproduzido neste trecho citado, recorrentemente separemos os termos “política” e “cultura”, como se a “política” não fosse mais um dos elementos constitutivos da “cultura”. Por outro lado, tendemos a identificar “cultura” mais diretamente como “arte”, em suas várias formas). Não seria exagero dizer que, para a realização do objetivo de produzir uma “cultura de resistência” no interior do proletariado, a organização de um festival era encarada com a mesma seriedade que se organizava uma greve, e a condução de uma assembléia na porta da fábrica não era mais importante do que produzir e apresentar uma peça teatral para os operários. Antes de serem hierarquizadas numa “lista de prioridades”, tais atividades eram vistas como complementares. Mas talvez não seja justo, como faz Hardman, identificar plenamente a “política libertária” dos anarquistas como “atividades de propaganda”, pois, ainda que a produção artística (ou “cultural”) estivesse sempre orientada por legítimos desígnios de propaganda ideológica, ela também era capaz de produzir mais do que belos e didáticos discursos politizadores. As festas e os grandes festivais, por exemplo, não eram somente espaços privilegiados de difusão das obras de arte e propaganda para multidões. Eles sempre foram, potencialmente, como toda atividade festiva, espaços de encontro e de geração de vínculos entre os

¹²⁵ HARDMAN, *op. cit.*, p.309.

trabalhadores. Neste sentido, a “politização” não advinha somente da propaganda ideológica bem feita, mas também do próprio ato de estabelecer e reforçar os laços entre os indivíduos que compunham a classe.

Em outras palavras, as entidades proletárias não se concebiam meramente como instrumento de organização das lutas da classe por melhorias de suas condições de vida, através de greves e piquetes, pois, uma vez **“que o sindicato se define, nessa corrente, ‘como a forma social do movimento revolucionário, destinada a substituir o Estado’, ele deve constituir todo o universo do operário, preenchendo suas necessidades materiais, morais e culturais”**.¹²⁶

Ou seja, o sindicato assumia, enquanto expressão coletiva da classe, a tarefa revolucionária de “formar sujeitos”, no sentido mais profundo da expressão: defendendo sua sobrevivência material (através das lutas reivindicatórias e dos “fundos coletivos” para fins diversos), cultivando valores libertários, como liberdade e justiça (numa sociedade profundamente desigual e conservadora) e garantindo o acesso aos bens culturais, ao mesmo tempo em que incentivava a produção cultural da própria classe.

Evidentemente, o que diferenciava um sindicato anarquista de um “clube esportivo e musical”, ou ainda de uma “associação de bairro” – uma vez que estes também se dedicavam a organizar atividades semelhantes – era o *sentido* atribuído a tais atividades, pois num sindicato, os esforços em responder às demandas “materiais, morais e culturais” dos trabalhadores eram diretamente relacionados a um projeto político de transformação social, ao contrário de um “clube de bairro”, que encarava suas atividades quase como um fim em si mesmo, preocupados tão somente em animar a vida de seus integrantes, jamais indo muito além da vida do próprio bairro. Ora, estar imbuído de um horizonte revolucionário e de uma perspectiva de transformação do sistema político e econômico vigente significava, para aqueles sindicatos, por exemplo, ter de sustentar uma política de conflito permanente com a classe empresarial, apostar em métodos de luta de “ação direta” e, claro, sofrer as pesadas conseqüências desta opção política.

Como já dissemos anteriormente, é importante lembrar que esta concepção político-organizativa - sensivelmente atenta às necessidades subjetivas da vida cotidiana proletária e talvez menos propensa à burocratização das entidades – jamais foi exclusividade das correntes anarquistas. Ao contrário, até pelo menos o período entre guerras, ela era adotada por praticamente toda a esquerda organizada nos países industriais, fosse sob orientação comunista ou social-democrata, guardadas as devidas especificidades de

¹²⁶ REZSLER, *op. cit.* apud HARDMAN, *op. cit.*

cada nação¹²⁷. O que havia de comum entre todas elas, e que pudemos aprofundar um pouco no caso brasileiro, era a profunda aspiração de utilizar as organizações de trabalhadores como instrumento privilegiado para a conformação *de comunidades proletárias*, conscientes de que estas eram um pressuposto fundamental para o fortalecimento da classe, bem como para o sucesso de sua intervenção nos conflitos sociais, porque:

“como indicou Max Weber, *a similaridade de condições e status não asseguram automaticamente uma ação unificada, da mesma forma que a dissimilaridade não leva necessariamente ao conflito*. Para que ocorram unidade e conflito, um mero agregado de unidades similares tem que ser transformado antes numa comunidade agindo em uníssono para então poder se opor contra outro grupo apresentado como o “vilão da história” – seja como objeto de comparação invejosa, embora legítima, ou como agente responsável pelas injustiças na distribuição”.¹²⁸ (grifo nosso)

Retomando aqui um clássico argumento de Max Weber, o filósofo polonês Zygmunt Bauman sustenta que as meras condições de exploração e miséria a que são submetidas a maioria da população nos países capitalistas não são, nem de longe, suficientes para gerar reações coletivas e organizadas contra os agentes que se beneficiam desta exploração. Do mesmo modo que o quase insuportável nível de exploração a que eram submetidos os empregados das primeiras indústrias brasileiras não bastou para que a maioria deles fosse arrebatada por um sentimento de revolta que os incentivasse a procurar se organizar em suas entidades próprias, e isto parecia claro para as lideranças do movimento da época. Por outro lado, tampouco seria suficiente para a construção do movimento se suas associações se limitassem a organizar reuniões para discutir as condições de trabalho nas fábricas, ou mesmo propor as lutas necessárias a fim de diminuir a precariedade de suas condições de vida. Não bastaria porque os indivíduos que fazem parte de um grupo desprovido de um forte sentimento de identidade coletiva não são capazes

¹²⁷ É o que poderemos constatar nos exemplos históricos dos movimentos operários da Alemanha e da Áustria no século passado, no período entre a primeira década e a ascensão de Hitler, na primeira metade dos anos 30. Nestes países, cujos proletariados eram dos mais organizados de toda a Europa, os sindicatos e partidos de esquerda exerceram fortíssima influência ideológica sobre os trabalhadores, através de experiências muito similares a dos anarquistas no Brasil. Naqueles países, contudo, a classe operária era muito mais numerosa e economicamente significativa, o que imprimiu em tais experiências uma dimensão política de muito maior relevância. Em pesquisa bibliográfica inicial, já localizamos algumas obras que tratam do tema. Para o caso alemão, temos a obra de **George L. Mosse. *The Nationalization of the Masses - political symbolism and mass movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1991**; cujo enfoque aborda, inclusive, a apropriação de certas práticas do movimento operário pelos nazistas. Para o caso austríaco, temos: **Anson Rabinbach (ed.). *The Austrian Socialist Experiment 1918-1934*, Londres, Boulder Coll, 1985**; **Helmut Gruber, *Red Vienna. Experiment in Working Class Culture*. Oxford University Press, 1991**; e também o artigo de **Wolfgang Maderthaner. “Vienne 1880-1938. L'Apocalypse joyeuse”**, no catálogo do Beaubourg (Paris) organizado por Jean Clair.

¹²⁸ **Zygmunt BAUMAN. *Comunidade***. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003. (p. 78)

de se revoltar contra a injustiça que vivem, nem de inspirar solidariedade com o sofrimento do outro. E, apesar do fato de que uma parte importante deste sentimento de identidade coletiva seja despertado no próprio ato de travar coletivamente as ações de confronto típicas da luta de classes (uma greve é uma importantíssima fonte do sentimento de pertença a um coletivo), elas não são suficientes: porque não podemos estar em conflito todo o tempo, porque as lutas desgastam muito, porque somos seres com inúmeras outras necessidades.

Neste sentido, peças teatrais, assembléias, grandes festivais, bandas de música, greves, jornais, revistas e piquetes faziam, todos eles, parte do mesmo repertório dedicado a consolidar uma série de elementos materiais e simbólicos que formassem a base objetiva e subjetiva da existência de uma *comunidade proletária*, apta a lutar ferozmente pela conquista e reconhecimento de seus direitos e pela defesa de um projeto alternativo de sociedade, mas também interessada em cultivar nos indivíduos os valores morais e estéticos ligados à utopia libertária de um mundo sem exploração.

6) A *mística* da comunidade nas periferias urbanas: desafios para a mobilização política contemporânea

Conforme temos afirmado até agora, baseado nos resultados parciais de nossa pesquisa, são raras, hoje em dia, as organizações de trabalhadores (movimentos populares, sindicatos e partidos) que contemplem entre seus princípios organizativos uma política de produção simbólica (ou “mística”), cujos objetivos se assemelhem àqueles que eram visados pelas organizações proletárias das primeiras décadas do século, independente de sua orientação política, na Europa, no Brasil ou na Argentina. Passados quase cem anos, sentimos que algo se perdeu.

É óbvio que essa “perda” não tem sua origem somente na “falta de consciência” dos dirigentes e militantes contemporâneos. Ela expressa uma “perda” da sociedade, uma espécie de regressão das condições gerais de sociabilidade gerada no mundo contemporâneo pelas transformações do sistema de produção, pela precarização das relações de trabalho, pelo desemprego estrutural massivo e pela gradual abdicação do Estado em regular e atenuar as distorções dos critérios de distribuição da riqueza socialmente produzida, agravando a distância entre ricos e pobres nas principais economias do planeta. Neste cenário, em que cada vez mais os projetos coletivos são substituídos por apostas individuais, incapazes de responder efetivamente à tendência de precarização da vida, os esforços militantes de lutar

contra este processo parecem ainda pouco eficientes. Partindo de um diagnóstico mais geral, Bauman constata que:

“nenhum dos requisitos que segundo Weber deveriam existir para que surgisse a “comunidade de interesses” se dá hoje.(...) Com os sindicatos desabilitados como sujeitos coletivos e quase incapazes de estimular uma ação una e continuada, a ‘identidade da situação típica’ é tudo menos evidente e deixou de ser a principal experiência dos empregados. A remuneração tende a ser estabelecida individualmente, a promoção e as demissões não estão mais sujeitas a regras impessoais, as carreiras são tudo menos fixas; nestas circunstâncias, a competição entre os indivíduos é mais importante do que unir-se a ‘outros em condições semelhantes’.¹²⁹

Entramos assim numa espécie de círculo vicioso em que as transformações ocorridas nas relações de produção - refletidas na precarização das condições de trabalho - acabam por ter um efeito devastador sobre os sindicatos: na medida em que cada vez mais se individualizam as negociações entre empregados e patrões, em que estes contam com a enorme pressão que os exércitos de desempregados exercem sobre aqueles “privilegiados” que ainda têm emprego – pois aqueles aceitam condições de trabalho ainda piores - os sindicatos perdem a capacidade de pressão e de barganha por melhorias para os trabalhadores. Com isso, os trabalhadores se tornam impotentes para alterar as tendências do mercado e se vêem cada vez mais desprovidos de qualquer segurança em relação a seu futuro, algo minimamente possível para grande parte dos trabalhadores há dez ou vinte anos atrás, mesmo no terceiro mundo.

Uma situação como essa, “como Pierre Bourdieu não se cansou de observar, o estado de permanente *precarité* – insegurança quanto à posição social, incerteza sobre o futuro da sobrevivência e a opressiva sensação de “não segurar o presente” – gera uma incapacidade de fazer planos e segui-los¹³⁰. Tamanha instabilidade vivida cotidianamente, principalmente entre as camadas menos favorecidas da população, por mais que agudize as contradições e evidencie a injustiça do sistema, não parece tender a despertar solidariedade entre aqueles que vivem o mesmo desespero, pois:

“o tipo de incerteza, de obscuros medos e premonições em relação ao futuro que assombram os homens e mulheres no ambiente fluido e em perpétua transformação em que as regras do jogo mudam no meio da partida sem qualquer aviso ou padrão legível, não une os sofredores: antes os divide e os separa (...) Em suma: foi-se a maioria dos pontos firmes e solidamente marcados de orientação que sugeriam uma situação social que era mais duradoura, mais segura e mais confiável do que o tempo de uma vida

¹²⁹ BAUMAN, *op. cit.*, p. 68.

¹³⁰ *Idem*, p. 42.

individual. (...) Esse e outros supostos semelhantes formavam, por assim dizer, o “fundamento epistemológico” da experiência de *comunidade*”.¹³¹

Mas ainda é preciso ressaltar que as condições gerais de reprodução do sistema, bem como suas conseqüências para o esgarçamento do tecido social e para a forte tendência de isolamento dos indivíduos atua de forma ainda mais perversa no interior das camadas pobres da população, sujeitas a condições de extrema precariedade no trabalho (quando se consegue um), obrigados a viver em bairros muitas vezes desprovidos de equipamentos públicos de primeira necessidade (creches, postos de saúde etc.), ou, ainda que existentes, incapazes de atender à população de maneira satisfatória. Bauman demonstra estar atento para essa diferença ao retomar argumentos de Loïc Wacquant, sociólogo francês que se dedica a analisar e denunciar os novos mecanismos de controle das populações pobres dos países centrais que vêm sendo aplicados por suas respectivas elites política e econômica. Refletindo sobre as condições de vida nos bairros periféricos baseado nos estudos de Wacquant, Bauman afirma que:

“a vida no gueto não sedimenta a comunidade. Compartilhar o estigma e a humilhação pública não faz irmãos os sofredores; antes alimenta o escárnio, o desprezo e o ódio. (...) “Os outros como eu” significa os outros tão indignos como eu tenho repetidamente afirmado e mostrado ser; “parecer mais com eles” significa ser mais indigno do que já sou”.¹³²

E se ambos pensadores (Bauman e Wacquant) constróem seus argumentos baseados na realidade dos países desenvolvidos do chamado “primeiro mundo”, que diremos então das condições ainda mais precárias e instáveis enfrentadas cotidianamente pelas classes populares de países como Brasil e Argentina: num mercado de trabalho que desvaloriza sobremaneira as profissões geralmente relegadas aos cidadãos pobres; vivendo em bairros precários, favelizados e alvos permanentes de repressão levada à cabo por um Estado que pouco, ou nada, intervém no sentido de prover condições minimamente dignas, restringindo sua presença nestes lugares à atuação do aparelho policial.

Ora, é justamente nestes bairros periféricos onde surgem e se desenvolvem, a partir de 1996, os movimentos de desempregados argentinos (os famosos “piqueteiros”), concentrados nos municípios da

¹³¹ Idem, pp. 47-48.

¹³² **BAUMAN**, *op. cit.*, p. 111. As estratégias (em geral, individuais) para fugir do pesado estigma que paira sobre a vida dos cidadãos que habitam os bairros pobres, também acabam, em geral, por interiorizar e reproduzir os mesmos preconceitos gerados nos círculos de classe média e da elite, fazendo com que “*para obter uma certa dignidade e reafirmar a legitimidade de seu próprio status aos olhos da sociedade, os moradores da cite e do gueto comerciam seu merecimento moral como indivíduos (ou membros de famílias) e aderem ao discurso dominante de denúncia daqueles que “se aproveitam” indevidamente de programas sociais, dos faux pauvres e “trapaceiros de previdência”. Como se pudessem se valorizar desvalorizando seus bairros e vizinhos. Também se envolvem em estratégias de distinção e exclusão social que convergem para solapar a coesão da vizinhança*”.

Grande Buenos Aires. É aí onde a Frente Popular Darío Santillán mantém, com enorme dificuldade, os esforços para organizar uma camada da população de trabalhadores precarizados, que por sua própria condição (desempregado, ou vivendo de “bicos”) há muito já não encontram nos sindicatos uma referência de organização e de luta por seus direitos. Segundo dados oficiais, no Brasil e na Argentina, mais da metade da força de trabalho atual é “informal”, ou seja, trabalha sem nenhum tipo de registro (ou “carteira assinada”), principalmente no “setor de serviços”, sendo que entre a população que habita a periferia urbana esse índice pode chegar a mais de 70%, a depender da região. Uma cifra como essa basta para demonstrar a dimensão que o chamado “setor informal” adquiriu nas economias capitalistas periféricas, e, principalmente, da importância estratégica que os trabalhadores não sindicalizados possuem hoje para a correlação de forças políticas de ambos os países. Por outro lado, a tarefa de organizar esta massiva camada da população é das mais difíceis, como bem o sabem os movimentos populares que surgiram nos últimos dez ou quinze anos dispostos a enfrentar o desafio¹³³.

Em primeiro lugar, porque a experiência organizativa da esquerda se deu, historicamente, nos marcos da tradição sindical e partidária, havendo pouco acúmulo de métodos populares específicos para este tipo de organização territorial¹³⁴. Segundo, porque os movimentos populares esbarram na escassez de recursos, dificultando a criação de uma estrutura estável que garanta suas ações e sua capacidade de intervenção e criação de conflitos ao longo do tempo, sobretudo no que diz respeito à reprodução material da militância (o que, nos sindicatos, é solucionado com os recursos da contribuição sindical dos associados). Terceiro, porque a construção de uma organização baseada no espaço de moradia (bairros da periferia) e não no espaço da produção (fábricas, comércio), significa fazer parte de um contexto de feroz disputa territorial, ou seja, para que um movimento construa referência política e organizativa num bairro é preciso ter a capacidade permanente de diálogo e negociação com os diversos poderes locais que também disputam influência e recursos no território (como é o caso das ONGs, igrejas, tráfico, polícia, políticos etc.).¹³⁵

¹³³ Para mencionar somente alguns exemplos, temos os “piqueteiros”, na Argentina; os movimentos de “sem teto” e de desempregados, no Brasil.

¹³⁴ A centralidade da atuação sindical esteve baseada na avaliação do lugar estratégico ocupado pelos trabalhadores de setores fundamentais da economia (fábricas, transporte, energia etc.), cuja paralisação decorrente das greves sempre foi a principal arma dos trabalhadores para reivindicar suas pautas, pois possui o potencial de suspender a produção de mercadorias e gerar entraves ao sistema.

¹³⁵ Não é o momento de prolongar este debate, mas é preciso ressaltar que, historicamente, tanto a esquerda brasileira quanto a argentina sempre apostaram no proletariado fabril como o único “sujeito revolucionário”, concentrando praticamente toda a sua energia nas tentativas de organizá-lo através dos sindicatos. Os movimentos populares que se organizam em torno de reivindicações como terra, moradia, educação, urbanização etc. sempre foram encarados, pela maior parte da esquerda, como secundários, e seus integrantes vistos, não raro, como “lumpen”, a despeito de importantes experiências históricas de tais movimentos. No caso brasileiro, a impressionante

Finalmente, há de se considerar seriamente as dificuldades apontadas acima por Wacquant, e suas implicações para a atuação política no interior de uma base social extremamente fragmentada, que não conta com a referência estável do local de trabalho, dos companheiros da categoria e do próprio sindicato, obrigada a sobreviver em condições de extrema precariedade material e permanentemente acossada pela impossibilidade de planejar o futuro, já que, no atual mercado de trabalho, nenhum emprego está garantido nem mesmo no dia de amanhã¹³⁶.

Do ponto de vista do indivíduo, portanto, o saldo final da precariedade generalizada das condições de vida das classes populares latino-americanas aponta para uma situação de extrema angústia e instabilidade psíquica, cujos sintomas sociais podem ser observados, por exemplo, na grande incidência de casos de alcoolismo (e drogadição, principalmente entre os homens) e nos cada vez mais numerosos casos de depressão feminina. De modo que nos vemos hoje diante de um gigantesco paradoxo: por um lado, como afirmam Bourdieu, Wacquant e Bauman, a precariedade das condições objetivas de reprodução da vida determinadas pela economia solapam os fundamentos que tornam possíveis a existência da “comunidade” e os indivíduos se encontram cada vez mais isolados e fragilizados perante uma sociedade que tem muito pouco a lhes oferecer. No caso dos cidadãos pobres, restam a repressão policial e os sonhos de consumo e de ascensão social alimentados pela indústria cultural; por outro lado, justamente por conta de tamanha fragilidade e instabilidade social e psíquica, talvez jamais a “comunidade” – entendida como uma densa rede de relações e de trocas materiais e simbólicas que garantem as condições de sobrevivência do indivíduo – tenha sido tão necessária e urgente como no presente momento.¹³⁷ Daí talvez o papel decisivo que uma organização política popular precise desempenhar nos bairros periféricos, no meio das classes populares.

experiência das Comunidades Eclesiais de Base, a partir do começo da década de 70, agentes fundamentais da construção do Partido dos Trabalhadores, bem como os movimentos de “sem teto”, surgidos desde os anos 80, para ficar em alguns exemplos. Já na Argentina, temos a experiência do “peronismo de base”, surgidos em bairros pobres de Buenos Aires nos anos 70, também influenciados pela “Teologia da Libertação”, e, principalmente, a recente história dos movimentos de desempregados, cujo auge se deu no começo desta década, e que foram responsáveis pelas maiores mobilizações de massa da história recente argentina, que culminaram com a derrubada de 4 presidentes da república num período de algumas semanas.

¹³⁶ O risco permanente do desemprego é, por si só, um enorme fator de desestabilização psíquica, como nos lembra Alfredo Moffatt: *“Mas o desemprego, nos provou a medicina, o desemprego interrompe o projeto de futuro, porque o desempregado não tem inserção laboral e não só perde a grana, perde o horário, perde o papel, perde a metade de sua identidade, porque Freud dizia que ser saudável é poder amar e trabalhar. Com essa duas pernas percorremos o mundo, nos cortam uma com a perda do trabalho e estamos assim, mancos”*. Cf. **Alfredo MOFFATT. *Terapia de crise - teoria temporal do psiquismo***. São Paulo, Cortez, 1983.

¹³⁷ Segundo Bauman, a principal função simbólica da indústria cultural contemporânea (que garante, inclusive, seu objetivo principal, o lucro) é a profusão de eventos e ídolos que sirvam de suporte (precário) para a frágil identidade de grupo que forma aquilo que o filósofo chama de “comunidade estética” ou “comunidade-cabide”, cujo efeito sobre os indivíduos é superficial e fugaz, incapaz de responder verdadeiramente às suas demandas de identidade coletiva: *“Todos esses agentes, eventos e interesses servem como “cabides” em que as aflições e preocupações*

Como define Zygmunt Bauman, o que parece ser ansiosamente desejado pelos indivíduos, numa busca infelizmente mal sucedida, é fazer parte daquilo que ele denomina de “comunidade ética”, “em quase tudo o oposto do tipo ‘estético’”, cuja existência “teria que ser tecida de compromissos de longo prazo, de direitos inalienáveis e obrigações inabaláveis, que, graças à sua durabilidade prevista (melhor ainda, institucionalmente garantida), pudesse ser tratada como variável dada nos planejamentos e nos projetos de futuro”.¹³⁸ Como, então, responder politicamente a esse impasse? Diante deste paradoxo, qual o papel dos movimentos populares, cujo sentido é intervir politicamente para transformar (e melhorar) a realidade concreta da classe trabalhadora?

Se partirmos do pressuposto de que as condições materiais, culturais e psíquicas da vida das classes populares – moradia, trabalho, educação, saúde, lazer etc. – só podem ser transformadas como resultado de um processo político de grandes mobilizações de massa com objetivo de pressionar o Estado e a classe dominante para que atendam tais reivindicações; e ainda, se concordamos com Max Weber, quando este afirma que nenhum grupo ou classe social é capaz de lutar de maneira eficiente por seus interesses baseados meramente na similaridade das condições de vida de seus indivíduos (ser pobre não basta para que eu me identifique com os iguais ao meu redor, muito menos para que eu me considere socialmente “injustiçado” e me revolte com isso), e que, para que estes indivíduos consigam agir coletivamente, imbuídos dos mesmos objetivos contra os mesmos adversários, eles precisam *se sentir parte de uma mesma comunidade*, então poderíamos inferir que, **sem que sejam capazes de se constituírem como comunidades, com poder de gerar um forte sentimento identitário, os movimentos populares (ou quaisquer outras organizações de massa) estarão fadados ao fracasso, ou, no mínimo, ficarão muito aquém de suas mais nobres aspirações**¹³⁹.

Não são poucas, nem simples, as providências a serem tomadas por um movimento popular interessado em enfrentar o enorme e decisivo desafio político de se transformar num instrumento de produção e reprodução de *comunidades políticas* (ou “éticas”, como quer Bauman) nos territórios em que atua, a partir de seus métodos organizativos e formativos. Obviamente, a resposta a este desafio

experimentadas e enfrentadas individualmente são temporariamente penduradas por grande número de indivíduos – para serem retomadas em seguida e penduradas alhures: por essa razão as comunidades estéticas podem ser chamadas de “comunidades-cabide”. (...) Uma coisa que a comunidade estética definitivamente não faz é tecer entre seus membros uma rede de responsabilidades éticas, e, portanto, de compromissos a longo prazo (...) eles são “vínculos sem conseqüências”. Tendem a evaporar-se quando os laços humanos realmente importam – no momento em que são necessários para compensar a falta de recursos ou a impotência do indivíduo. Como as atrações disponíveis nos parques temáticos, os laços das comunidades estéticas devem ser “experimentados”, e experimentados no ato – não levados para casa e consumidos na rotina diária. São, pode-se dizer, “laços carnavalescos” e as comunidades que os emolduram são “comunidades carnavalescas”. BAUMAN. op. cit., p. 67.

¹³⁸ Idem, p. 68.

¹³⁹

transborda os limites desta tese. No entanto, julgamos que o esforço de reconstituir, neste texto, as principais iniciativas adotadas pelas primeiras entidades proletárias brasileiras no sentido de fomentar a criação de um forte sentimento comunitário a partir da produção de elementos materiais e simbólicos capazes de constituir a identidade coletiva da classe, será capaz de aportar importantes elementos teóricos para o debate que se faz urgente no interior da esquerda.

Por último, há de ressaltar ainda um importante (e, de alguma forma, polêmico) aspecto teórico envolvido tanto nas práticas organizativas dos anarquistas, quanto naquelas dos piqueteiros da FPDS que analisamos no relatório anterior, qual seja, uma intensa e variada produção estética realizada pela militância que resultou, em ambos os casos, em importantes instrumentos de organização para os movimentos. Tal fato ganha especial notoriedade se levamos em conta, primeiramente, a falta de atenção que a maioria dos setores da esquerda atual vêm dando ao potencial político intrínseco a tais práticas (como pudemos constatar no ato do “dia dos trabalhadores” que narramos aqui), sendo o MST uma das raras exceções no país hoje. E mesmo se resgatamos a história das organizações de esquerda nas últimas décadas, também esbarraremos, em muitos casos, numa espécie de falta de consciência do caráter estratégico da produção simbólica feita no interior de movimentos e sindicatos.

Foi justamente isso o que o antropólogo José Guilherme Magnani constatou numa interessante e pioneira pesquisa sobre a produção e o consumo do lazer em bairros da periferia de São Paulo, que resultou na sua tese de doutorado, ainda em fins da década de 70. Dizia então o antropólogo:

“apesar do interesse despertado ultimamente pelas condições de vida das populações dos bairros periféricos, suas associações e movimentos reivindicativos, existe, entretanto, toda uma realidade que fez parte do cotidiano dessas populações, mas que normalmente escapa às atenções e foge do interesse político imediato: é o bar da esquina, são os clubes de futebol de várzea, as “casas do norte”, os bailes populares (forrós, rodas de samba, *funk*, *soul*), grupos de mutirão, danças de devoção ligadas ao catolicismo rural, rituais de umbanda e candomblé, curandeiros e benzedeadas, sistemas de excursões populares, duplas sertanejas, circos etc.”¹⁴⁰

¹⁴⁰ José Guilherme Cantor **MAGNANI**. *Festa no pedaço – cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo, Editora Unesp/Hucitec, 2003 (p. 25). Vale lembrar que Magnani realizou sua pesquisa num momento político crucial para o país: o da retomada das mobilizações dos movimentos sociais (populares e sindicais) que ajudaram a acelerar o final da ditadura militar e o retorno da institucionalidade “democrática”, cujo principal resultado foi a formação do Partido dos Trabalhadores, em 1980. As críticas que Magnani faz em sua tese à falta de atenção dos militantes políticos em relação a importantes aspectos da cultura popular presentes nos bairros da periferia (sobretudo o “lazer”) vai ao encontro de algumas de nossas formulações. Porém, é necessário fazer uma ponderação à crítica de Magnani, uma vez que havia um setor da esquerda da época que dava muita atenção a estes elementos: a militância católica que se organizava em torno das CEBs, e que soube muito bem se utilizar do diálogo com algumas destas práticas na construção de milhares destas comunidades na cidade e no campo. Não se trata, enfim, de um setor minoritário; ao

A crítica de Magnani é endereçada, sobretudo, a dois interlocutores: um deles, seus próprios pares acadêmicos, já que, segundo o autor, sua pesquisa é uma das primeiras a eleger um tema tão importante; o outro seriam os militantes da esquerda que tentavam se reorganizar depois dos duros golpes sofridos pelo regime militar. Ambos vinham dedicando enorme interesse aos inúmeros movimentos populares que surgiam neste momento na periferia de São Paulo, mas limitando sua atenção aos aspectos “imediatamente políticos” da efervescência que medrava nos bairros populares da cidade, virando as costas, em muitos casos, aos aspectos culturais e de entretenimento daquela população, reproduzindo a falsa cisão entre “política” e “cultura” (cf. mencionado acima) e talvez revelando um certo preconceito histórico da esquerda em relação a tudo aquilo que escape do ambiente “estratégico” do local de trabalho, supostamente “ponto de partida” e de “chegada” de qualquer trabalho de organização política. Como afirma Magnani:

“partir do lazer e não do trabalho pode ainda parecer pouco ortodoxo e sujeito a reservas: o lazer está nos antípodas daquilo que se considera o lugar canônico da formação da consciência da classe, ocupa uma parte mínima do tempo do trabalhador e não apresenta implicações políticas explícitas. Atividade marginal, instante de esquecimento das dificuldades cotidianas, lugar enfim de algum prazer – mas talvez por isso mesmo possa oferecer um ângulo inesperado para a compreensão de sua visão de mundo: é lá que os trabalhadores podem falar e ouvir sua própria língua”¹⁴¹.

Como vimos sustentando, tal concepção, que se tornou hegemônica na esquerda brasileira nas últimas décadas, não era a que direcionava as ações da militância anarquista, para quem a “vida cotidiana” em suas diversas esferas (e contradições) era palco privilegiado para a ação política (e “formativa”) no seio do proletariado urbano. Ou ainda, como sustenta Magnani:

“a organização da vida familiar, as relações de vizinhança, as formas de entretenimento e cultura popular podem constituir, pois, uma realidade até mesmo privilegiada para emendar alguns aspectos das orientações políticas e dos movimentos sociais populares. A permanência de suas estruturas, a periodicidade de algumas celebrações e seu significado para a comunidade fazem desse espaço o

contrário, representou talvez o maior formador de militantes para a nova esquerda que surgia no país naquele momento. Em suma, diríamos que a crítica de Magnani se bem valia para sua época, se tornou ainda mais atual no período contemporâneo.

¹⁴¹ Idem, p. 30.

depositário de aspirações quase sempre adiadas, mas continuamente renovadas no interior desses centros de reprodução do imaginário popular”¹⁴².

Em outras palavras, debruçar-se sobre a esfera das relações cotidianas, das múltiplas formas de lazer das classes populares e, inclusive, do universo familiar, aprendendo e incorporando seus códigos próprios, possibilitaria aos movimentos populares elaborar estratégias alternativas de construção política (e cultural) menos superficiais e mais enraizadas, menos “pragmáticas” e mais sensíveis a dimensões utópicas do imaginário popular que se camuflam diante de nossos olhos, atropeladas pela urgência das demandas cotidianas de sobrevivência (o dinheiro pouco, a geladeira vazia, o emprego escasso, a moradia precária etc.); armadilha da qual as organizações políticas inseridas nos bairros periféricos deveriam escapar sob pena de enfraquecer, ou mesmo inviabilizar, suas mais nobres aspirações transformadoras, principalmente em períodos de refluxo das lutas de massas, como o que vivemos no atual momento histórico.

Não por acaso, no texto de Gilmar Mauro, uma importante liderança do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, encontraremos uma formulação a esse respeito que muito se aproxima das formulações que viemos desenvolvendo nesta etapa da pesquisa. Em meio ao debate (e práticas) que há alguns anos o MST vem travando a respeito de novas formas de intervenção organizativa nas periferias das grandes metrópoles brasileiras, Mauro tece o seguinte comentário em seu texto:

“devemos perceber que todas essas amplas massas trabalhadoras, informalizadas (na sua maioria), ou mesmo as formalizadas, porém em situação de precariedade, vivem em alguma comunidade. Parte da classe trabalhadora se deslocou para os bairros mais periféricos ou migrou para zonas semi-rurais, aonde busca manter ou reconstruir a sua identidade, participando, em muitos casos, das novas lutas no território onde vive. Não é por acaso que os argentinos dizem que “a nova fábrica está no bairro”, uma vez que algumas das lideranças, que ajudaram a conduzir as grandes batalhas dos piqueteros, são ex-operários.

“A maioria dessas comunidades enfrenta graves problemas de acesso às políticas públicas, onde as dificuldades de moradia, saneamento, luz, água, educação, saúde, são parte do cotidiano de milhões de seres humanos. Uma característica fundamental nestas comunidades é a noção de territorialidade.

¹⁴² Idem, ibidem. Aliás, não deixa de ser curioso que o rumo tomado por nossa investigação no último período nos tenha aproximado de diversos autores antropólogos, cuja sensibilidade – treinada por dever de ofício - para os temas relacionados à construção do imaginário e do papel dos símbolos (na vida cotidiana, nas “micro-relações”, na formação de vínculos etc.), é, em geral, ausente no universo da militância de esquerda, e como pudemos perceber, com importantes aportes teóricos ao nosso tema. Por outro lado, não raro falta aos antropólogos um outro tipo de “sensibilidade”, mais ligada à esfera da política e aos desafios organizativos dos movimentos sociais. Talvez uma das tarefas de nossa investigação seja justamente a de formular algum tipo de síntese entre estas duas “visões de mundo” que muito se enriqueceriam se, reciprocamente, pudessem absorver as contribuições que vêm de ambos os campos do saber.

Levadas a um certo isolamento social, pela baixa condição financeira, nestes locais, as pessoas se reconhecem em seus problemas e limitações, gerando um sentimento de alteridade. (...) Essa identificação comum (coletiva) leva as pessoas a se reconhecerem em determinado espaço físico, seja ele uma favela, seja um condomínio de luxo, como resultado de uma subjetividade, de sua condição única e particular, onde a identificação coletiva é o reconhecimento no outro da sua própria condição. *Nestes casos, devemos, então, refletir sobre o papel da produção cultural nesses territórios como possível forma organizativa, uma vez que ela age no imaginário social e cria laços societários mais sólidos com forte apelo territorial, como exemplo, podemos citar os grupos de Hip Hop, as danças de capoeira, as procissões religiosas etc.*¹⁴³ (grifo nosso)

Apesar de não ter aprofundado sua formulação, o breve comentário de Mauro nos sugere algo muito próximo das hipóteses que temos desenvolvido em nossa investigação. Partindo da realidade dos bairros periféricos urbanos, o dirigente “sem terra” traça uma interessante relação entre “produção cultural” e formação de “laços societários”, algo já presente, segundo ele, em diversos grupos culturais existentes nas periferias. Como fundamento desta relação, Mauro identifica, primeiramente, a noção de “território”, entendido não simplesmente como um determinado “lugar” ou “espaço”, mas abarcando em si o conjunto das relações sociais que determinam seu caráter e ajudam a constituir a identidade de seus habitantes; neste sentido, retoma um dos debates históricos da estratégia de atuação dos grupos de esquerda, em torno da velha dicotomia “local de trabalho” x “local de moradia”, e não por acaso, fazendo referência à experiência dos piqueteiros argentinos, cuja experiência demonstrou ser possível organizar lutas reivindicativas tendo como o bairro, em vez da fábrica, como *locus* de referência.

Se a identidade coletiva de um grupo se assenta, sobretudo, sobre as experiências comuns compartilhadas por seus integrantes, e se, diante das transformações da estrutura produtiva do capitalismo nas últimas décadas – como vimos acima com Bauman – esta experiência comum vem se fragmentando cada vez mais em virtude, principalmente, da precarização das relações de trabalho, então a idéia de uma “identidade de classe” baseada na experiência do “local de trabalho” também tem enfraquecido.

O caso argentino talvez tenha sido o primeiro, no universo das economias industrializadas da “semi-periferia” capitalista, a demonstrar, concretamente, o potencial de construção de uma identidade popular baseada nas experiências comuns compartilhadas no cotidiano do bairro - como lembra Mauro, relacionada mais que nada a precariedade das condições de existência dos bairros de periferia, mas não

¹⁴³ Este texto de **Gilmar Mauro**, intitulado “**Construir o poder popular – o grande desafio do novo século**” não foi publicado, mas tem circulado razoavelmente entre alguns círculos militantes.

somente. Justamente nos grupos artísticos e/ou religiosos, cuja atividade de produção estética é o principal elemento aglutinador, Mauro identifica um importante potencial de produção identitária, que teria a capacidade de fomentar a criação e o fortalecimento de vínculos entre os moradores destes territórios. Por certo, ao ter em mente aspirações de construção de movimentos populares políticos e reivindicativos (provavelmente pensado em afinidade com o próprio projeto do MST), Gilmar Mauro sabe que a existência de um sem número de grupos como os que ele tem em mente não bastam para construir uma organização política em um bairro popular, mas não pode deixar de reconhecer o *“papel da produção cultural nesses territórios como possível forma organizativa”*.

Na falta de uma elaboração mais acabada, podemos supor que a aposta do “sem terra” decorre, por um lado, como já vimos, da idéia de produção de identidade a partir dos símbolos instituídos pela produção estética; e, por outro, do potencial existente nas formas de organização de tais grupos culturais. Qualquer produção coletiva (inclusive as “simbólicas”) demanda planejamento, divisão de tarefas, constante avaliação e capacidade de despertar em seus integrantes um forte sentimento de pertencimento e compromisso na realização dos objetivos a que se propõem¹⁴⁴. Ora, à medida que estes coletivos reproduzam a dinâmica organizativa demandada por seus objetivos de produção cultural, eles também teriam a capacidade de extrapolar suas formas de organização para contribuir com outras demandas existentes nestes bairros (como as reivindicações por melhorias para a população), criando aquilo que Raul Zibechi denominou de “comunidade como máquina social”, pensando no caso da experiência organizativa da FEJUVE (Federación de Juntas Vecinales), da cidade de El Alto, na Bolívia¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Lembremos, por um instante, do exemplo do culto que vivenciei e que possuía, na verdade, a forma de um sarau musical-religioso. Cada um daqueles grupos que se apresentou (o de senhoras, de adolescentes, de crianças etc.) precisou, certamente, se encontrar inúmeras vezes para escolher as músicas, ensaiar e aperfeiçoar a sua maneira de “louvar a Deus”. Ao longo do tempo, a se manter tal dinâmica, uma “comunidade” vai se formando em torno da igreja, consolidando diversos grupos de afinidade internos, que encontram nos espaços dos ensaios e do culto, momentos privilegiados para “trocas simbólicas” (Bourdieu) entre si próprios e entre eles e os fiéis que freqüentam o culto de domingo (para não falar da importância que estes grupos assumem como elementos centrais na formação da “mística” desta comunidade).

¹⁴⁵ Cf. Raul ZIBECHI. *Dispersar el poder – los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2006. Fugiríamos dos objetivos deste relatório se optássemos por aprofundar aqui o tema da organização da FEJUVE (uma espécie de federação de “associações de moradores” de El Alto), contudo, nos interessa ao menos compreender o conceito de “comunidade como máquina social” que Zibechi utiliza em seu livro e que vai ao encontro das nossas formulações. Nos limitamos a reproduzir nesta nota um trecho da entrevista que Zibechi me concedeu há dois anos, e que foi publicada no jornal *Brasil de Fato* (ed. 176, 13-19/07/2006), e incluída em nosso primeiro relatório, apenas para contextualizar o tema.

“BF – Como se desenvolveu o processo de formação destas “máquinas comunitárias” em El Alto?”

Zibechi – El Alto está no “Altiplano”, a 4.000 metros. Há um vale – que eles chamam “panelada” -, onde está La Paz, a 3.800, 3.600 metros. Nas partes mais baixas, vive a burguesia, e, à medida que se vai subindo, vivem os mais pobres. Na revolução de 52, El Alto era uma parada de trem, antes de descer a La Paz, e tinha 10 mil habitantes. Hoje tem 750 mil. Até 1975, havia entre 200 e 300 mil habitantes, mas, a partir do decreto de privatização das minas (e do fechamento de muitas delas), em 1985, há uma avalanche em que começam a chegar milhares de pessoas por dia. Há um crescimento que pode ser de 20 mil a 50 mil pessoas por ano. Só que, até aos anos 90, El Alto não era um município, mas um distrito de La Paz, então ninguém dava bola para eles lá em cima. Por isso, tudo que conseguiram

Não se trata, evidentemente, de traçar paralelos imediatos entre as realidades bem distintas de uma cidade indígena da “Grande La Paz” e bairros periféricos de São Paulo e Buenos Aires; no entanto, também é preciso reconhecer alguns traços comuns às mesmas, principalmente no que diz respeito à precariedade das condições de vida da população destes territórios, bem como ao potencial organizativo que uma “federação de associação de moradores” pode ter no sentido de lutar contra estas condições adversas (e é mais ou menos isso o que Gilmar Mauro tem em mente em seu texto), por mais que a própria história de El Alto carregue algumas particularidades dificilmente reproduzíveis em outros contextos. Mas o que nos importa, de fato, é refletir sobre o conceito que nos propõe Zibechi, que defende que:

“uma das teses centrais que direciona este trabalho é que em cidades como El Alto se formaram **comunidades**, diferentes, por certo, das rurais, mas não por isso menos comunidades”¹⁴⁶, genericamente entendendo que “a comunidade não é, se faz; não é uma instituição, nem sequer uma organização, senão uma forma que adotam os vínculos entre as pessoas. Mais importante que definir a comunidade, é ver como funciona”.¹⁴⁷

E, de maneira mais determinada, Zibechi nos aproxima um pouco mais da noção que busca definir em sua obra, aproximando-se das inquietações levantadas por Magnani, quanto ao papel das relações “não imediatamente políticas” que sustentam a reprodução de grupos sociais. Comentando as ações de desobediência civil (cf. nota 117, acima) organizadas pela FEJUVE, afirma Zibechi que:

“ações desta envergadura não podem se consumir sem a existência de uma densa rede de relações entre as pessoas; relações que são também formas de organização. O problema é que não estamos dispostos a considerar que na vida cotidiana as relações de vizinhança, de amizade, de companheirismo, de compadrio, de família, são organizações da mesma importância que o sindicato, o partido e até o

foi com luta: um sistema de segurança para que a polícia não os roubassem; o transporte, porque há 20 anos se levavam muitas horas para ir até La Paz; as ruas, a praça de esportes, até a universidade. A Prefeitura lhes dava pedras para as ruas, mas construir a rua, pôr as pedras, isto tinha de ser feito pela comunidade, quer dizer, o bairro. E o faziam na base do trabalho comunitário, que se chama rotação. Há dois mecanismos, que são o *ayni*, que é o trabalho solidário, e a rotação que é por famílias. Hoje, esse grupo de famílias vai trabalhar para fazer a rua, amanhã outro grupo etc. De modo que a família trabalha uma vez por semana, ou a cada 15 dias, mas se mantém o trabalho coletivo. Não é todo mundo trabalhando ao mesmo tempo, é a “rotação”, porque se tem de comer, de cultivar, de viver. Isto foi um processo de 20, 30 anos, de intensa construção de uma cidade.

BF – Isso influenciou o processo político?

Zibechi – O mecanismos de rotação, da ajuda, do *ayni*, eles utilizam na luta também. Quando há um bloqueio de estrada, por exemplo, o bloqueio se mantém por um mês, mas você não pode ficar um mês ali, então também funciona por turnos, é um tema ancestral dos indígenas. Há 50 famílias que bloqueiam hoje, da manhã até a meia-noite, aí vêm as famílias inteiras com sua comida, ou deixam um ou dois em casa para cuidar das cabras, das ovelhas. Amanhã vêm outras 50, e depois mais 50, daí se mantém o bloqueio por muito tempo. Por isso digo que as comunidades são como máquinas, porque a rotação é como uma máquina perfeita, um relógio. É claro, tem que ter muita gente”.

¹⁴⁶ Idem, p. 41.

¹⁴⁷ Idem, p. 38.

próprio estado. (...) Em resumo, a *associação* (onde os vínculos de racionalidade convertem as pessoas em meios para atingir fins) costuma ser considerada mais importante do que a *comunidade* (tecida à base de relações subjetivas nas quais os fins são as pessoas). A realidade indica o contrário, que a relações de caráter comunitário têm uma enorme força e que é no seio dessas relações onde se forjam movimentos e insurreições como as de outubro de 2003 em El Alto”.¹⁴⁸

PARTE III: A mística da Frente Popular Dario Santillán

1) A falta que faz a “mística”: o desafio da “identidade piqueteira”¹⁴⁹

Faz poucos meses, conversei com um dirigente de um dos movimentos piqueteiros mais massivos no país e ele me contou, com detalhes sórdidos, como Kirchner, pessoalmente, flertou com o movimento assim que assumiu a presidência, no começo de 2004. Chamou-lhes a uma reunião na Casa Rosada, e ofereceu milhares de “planes” (espécie de “bolsa família” pago pelo governo, a principal reivindicação dos piqueteiros), toneladas de cestas básicas, dezenas de cargos num Ministério e, claro, o vice-ministério para o dirigente. Depois de longas discussões internas, o movimento decidiu não aderir ao governo. “Seria um suicídio político”, sentenciou o piqueteiro.

Kirchner não titubeou em demonstrar as “razões de Estado”, e a tal organização passou de 70 mil planes para 30 mil, em alguns meses. Ou seja, mais da metade das famílias que seguiam o movimento, se foram. Muitos ficaram sem “plan”, enquanto algumas foram receber seu “plan” num outro movimento, provavelmente um que tenha aderido ao governo. Essa foi mais ou menos a regra de tratamento que o governo Kirchner usou para lidar com as organizações populares mais massivas que surgiram na história recente argentina. Sobretudo com os “piqueteiros de esquerda”.

A facilidade que o Estado encontrou para desmobilizar uma enorme parcela das “bases” dos movimentos piqueteiros é talvez a maior questão que se coloca hoje para estas organizações. É preciso voltar à velha pergunta gramsciana: “por que perdemos?”. Não são poucas as explicações para o refluxo dos movimentos populares argentinos: forte repressão estatal nos últimos anos (com dezenas de mortes e milhares de processos penais contra manifestantes), intensa campanha midiática difundindo uma péssima imagem dos movimentos, retomada temporária do crescimento econômico, conseqüente perda de apoio de uma parcela considerável da classe média, cooptação de grande parte dos movimentos que aderiram ao governo, excessiva fragmentação das organizações, entre outras. Mas seria interessante atentar para

¹⁴⁸ Idem, p.37.

¹⁴⁹ Este artigo foi publicado na Revista *Margem Esquerda – ensaios marxistas*, N. 9, junho de 2007, São Paulo, Boitempo Editorial. Nele, resumimos parte da pergunta que nos orientou no último período da pesquisa. Por isso, nos serve de “introdução” a este relatório.

uma delas, talvez uma das menos discutidas no interior da esquerda argentina hoje: a fragilidade do “poder simbólico” criado pelos movimentos piqueteiros. Em outras palavras, a falta de uma sólida política de construção de símbolos identitários da luta, de vínculos entre os integrantes das organizações e, sobretudo, de identificação das pessoas com o movimento. Resumindo, numa palavra que conhecemos muito bem, trata-se da “mística”. Sem essa força, sem esse “sentimento de pertença” que agrega as pessoas em torno de um coletivo, de um movimento, não há muito como resistir a um contexto de ofensiva da classe dominante.

Não que os piqueteiros não tenham a sua “mística”. Por exemplo, o bloqueio de estradas com acampamentos de semanas, as grandes panelas dos “sopões” feitos nos acampamentos, as enormes e coloridas bandeiras utilizadas em marchas, barricadas feitas de pneus queimando, os paus e os lenços cobrindo o rosto contra a repressão. Todas as ações e símbolos que representaram a revolta organizada do povo pobre da periferia de Buenos Aires, e que serviram para gerar vínculos entre as pessoas e fortalecer as organizações, forjando para muitos uma “identidade piqueteira”, principalmente no período de ascenso dos movimentos, em que também as conquistas econômicas aumentavam com o calor das lutas. Mas parece que isso não bastou para gerar, na maioria das pessoas, uma identificação que fizesse com que o movimento fosse mais do que um lugar onde conseguir “planes” e “cestas básicas”, além de trabalhar 4 horas por dia.

Algo disso se pode vislumbrar num recente estudo da antropóloga argentina, Julieta Quirós (*Cruzando la Sarmiento*. Editorial Antropofagia, 2006). Julieta pôde perceber, acompanhando a um importante movimento, que as narrativas da maior parte das pessoas envolvidas com a organização, em algum momento, esbarravam em um “*estou com os piqueteiros*”, referindo-se aos piqueteiros como: “os outros”, e não como “nós”. Em parte, isso se explica pelas intensas campanhas midiáticas que bombardeavam todo tipo de estereótipo negativo a que já estamos acostumados quando se trata de pobres organizados. Mas, por outro lado, isso também se deve a uma grande dificuldade das organizações em responder a outras necessidades, que não somente as “materiais”.

Pensemos, por um momento, nas condições de vida dos milhões de habitantes da periferia de Buenos Aires (ou de qualquer metrópole latino-americana). Está cada vez mais difícil sobreviver. A precarização total das relações de trabalho, que torna a maioria das pessoas dependentes de “bicos”, não permite ter um mínimo de perspectiva de futuro. Isso, por si só, já é um tremendo gerador de angústia. Some-se a isso as humilhações cotidianas que chegam pela TV, pela polícia ou pelos patrões, mais a falta

de acesso a saúde, à educação, ao lazer etc. Precisamos de válvulas de escape muito fortes para sobreviver a tais condições de vida: pode ser o alcoolismo, ou outros tipos de dependência química, a agressividade sem controle, a depressão e uma série de outras reações defensivas. Não é de se admirar a expansão das igrejas pentecostais e de todo o tipo de seitas pela América Latina, talvez o fenômeno social mais importante dos últimos anos. Estas instituições têm sabido responder a anseios profundos das classes populares. Elas dão “sentido pra vida”, fazem as pessoas sentirem-se parte de um coletivo que as fortalece, criam rituais com altas cargas de emoção e dão a esperança de uma vida melhor no futuro, seja aqui, seja no céu.

Claro, quase sempre com formas regressivas, com soluções individualistas e de adaptação ao sistema. Mas e nós? Qual a resposta revolucionária, ou emancipadora, que temos, nos movimentos populares urbanos, para as angústias concretas que o capitalismo impõe aos milhões de pobres das periferias urbanas de nosso continente?

No caso argentino, parece se tratar de uma pergunta que começa a ser formulada por algumas organizações piqueteiras, ainda que de forma tímida. Uma delas é a Frente Popular Darío Santillán (FPDS), criada há dois anos, para reagregar mais de uma dezena de organizações (não somente “piqueteiras”) que se encontravam isoladas depois de inúmeras cisões, e que vem desenvolvendo um importante trabalho a partir de seu “setor de cultura” (aliás, diga-se de passagem, em textos e conversas com militantes do movimento, o MST é sempre a inspiração para os companheiros de lá, alguns inclusive já estiveram em encontros e espaços de formação organizados pelos sem terra).

Ações como a “guerrilha simbólica” que mudou o nome da estação de trem onde foram assassinados os companheiros Darío Santillán e Maximiliano Kosteki, para “Estação Darío y Maxi” (ex-Avellaneda), que hoje possui uma exposição permanente com obras que lembram o massacre, além de reunir centenas de pessoas em atos nos dias 26 de cada mês (ambos foram assassinados em 26/06/2002), conformando um espaço de elaboração coletiva do “trabalho de luto”. Vale dizer que graças a essa mobilização, dois acusados do massacre pegaram prisão perpétua e outros tantos estão presos. A FPDS também criou um grupo de música, o “Contraviento” (que reúne em torno de 15 militantes e acompanha o movimento em festas, encontros e marchas), uma “murga” (o nosso “bloco de carnaval”), chamada “Mortos de Fome”; vêm realizando “acampamentos de formação”, inspirados nas práticas do MST, além de inúmeras outras atividades culturais permanentes, que agregam a militância, produzem um farto “arsenal identitário” e atraem simpatia de outros setores da sociedade. Em suma, apostam na

produção artístico-cultural coletiva como instrumento organizativo e como forma de expressão de sentimentos e desejos de uma comunidade em luta.

A verdade é que ainda engatinhamos neste aspecto tão importante para a construção de movimentos populares de massa, sejam os piqueteiros, sejam os movimentos urbanos brasileiros. Talvez nos falte levar mais a sério uma reflexão, já quase esquecida, que o camarada León Trotsky fez há mais de 80 anos num conjunto de ensaios intitulado *Problemas da vida cotidiana*: “a necessidade de uma manifestação exterior das emoções é forte e legítima. Se o ‘espetacular’ esteve estritamente vinculado com a Igreja no passado, não há motivo algum pelo qual não possa agora ser separado”.

2) O trauma coletivo da ditadura militar: formas coletivas do trabalho de luto e de resistência política

O povo argentino sofreu o trauma da ditadura mais sanguinária de toda a América do Sul. Entre 1976 e 1983, a população esteve sob controle dos fuzis militares. Na verdade, o genocídio político começou um pouco antes: ainda sob o governo de Isabelita Perón, a viúva do general amado pelo povo, Juan Domingo Perón. Após a morte do presidente, em 1974, Isabelita assumiu o governo encurralada pela direita. O próprio Perón havia alçado seu assessor e braço direito, López Rega, a uma posição sólida de poder no núcleo decisório da política nacional. Isso fez com que após a morte do general, López Rega se tornasse um dos homens mais influentes do país. Só que López Rega era um fascista. Ele foi o principal articulador de uma quadrilha de assassinos, a Triple A (Alianza Anticomunista Argentina), formado por policiais, militares e bandidos profissionais. Esse grupo foi o responsável direto pelo assassinato de centenas de militantes de organizações revolucionárias (Montoneros, PRT-ERP, FAP etc.) nos dois anos anteriores ao golpe militar. Já se arrumara o terreno para que, nos sete anos que durariam a ditadura, se legitimasse e se efetivasse um genocídio de proporções bárbaras.

Imagine-se que na Argentina foram assassinadas 30 mil pessoas em 7 anos. Sua população, nesse momento, girava em torno de 20 milhões de habitantes. Significou, portanto, o assassinato de aproximadamente 0,15 % de seus cidadãos. Para efeito de comparação, pensemos que somos 190 milhões no Brasil. Seria como se, hoje, um governo mandasse matar, em 7 anos, mais de 280 mil pessoas em nosso país. O equivalente a uns quatro Maracanãs lotados. Considerando ainda que quase um terço da população vive na Grande Buenos Aires - portanto uma concentração populacional muito intensa - se pode entender porque a experiência da ditadura criou profundas cicatrizes no corpo social argentino.

Quando se está numa roda de conversa com meia dúzia de pessoas, ao menos em Buenos Aires, é difícil que alguém não tenha uma história da ditadura para contar a partir de sua experiência pessoal. É verdade também que é mais comum vivenciar isso em rodas de “classe média” do que com companheiros da periferia, mesmo nos movimentos populares. Porque apesar de ter tido uma inserção de massa no meio da classe trabalhadora, as organizações revolucionárias armadas contavam com uma maioria de estudantes e/ou pessoas de setores médios entre seus quadros militantes. Noves fora esse detalhe sociológico, o fato é que a perda de um parente, um amigo ou um conhecido pela ação terrorista do Estado faz parte do imaginário coletivo de forma massiva.

Os militares argentinos eram dotados de um farto arsenal de crueldades. Mas eles tiveram bons professores: os “civilizados” militares franceses. Durante a guerra de libertação da Argélia, entre 1957 e 1962, a França enviou para sua ex-colônia inúmeros efetivos de elite dos batalhões de paraquedistas do exército. Seus comandantes, com destaque para seu líder, o Coronel Massu, assumiram a tarefa de exterminar a guerrilha formada pelo povo, a Frente de Libertação Nacional. Tortura e extermínio em massa da população foram os métodos adotados. Como a FLN criou uma estrutura de comando piramidal dividido por células, onde cada um conhecia tão somente um “acima” de si e dois “abaixo”, a única possibilidade de chegar ao topo da pirâmide para destronar as lideranças era a de obter informações por meio da tortura generalizada de qualquer argelino, principalmente dos habitantes da *Casbah* a imensa favela de Argel¹⁵⁰.

Aliás, esse é o segundo motivo que tornou os franceses uma referência para os militares argentinos: o fato de os coronéis paraquedistas terem sido os primeiros representantes dos países imperialistas a enfrentarem uma “guerrilha urbana”, pois até então as guerras de conquista e manutenção do domínio colonial de países como Inglaterra, França, EUA etc. se travavam no campo, em guerras de exércitos regulares, com tropas de um lado e do outro do campo de batalha. Na *Casbah* era diferente. Eram combates de 20, 30 metros. Os “inimigos selvagens”, os argelinos, não eram identificados por uniformes, eles podiam ser qualquer um dos habitantes da cidade.

Para ficarmos somente em um exemplo que expresse a vileza dos métodos de crueldade do Império quando atuam em suas colônias, e que nos conecte com a “tradição pedagógica” que os franceses transmitiram aos argentinos, gostaria de lembrar a história dos “camarões de Bigeard”. O Coronel Bigeard era um dos comandantes da operação em Argel, e ficou famoso por um dos métodos mais perversos de assassinato da *Batalha de Argel*. Pegava-se um preso argelino, e, se ele já fosse inútil - ou porque tivesse

¹⁵⁰ Todas essas informações estão muito bem expostas no documentário “*L’ennemi intime*”, bem como numa entrevista de Saadi Yacéf e no próprio filme “*A Batalha de Argel*”, de Gillo Pontecorvo.

sido torturado e não tenha dito nada, ou porque já tivesse dito o que interessava -, colocavam suas pernas dentro de um balde com cimento fresco. Secado o cimento e, portanto, imobilizado o sujeito, ele era levado a um helicóptero que os jogava no Mar Mediterrâneo. Com o peso do balde e as pernas imobilizadas, era inevitável que se afundasse e se afogasse no mar. O detalhe sórdido está no fato de que as pessoas eram lançadas na água ainda vivas, plenamente conscientes de tudo que ocorria.

Essas lições foram bem aprendidas pelos militares argentinos. Aliás, diga-se de passagem, não só pelos argentinos. Todas as outras ditaduras do Cone-Sul (Paraguai, Uruguai, Chile e Brasil), que integravam o chamado “Plano Condor” também foram treinados pelos comandantes pára-quedistas franceses. Eles eram, naquele momento, os melhores combatentes de guerrilhas urbanas.

Mas na Argentina, por exemplo, se tornaram famosas as sinistras histórias dos “vôos”, em que os militares dopavam os guerrilheiros, os metiam em sacos de náilon e os arremessavam de um avião em direção ao fundo do Rio da Prata, ou em pleno mar. São infinitas em perversidade as histórias da ditadura argentina. Por enquanto, o que nos basta detectar é a quase onipresença de suas marcas no imaginário nacional, e, a partir disso pensar alguns fenômenos de resistência coletiva que foram sendo elaborados nos últimos anos, como o caso da organização *Madres de la Plaza de Mayo*, na verdade, a primeira organização que surge, ainda em 1977, formada pelas mães de “desaparecidos” da ditadura com o objetivo de reivindicar a punição dos genocidas militares, quando a ditadura já caminhava para seu fim, mas ainda exercia seu poder¹⁵¹. As *Madres* começaram a se mobilizar numa quinta-feira, no dia 30 de abril de 1977. Enquanto esperavam ser recebidas pelo “padre oficial dos militares” (o Vicário Castrense), as *Madres* foram proibidas de permanecerem em frente à *Casa Rosada* por soldados da guarda, devido ao “estado de sítio”. Por isso, começaram a caminhar em círculos em torno do Obelisco da praça, para que não pudessem ser presas e criaram um ritual que se tornaria uma de suas marcas registradas.

Outra organização surgida com objetivos semelhantes foi a das *Abuelas de la Plaza de Mayo*, que expressaram a reação a outra prática dos militares que extravasava os limites da perversão: durante os anos de chumbo, centenas de casais de militantes viram seus bebês serem roubados pelos torturadores e entregues a uma família, em geral, de militares, para que esta os criassem como “filhos legítimos”. Às vezes, acontecia de uma militante grávida ser presa e ser “tratada” até que o bebê nascesse. Depois disso, seu filho lhe era retirado e ela se tornava uma presa “comum”, pronta para ser torturada e assassinada. Estima-se que mais de 500 crianças sofreram tal seqüestro, sem poder conhecer a verdadeira identidade

¹⁵¹ Três “madres” chegaram a ser assassinadas pela ditadura.

dos pais e, conseqüentemente, a sua própria. As *Abuelas* se organizaram para buscar a esses bebês. Com o tempo, conseguiram acelerar as investigações anunciando nos meios de comunicação. Os anúncios, dirigidos a jovens nascidos no período da ditadura, chamam a atenção para indícios que os tenham levado à suspeita de que seus pais “militares” não sejam seus verdadeiros pais, e indicam o contato da organização para que busquem esclarecer suas dúvidas. Graças a essa mobilização, mais de 80 jovens que foram roubados de seus pais já puderam reencontrar suas famílias.

Durante algum tempo, me espantava o grau de crueldade presente nesta prática dos militares, e eu não entendia muito bem o motivo de tamanha brutalidade. Afinal, seria mais “fácil” matar os bebês, ou enviá-los para algum orfanato em lugar ermo do país, do que assumi-los como filhos de famílias de repressores. Para quê? Eu me perguntava. Até que um dia, vendo um documentário sobre os *Montoneros*, a maior organização da esquerda argentina nesse momento – que contava com cerca de 10 mil quadros armados, e mais dezenas de milhares de militantes – tive um indício. Ana, a personagem principal do filme, que rememora sua história de militante e, a partir disso, desenrola o fio narrativo daqueles anos no país, nos conta que havia uma certa ética difundida entre os militantes de esquerda que pregava a necessidade de ter filhos e criá-los com uma “moral revolucionária”. E mais: como todos que andavam armados sabiam que poderiam ser assassinados a qualquer momento, criou-se uma espécie de pacto entre eles que garantiria que, no caso de serem vítimas da repressão, outros companheiros assumiriam a tarefa de criar seus filhos. Retrato de uma geração que cresceu apostando nas formações coletivas, em contraponto a uma ética burguesa que vê no núcleo familiar o fim último de seus projetos de vida.

Confesso que me surpreendi, pois imaginava que militantes revolucionários que haviam pegado em armas, dispostos a morrer pela revolução, veriam nos filhos um empecilho à sua militância mais que arriscada. Mas, não. Depois de ver o filme, passei a perguntar a algumas pessoas que viveram e militaram na época, com intuito de confirmar o depoimento de Ana. Todos me confirmaram que essa ética era mesmo difundida, e não só entre militantes armados, mas em geral, em todos aqueles que se envolveram com o clima de esperança e de “ante-sala” de uma revolução socialista que se viveu na Argentina desde o fim dos anos 60 até que o golpe veio destruir essa promessa.

Penso que esses dois exemplos: o dos “vôos”, técnica aprendida com os franceses para matar de forma cruelmente premeditada os militantes, depois de torturá-los; e o do roubo dos bebês dos guerrilheiros nos indicam, de maneira condensada, até que ponto foi a luta de classes na Argentina na segunda metade da década de 70. Ou seja, até que ponto a repressão da classe dominante do país (e falo

de empresários, políticos e de interesses das transnacionais estrangeiras) sobre inúmeros setores contrários à ditadura do capitalismo argentino foi capaz de chegar, ao promover o extermínio de 30 mil pessoas a fim de se manter no controle da nação. O nível da violência imposta pelos militares ao corpo social foi imenso. Uma cicatriz aberta no corpo. Um genocídio sempre cria essa cicatriz.

Aos que sobreviveram, coube manter a resistência e lutar por justiça. E um dos elementos dessa resistência teve de ser, necessariamente, o *trabalho de luto*. Mas esse luto pode adquirir várias formas, pode ser restrito ao círculo mais próximo de parentes e amigos, pode ser de caráter individual, mas pode também adquirir a forma de um *trabalho coletivo de luto*. Esse luto coletivo pede a criação de rituais coletivos, públicos, inscritos no corpo da cidade, uma praça, numa rua. Foi a essa recente “tradição” que as *Madres de la Plaza de Mayo* deram início, em 1977, quando passaram a se reunir todas as quintas-feiras para a caminhada em torno do Obelisco. A partir desse ritual semanal, as *Madres* a um só tempo, inauguraram as primeiras manifestações públicas de repúdio aos crimes da ditadura e foram capazes de aglutinar muitas pessoas em torno da mobilização pela punição dos militares e civis responsáveis pela chacina. Afinal, a criação de uma organização é fundamental para que sejamos capazes de reivindicar (e conquistar) algo, seja um direito esquecido ou um direito a ser instituído.

Para que se pudesse exigir do novo “Estado democrático” argentino, a partir de 1983, o julgamento e a condenação dos repressores, foi necessária a criação de algumas organizações; no caso, de mães e de filhos de desaparecidos (respectivamente, *Madres de Plaza de Mayo* e *HIJOS*) e de avós de bebês roubados (*Abuelas de Plaza de Mayo*). Temos então a interessante confluência entre *as demandas dos indivíduos* que sofrem pela perda de seus entes queridos - quando estes indivíduos se juntam e instituem um ritual coletivo de luto para que possa elaborar a perda pessoal – e *as demandas políticas* que pedem a criação de *instrumentos organizativos* que sirvam para tornar possível a luta pela exigência de justiça frente ao Estado.

Contudo, a luta pela punição dos repressores iniciada pelas *Madres* não pôde cessar. Ela ainda exige conflito. O retorno da chamada democracia, em 1983, teve seu preço. Os militares conseguiram impor ao país um conjunto de leis que absolviam legalmente grande parte deles e conservava intactas as hierarquias das forças armadas, ou seja, estava anistiada a barbárie que protagonizaram – as leis de “ponto final” e “obediência devida”.

Por este motivo é que surge, em meados da década de 90, a organização *HIJOS*, com intuito de promover os *escraches*, uma forma de “justiça popular”, em que os torturadores absolvidos pelas leis de

“anistia” eram “condenados” por um júri popular e seus endereços e nomes eram tornados públicos na rua e no bairro onde moravam, desmoralizando-os perante grande parte da vizinhança. Os *escraches* interessam muito para construirmos o fio histórico que nos levará até a *Estación Darío e Maxi*, por inúmeros motivos:

- 1) por se tratar de um desdobramento das caminhadas realizadas semanalmente pelas mães, constituindo uma nova forma de ritual de luto coletivo;
- 2) porque os *escraches* são uma nova forma de luta via ação direta que se popularizará em todo o país e se difundirá em outros setores da sociedade;
- 3) porque ajudará a aglutinar uma série de coletivos de ativistas cuja intervenção política nas manifestações se dá por meio de formas artísticas (música, teatro, dança, artes plásticas, vídeo etc.), alterando saudavelmente a cultura política das manifestações populares, recriando um repertório de simbologias de cunho político;
- 4) por ter servido para fortalecer, na ação, as 3 principais organizações de parentes de desaparecidos, que se juntavam para as manifestações.

Aqui chegamos a uma primeira hipótese que nos interessa para entendermos o significado da criação da *Estación Darío e Maxi* em sua complexidade política, histórica e psicológica. *Na Argentina, desenvolveu-se, a partir de ferramentas político-organizativas (ou “movimentos sociais”) uma certa tradição de elaboração coletiva do luto encadeado pela repressão estatal à população, expressada em torturas e mortes de milhares de pessoas.* Nesses termos, vale a pena pensar nas atividades da *Estación* como mais um capítulo desta história de resistência popular ao extermínio sem peias levado à cabo pelo estado argentino na defesa dos interesses de sua classe dominante nacional (e internacional, pois tratamos também de interesses econômicos e políticos, sobretudo, estadunidenses).

Em todos estes aspectos, a ligação dos *escraches* com o ato da *Estación* nos dia 25 e 26 de junho vai se tornar evidente à medida que vamos aproximando esses dois rituais de luto coletivo como criações, ao mesmo tempo, de instrumentos políticos e simbólicos de resistência popular. Ou seja, de que maneira a necessidade de um trabalho de elaboração psíquica foi capaz de extrapolar o âmbito do indivíduo e da família e fomentar a criação de uma comunidade organizada para lutar.

Vale a pena, portanto, nos determos um pouco sobre o fenômeno dos *escraches*¹⁵².

¹⁵² As observações sobre os *escraches*, infelizmente, não têm como fonte a minha “observação participante”, já que ainda não tive a oportunidade de participar de tal evento. No entanto, elas estarão baseadas em entrevistas, vídeos das manifestações a que tive acesso, e depoimentos informais de inúmeras pessoas com quem conversei sobre o assunto. Entre as entrevistas, vale destacar a que fiz com Aguja, um militante da Frente Popular Darío Santillán,

3) O *escrache* e a justiça popular

As leis que possibilitaram que inúmeros militares que lideraram órgãos de repressão estatais e privados durante a ditadura se safassem do julgamento e da punição devidas foram mais um duro golpe em todos aqueles que já haviam sofrido a perda irreparável da vida de seus entes queridos, além de ter sido um duro golpe também para a esquerda organizada do país, que tinha a expectativa de que os crimes da ditadura fossem penalizados. Mesmo algumas das condenações obtidas no governo de Raúl Alfonsín foram derrubadas pelos indultos regalados por Carlos Menem, que governou o país por toda a “década neoliberal”, de 89 a 99.

Após mais de uma década de luta das *Madres* em busca de justiça, os *HIJOS* surgirão como um novo fôlego na busca pela punição dos repressores, e o *escrache* surgirá, então, como a forma de luta encontrada para expressar esse antigo anseio. “*Se não há justiça, há escrache popular!*”, diz a consigna que resume o contexto em que surgem a organização dos filhos de desaparecidos. Mas o *escrache*, antes de se tornar um ritual sofisticado e inovador, tem um antecedente quase que espontâneo, ligado à história de Lapiña Astiz, um oficial da Marinha que se infiltrou entre as *Madres* ainda nos primórdios da organização, como se fora parente de um desaparecido, e planejou o assassinato da freira Azucena Villafior e de mais duas *Madres* que a acompanhavam. O evento me foi nos relatado por Aguja:

“En el 97, mientras nosotros estábamos viajando, seguramente, cuando estábamos volviendo, también en el sur en la provincia de Bariloche, una persona reconoce Astiz en el restaurante y se acerca y le pone una piña, una trompada, eso sale en todos los medios, yo pienso particularmente que es ahí donde se empiezan los escraches, cuando se le pega la piña a Astiz. También un altercado parecido con el Turco Julián, otro represor, que las mismas personas que habían sido torturadas, estaban comiendo y le encuentran a su torturador, y le encrepan, le pegan, se putean, y el bar mismo, toda la gente se empieza a levantar y “que se vaya”! Entonces eso viene a ser el escrache, porque mas allá de la piña, obviamente, la gente que estaba ahí cenando dijo: “no, nosotros no comemos al lado de un represor!”, y el dueño del bar tuvo que decir: “por favor, retírense”, y el se tuvo que ir, no?”¹⁵³

realizada em junho de 2007. Aguja atua no “setor de cultura” do movimento, entre outras tarefas que realiza a partir do MTD La Cañada, uma das inúmeras organizações que compõem a FPDS. Ele possui uma trajetória interessante, na medida em que vem de um coletivo de artistas (praticamente todos de classe média universitária), chamado ETC., que teve uma importante participação nos *escraches*. Aguja se afastou posteriormente do ETC., com importantes críticas ao caráter de classe e da intervenção política do grupo, bem como a ambigüidade contida na relação entre a sua inserção política junto a agrupação HIJOS e a sua inserção no “mercado cultural”, balança que, segundo Aguja, acabou pendendo para o “mercado”. Além disso, Aguja é um dos militantes mais envolvidos da FPDS na organização das atividades da Estação. Ou seja, é um militante cuja experiência ajuda a traçar o fio histórico que estamos tentando desenrolar.

¹⁵³ Entrevista com Aguja.

Nesta reação de pessoas que reconheceram torturadores em locais públicos e partiram, num gesto espontâneo, para revidar a violência sofrida, pessoal ou socialmente, surge o fundamento do *escrache*: tornar pública a figura obscura e escondida do repressor com intuito de, por um lado, manter a memória dos crimes ocorridos; por outro, de contar com a solidariedade dos que estão em volta (os clientes do bar ou do restaurante) a fim de interditar a presença do torturador no local. Se o estado não reconhece a culpa de alguns de seus funcionários, os cidadãos se juntam e punem o repressor com aquilo que está ao seu alcance: a impossibilidade de freqüentar um lugar público sem que sofra as merecidas hostilidades. Alguma justiça se realiza.

A partir de então, graças à organização, aquilo que aparece como reação espontânea de alguns indivíduos, se torna política consciente e planejada, fazendo dos *escraches* uma arma dos HIJOS e de todo aqueles que se sentiram violentados pela repressão da ditadura. Mas mesmo os *escraches* organizados vão passar por duas fases distintas, segundo Aguja:

“Ahí es el punto de inflexión de los escraches...hacia el final de 97, cuando nosotros regresamos de eso viaje, hasta comienzo de 98, HIJOS estaban revisando escraches, que eran acciones que nada se enteraba, la veíamos por la tele, y era la agrupación HIJOS, 30, 40 personas que iban hacia la casa del milico, y le escrachaban, creo que la primera casa, creo que el primero escrache que vimos por la TV fue el de Tiracosta, e iban los pibes de HIJOS, lo escrachaban: “en el tercero piso vive un represor”, no se que, asesino, bueno, y nosotros cuando vimos esto, conseguimos contacto con los HIJOS, al mismo tiempo que ellos iniciaban una política de hacerlo públicos a los escraches, porque eran acciones secretas, y empiezan a hacer convocadas por anterioridad, en vez de llegar al lugar y llamar los medios, llamar antes a los medios, ir al lugar ya preparándolo, y sobretudo hacer un laburo previo en el barrio, en vez de ir y escrachar e irse, así que para aclarar bien la situación, la idea era ir, y hacer un laburo previo en el barrio”¹⁵⁴.

À medida que a “forma *escrache*” vai sendo construída, ela passa de um ato quase secreto, daqueles que temem algum tipo de reação repressiva, seja do Estado, seja do próprio militar denunciado, para um ato público, previamente anunciado e cujo trabalho prévio de propaganda será crucial para o sucesso da empreitada. A publicização dessa forma de luta possibilitará, aos poucos, a aproximação de

¹⁵⁴ Entrevista com Aguja.

setores solidários a causa, o que vai tornando os *escraches* cada vez mais elaborados e massivos, reunindo outros coletivos que passam a ajudar na construção dos atos, além de atingir também uma ampla cobertura dos grandes meios de comunicação, o que torna ainda mais efetivo o poder de intervenção dos manifestantes, já que tornam realmente pública a condição do torturador.

Desta maneira, com a incorporação de centenas de pessoas aos protestos, inclusive de alguns coletivos de “arte-política” (como o ETC., de Aguja), foi se conformando um sofisticado *ritual de luto coletivo*, um espaço temporário em que os sujeitos atingidos pelo trauma (direta ou indiretamente) podem, de alguma forma, elaborar a perda de pessoas queridas (pais, mães, irmãos etc.), por meio das marchas, de inúmeras músicas massivamente entoadas, pela participação nas intervenções artísticas que eram realizadas, ou, até mesmo, em momentos catárticos nos quais, por exemplo, se jogava bombas de tinta vermelha nos edifícios dos torturadores – como se devolvessem o “sangue” para o assassino -, ou se ensaiava algum tipo de confronto com a polícia no local.

Em suma, por um lado, apropriando-se da prática de conformação de um ritual de luto coletivo que é, ao mesmo tempo, uma mobilização reivindicativa – criada pelas *Madres* -, e, por outro, inovando com a “forma *escrache*” (sobretudo quanto à incorporação de elementos artísticos a este ritual), a organização HIJOS construiu mais um capítulo deste recente tradição de resistência simbólica e política à repressão estatal. Tradição que, como veremos, será incorporada pela FPDS ao construir o espaço e o evento da estação no 25 de junho.

4) A mística de Darío Santillán: politização de uma “canonização popular”

Um elemento central na construção da mística da Frente Popular Darío Santillán, como o próprio nome do movimento já o indica, são o nome, a imagem e a memória da figura deste jovem militante, assassinado no dia 26 de junho de 2002, aos 21 anos de idade, no episódio conhecido como o “Massacre de Avellaneda”, quando Darío e Maximiliano Kosteki foram brutalmente assassinados pela polícia. Darío era uma referência importante do MTD Lanús, um dos movimentos que ajudaram a articular a formação da FPDS, há 3 anos. Trabalhava na olaria do MTD, um dos empreendimentos produtivos conquistados graças às mobilizações nas ruas - que gera recursos para os militantes que aí trabalham, bem como para o movimento - além de se responsabilizar por inúmeras outras tarefas no interior do MTD, consciente que era da necessidade da construção do movimento como um instrumento de organização popular, que pudesse fazer frente ao estado de miséria e abandono dos trabalhadores desempregados de um país que

atravessava a maior crise econômica da sua história, e fosse capaz, ao mesmo tempo, de ajudar a reorganizar a esquerda argentina, ainda combatida por 7 anos de ditadura militar, praticamente seguidos pela década neoliberal, que desorganizou o país de cima a baixo.

Muito contribuiu para o caráter heróico do mito em torno de seu nome a condição em que foi assassinado: tendo visto Maxi baleado no chão da estação, indefeso e perdendo muito sangue, Dario, ao invés de fugir como o perigo iminente o obrigaria, resolveu voltar para ajudar seu companheiro. Vem desse momento uma de suas imagens imortalizadas: agachado, ao lado do corpo agonizante de Kosteckki, Dario estica o braço com a mão espalmada, num gesto típico de quem pede clemência ao algoz, para que este cesse o ataque. Percebendo que seus apelos não sensibilizavam os repressores, e que mais policiais se aproximavam do pátio da estação, Dario resolve fugir. É então seguido pelo cabo Acosta, que, com uma escopeta, atira em Dario pelas costas, covardemente atingindo-o. Dario cai baleado e começa a perder muito sangue. É arrastado pelo chão, enquanto agoniza, e tratado pelos policiais assassinos como uma espécie de troféu, até que o jogam, junto com Maxi, na caçamba de uma caminhonete para que sejam retirados do local do crime. Talvez uma das imagens mais chocantes, também muito difundida, e que revela o sadismo dos envolvidos no massacre, é a de um policial agachado junto ao corpo de Maxi, sorrindo como quem se orgulha da crueldade que acabara de ser realizada¹⁵⁵.

Desde a formação da FPDS, a imagem de Dario é onipresente no movimento: está estampada em camisetas, bandeiras, broches, pinturas, nos espaços do movimento, em músicas tocadas pela banda *Contraviento* (sobre a qual trataremos adiante) e em todo tipo de manifestações simbólicas realizadas por seus militantes. A imagem de Darío, muito comum entre a militância de esquerda, é a de um jovem moreno, de barba e cabelos na altura dos ombros, que foi imortalizado em pelo menos três imagens recorrentes: a de seu rosto, que podemos ver na bandeira da Frente; a de seu pedido de clemência junto a Maxi, como dissemos acima, que estampa camisetas da Frente, com a frase: “Dario y Maxi no están solos”; e uma outra, mais descontraída, em que ele foi fotografado no meio de uma marcha, com um sorriso contagiante e os braços abertos como quem prepara um abraço, formando a imagem de uma cruz. É o que nos conta Mariano Pacheco:

¹⁵⁵ Temos conhecimento dessas imagens graças à perspicácia de um cinegrafista independente e de um fotógrafo do “Clarín”, o jornal mais vendido do país, que conseguiram se infiltrar na estação e acompanhar toda a ação policial. Essa seqüência, bem como a história do ocultamento das fotos que incriminam os policiais na matéria do dia seguinte do “Clarín”, estão fartamente tratadas no excelente documentário “La crisis causó dos nuevas muertes”, manchete do diário em 27 de junho de 2002, como se a “crise”, e não a polícia, fossem responsável pelo massacre. Por motivos óbvios, com a difusão das imagens, o “Clarín” teve de reconhecer sua manobra e publicar no dia 28 as imagens que incriminaram os policiais.

“A partir de la muerte de Dario Santillán y Maxi Kostecki, también naturalmente, o culturalmente, empieza a generarse toda una mística y un sentido de pertenencia en torno a la figura de estos compañeros, como símbolo de esa construcción que un poco más asistemática se venía dando a partir de ciertas fotos, dibujos, que empiezan a producir algunos compas, eso empieza a generar una mística de ciertos valores, ciertos principios, empiezan a ver reflejado en imágenes y consignas, que antes era más difícil hablar de todo eso, en cambio, a partir de esa cuestión trágica que pudo resignificarse, la mística del movimiento también es eso, la imagen de Darío, con Maxi, las imágenes de Dario y Maxi resistiendo a la represión, trabajando en el barrio en un emprendimiento comunitario, todo eso facilitó la práctica de la mística”¹⁵⁶.

A utilização da imagem de Dario Santillán mantém a memória da luta e conforma a identidade de todas aquelas milhares de pessoas que estiveram na massiva mobilização do 26 de junho de 2002, bem como daquelas que continuam a sustentar um projeto alternativo de sociedade, diante da falta de solução para a pobreza e a desigualdade endêmicas da sociedade argentina, ajudando a forjar a unidade do movimento. Aliás, a própria mobilização em torno da reivindicação de punição dos culpados pelo massacre se constituiu, desde a fundação da FPDS, como um elemento de unidade da organização, e mais, como veremos adiante, um elemento de *acúmulo organizativo*; desde as manifestações mensais, todo dia 26, na Estação Avellaneda - bem como na Ponte Pueyrredón, realizadas a partir de julho de 2002 - até a ideia da realização do evento no dia 25 de junho, com a ocupação da estação, a realização de apresentações musicais e teatrais e a criação de uma mostra artística permanente, seguida de uma vigília durante toda a noite, que prepara o ato massivo do dia 26 de junho¹⁵⁷, o que ocorre desde 2006, por ocasião dos 4 anos do massacre.

Mas, além disso, consciente ou inconscientemente, a iniciativa que partiu de alguns militantes da FPDS - a de transformar a figura de Darío num símbolo de resistência e de compromisso com as lutas populares - se aproxima de um outro fenômeno, de raiz religiosa, que se difundiu na Argentina desde os anos 90: o das “canonizações populares”, isto é, o da elevação de pessoas que perderam a vida brutalmente, assassinadas ou em acidentes, à condição de “santos populares” que, embora não

¹⁵⁶ Entrevista com Mariano.

¹⁵⁷ No item referente às atividades nos dias 25 e 26 de junho de 2007 na Estação, que pude acompanhar, ficará mais claro em que medida a luta pela punição dos assassinos se converteu num importante elemento de unidade e organização do movimento.

reconhecidos pela hierarquia eclesiástica, foram massivamente adotados por milhares de devotos em todo o país, principalmente no interior das classes populares.

a) Canonizações populares: a “revanche simbólica dos pobres”

É o que percebeu, por exemplo, a antropóloga Maria Julia Carozzi em artigo publicado recentemente¹⁵⁸, em que compila algumas das interpretações para o fenômeno, cujos teores confluem, em geral, para uma interpretação histórica e materialista que percebe nestas “canonizações” um elemento de resistência dos pobres diante da perversa dinâmica do neoliberalismo argentino, que tornou miseráveis a milhões de cidadãos, entendido, nas palavras da autora, como uma “revanche simbólica” das classes populares.

Carozzi se detém em quatro personagens que atingiram notoriedade desde os anos 90: três deles são figuras contemporâneas, enquanto o outro “santo”, apesar de existir desde o século XIX, somente se tornou um fenômeno de massa na última década. Em comum, o fato de terem origem humilde e, de uma maneira ou de outra, haverem cruzado seu destino com membros das classes abastadas. São eles: Gilda, uma cantora de “cumbia” (ritmo mais que popular na Argentina), Rodrigo (cantor de “quarteto cordobês”, ritmo popular da província de Córdoba), Maria Soledad Morales (jovem humilde do interior do país, assassinada por um membro da elite local) e, finalmente, o mitológico Gauchito Gil (uma espécie de “Robin Hood” argentino do século XIX, assassinado pela polícia), que se tornou o “santo popular” mais difundido em todo o país.

Nos últimos anos, proliferaram, em todo o território argentino, inúmeros lugares dedicados à devoção destes “santos” (santuários, altares em beiras de estradas, páginas eletrônicas etc.). ao mesmo tempo em que se difundiram, informalmente e por meio dos grandes meios de comunicação, um sem número de narrativas de devotos que atribuem a realização de feitos milagrosos a estas figuras canonizadas.

Primeiramente, a autora reconhece nestas práticas um sintoma da ambigüidade do poder simbólico construído pela Igreja Católica, já que “os santos canonizados popularmente serão, então, produto de uma evangelização muito efetiva em transmitir o poder santificador e gerador de milagres de uma morte trágica com sofrimento intenso e, ao mesmo tempo, muito ineficaz em limitar esse poder àqueles poucos homens que o Vaticano reconhece como tais” (p. 99), ou seja, apesar da tradição católica ter se arraigado

¹⁵⁸ O artigo se chama “Antiguos difuntos y difuntos nuevos – las canonizaciones populares em la década del 90”, e faz parte do livro organizado por Daniel Míguez e Pablo Semán, intitulado *Entre santos, cumbias y piquetes – las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006.

profundamente no imaginário popular, com a presença das figuras santificadas como uma das condições de manutenção da fé em Deus e na Igreja, não foi possível para a hierarquia eclesiástica engessar esta prática nos marcos da instituição. O povo aprendeu a adorar os santos, mas a Igreja não obteve o monopólio da nomeação santificadora. O povo criou seus próprios santos.

No caso de Gilda e Rodrigo, trata-se, sobretudo, de um fenômeno derivado da “indústria cultural”, uma vez que ambos se tornaram cantores extremamente populares, vindo de origem humilde, e perderam suas vidas em acidentes trágicos, que ceifaram sua promissora carreira musical, interrompendo a ascensão social meteórica que os havia transformado em pessoas ricas e famosas. Já no caso de Maria Soledad Morales, percebe-se a recorrência de uma certa tradição de santificação de mulheres no noroeste do país, onde, segundo Lozano, autor citado por Carozzi: “abundam particularmente entre as milagrosas, as mulheres violadas e mortas em trilhas e as assassinadas nas mãos de seu marido” (p. 107). Foi este justamente o destino da bela Maria, jovem pobre, que teria sido violentada e assassinada ao recusar-se a se entregar a um pretendente rico, e cujo “cadáver seminu e a crueldade contra seu corpo que fazia supor um crime passional, tornava previsível sua canonização”. Como atestam as narrativas, tratou-se de um crime cometido por algum filho da elite local, acostumada a “à ostentação e ao consumo suntuoso, e que sua autoria estava sendo encoberta devido à ação de diversos funcionários do governo” (p. 107).

Mas o caso mais famoso de canonização popular, que também carrega consigo o traço do conflito de classes – como a moça pobre morta pelo rapaz rico – é o de Antônio Gauchito Gil, que viveu em meados do século XIX, na província de Corrientes, nordeste da Argentina. Existem variadas versões para sua história, mas a mais difundida é a que conta que ele invadia as propriedades dos fazendeiros da região e se refugiava em povoados locais, para distribuir entre os pobres o produto de seu roubo. Até que um dia foi capturado pela polícia local (uns dizem que também porque era desertor da Guerra do Paraguai) e assassinado. Diz o mito que Gauchito, antes de ser morto, teria dito ao delegado - cujo filho estava doente – para que rezasse por sua alma, pois isto salvaria a vida de seu filho. Dito e feito: o delegado, depois de matá-lo, rezou por Gauchito e seu filho foi curado. Começaria aí o mito do Gauchito milagreiro.¹⁵⁹

Gauchito Gil é o “santo popular” mais presente na periferia de Buenos Aires e seus altares podem ser vistos em incontáveis esquinas, principalmente no município de Florêncio Varela, que é o centro da

¹⁵⁹ Em seu artigo (p. 101), Carozzi cita o estudo de Calavia Saéz, que atenta para o fato de que a ampla difusão do culto destes santos populares, bem como a aceitação de seu poder milagroso, dependem daquilo que o autor chama de “mitologias mínimas”, ou seja, quanto mais simples a história dessas figuras, mais elas podem ser absorvidas por distintos segmentos da sociedade, pois estes podem projetar cenas, roteiros e imagens divergentes entre si, alimentando o mito de acordo com seus próprios anseios. Isto fica evidente na quantidade de versões da história de cada uma destas figuras canonizadas.

devoção do Gauchito no conurbano bonaerense. Em 8 de janeiro de 2007, tive a oportunidade de visitar o santuário de Gauchito Gil, em Campito Carolina, no dia que se relembra sua morte. Ali é realizada uma grande festa, que dura o dia inteiro, reúne inúmeros grupos de música popular tradicional, se come, se bebe e se dança bastante, atraindo milhares de devotos que o procuram para fazer pedidos e agradecer as graças alcançadas. O ritual principal consiste em entrar na fila para seu altar, localizado dentro de uma pequena casa de dois ambientes, onde se vê uma imagem do Gauchito em madeira, tamanho natural, guardado por uma vidraça, e ao redor da qual se oferecem bebidas, cigarros e todo tipo de “ex-votos” e bandeiras vermelhas de agradecimento. Após “falar” com o Gauchito, se vai a uma sala contígua, onde se acende uma vela vermelha para o santo. Esta cerimônia atrai algumas milhares de pessoas em Florêncio Varela, mas na cidade de Mercedes, província de Corrientes, terra do Gaúcho Gil, em torno de 150 mil pessoas se dirigem ao seu santuário. Uma mobilização de massa.

Não por acaso, há um vínculo importante de muitos integrantes da FPDS com a figura santa do Gauchito, e isso é entendido como um importante elemento da “mística” do movimento. Em entrevista com militantes, podemos constatar isso:

“Hay muchos compañeros que son devotos del Gauchito Gil...acá del MTD La Canadá...y todos los 8 van ahí a Varela, a la Carolina, ahí al fondo, donde en Buenos Aires es el centro neurálgico del Gauchito Gil, y van y es una excusa más para compartir con otros compañeros, y otra gente del pueblo estas cosas, viste? Y compartir bien, porque se juntan a comer, a tomar unos tragos, a chamamécear, escuchar música, bailar, es una buena cosa. El problema de eso es que, atrás de eso hay un par de vivos que convirtieran eso sentimiento popular legítimo en un comercio para pocos, o sea, la copia fiel del que hace el capitalismo permanentemente en todos los órdenes de acumulación de su política.

Que un par de vivos acumulan toda la riqueza y un montón de gente de buen corazón se quedan sin nada, solamente con la alegría de compartir eso, pero el producto de la ganancia se la llevan un par de vivos, y eso, bueno, eso es un bajón. Nosotros, igual, a los compañeros lógicamente, no les decimos nada, o sea, decimos: “che, hay un par de vivos que se llevan todo...”, pero, ante ese sentimiento, ante ese sentimiento tan noble, que tiene que ver con poder expresar cosas legítimas, lindas, sentimientos fuertes respecto de algunas creencias, y creemos que es importante que exista en el pueblo esas cosas que los ligan con historias, con elementos místicos, con cosas que van mas allá de la materialidad, y para nosotros es importante porque creemos en la construcción mística”.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Entrevista com Orlando.

Como não poderia deixar de ser a um militante socialista, não lhe escapa a contradição entre os sentimentos verdadeiros expressos pela religiosidade popular e o uso comercial que se faz deles. Nada de novo sob o sol, desde que as religiões existem, há gente que lucra com a venda de objetos “sagrados”. Não é diferente no caso de Gauchito, sobretudo nas festas mensais, sempre no dia 8, que reúnem muita gente – e muitos consumidores... Mas, ao mesmo tempo, sustenta nosso depoente, essas festas são uma “desculpa” para se reunir com amigos que compartilham da mesma fé e divertir-se durante o dia inteiro, cumprindo a função de expressar alguns elementos místicos, de “coisas que vão para além da materialidade”, transmitidas oralmente pelo povo, cujas narrativas constituem vínculos imaginários com tradições populares ligadas à resistência e às crenças do povo pobre, fortalecendo a esperança no futuro e os vínculos entre companheiros de devoção – neste caso, entre integrantes de uma mesma organização política.

Mas, voltando à relação entre as canonizações populares destacadas por Carozzi e a apropriação da figura de Dario Santillán pela Frente Popular que leva o seu nome, poderíamos destacar, a partir da leitura feita pela antropóloga, o momento histórico que serve de base para a constituição deste fenômeno e que se relaciona com o momento econômico e político do país. Ora, segundo Carozzi, apoiada num diálogo com diversos autores que trataram do tema, é possível compreender a santificação de figuras como a de Maria Soledad e de Gauchito, principalmente, como a tentativa de construção, a partir do imaginário religioso (católico), de um “espaço utópico, alternativo ao espaço social onde os pobres sempre saem perdendo, e os ricos sempre ganham”, de modo que esta projeção de uma utopia futura, que vai para além do presente imerso na dominação de classe, aponte, de alguma forma, para as classes populares, a “esperança de que possam chegar a triunfar sobre os ricos e seus aliados com golpes que estes receberão dos céus¹⁶¹” (p. 99).

Não é por acaso, diz Carozzi, que os anos 90 assistem a uma onda de canonizações populares, como jamais antes vista na história argentina, ao mesmo tempo em que se consolida no país uma série de medidas econômico-políticas identificadas com o neoliberalismo conduzido por Carlos Menem, que causaram profundas transformações na sociedade argentina, precarizando a vida da maioria da população, trazendo ainda mais pobreza para as classes populares. Neste contexto, “o milagre parece fundamentar-se naquilo que se encontra fora do lugar, opera a conjunção paradóxica de categorias

¹⁶¹ Nas palavras de Michel de Certeau, comentando a figura santa de Frei Damião.

mutualmente excludentes, transgride limites que se supõem inamovíveis ou inverte os termos de uma relação” (p. 110). Quer dizer, se nos anos 90, na experiência da “vida real”, os pobres ficaram mais pobres e enfrentaram uma relativa piora do seu nível de vida, restou à projeção do imaginário popular criar um lugar, ainda que frágil, onde seja possível escapar da “fatalidade” do processo social, em que os ricos se tornaram mais ricos e os pobres se tornaram mais pobres. Em suma, conclui Carozzi, “em uma década em que a polarização sustentada que a população do país vinha experimentando desde meados da década de 70 se acelera, acentua-se e torna-se óbvia a força de sua repetição também nos fazedores de milagre” (p. 110).

Se nada no curso da história parece apontar para a reversão deste processo cruel, resta ao povo confiar numa figura, como a do Gauchito, que tirava dos ricos para dar aos pobres. Espera-se alguma justiça, que, se não vem dos homens, pode chegar por meio dos milagres dos santos populares.

Ora, de certa forma, há no recurso da utilização da imagem de Dario Santillán algum traço da construção imaginária de uma “revanche simbólica” para todos aqueles que estiveram presentes na repressão do dia 26 de junho, e, mais que isso, para todos os lutadores do povo, que se organizaram nos movimentos piqueteiros, justamente para responder à crítica situação de desemprego e precarização da população argentina, e que, por este motivo, têm sido alvo das mais variadas formas de repressão por parte do estado. Também há proximidade, sobretudo com o Gauchito Gil, no fato de que tanto a devoção a este santo popular, como a luta pela punição dos culpados do massacre, são lembradas todos os meses em lugares que simbolizam a presença dos homenageados, sejam as festas no Campito Carolina, em Florêncio Varela, todo dia 8, sejam os atos na estação e na Ponte Avellaneda, todo dia 26, servindo para criar uma espécie de “comunidade terapêutica” e reafirmando constantemente o sentido de pertencimento que sustenta a esperança de um futuro com justiça. Tanto em um caso, como noutro, a **fiesta** é o elemento agregador, que permite a construção simbólica do elemento místico presente nestas manifestações¹⁶². Esta aproximação é feita pelo mesmo depoente, militante da FPDS:

“Por ahí desde el punto de vista de la construcción de la iglesia o de la religión que durante miles de años fue una fuente de dominación para los imperios de distintos colores, pero sin una construcción mística que acerca el ser humano al hombre y la mujer, a cosas que van mas allá de las cuestiones materiales y que se liga íntimamente a esa fuerza interior que no esta ligada a órganos materiales del

¹⁶² Como veremos adiante, o ato do dia 25 de junho na Estação tem a forma de uma festa, de uma celebração da vida e da luta, neste sentido muito semelhante à festa de Gauchito Gil que eu pude vivenciar, no dia 8 de janeiro deste ano. Como se quisessem ressignificar a morte, mostrando que a morte de um dos nossos deve servir para reafirmar a nossa comunhão, nossos desejos e objetivos.

interior del ser humano, está mas ligado a los sentimientos, a las emociones y esas cosas, nos parece que el terreno de lo místico lo ocupa. Y creemos mucho en la construcción mística, y el Gauchito Gil es un elemento más, no? Sacando los vivos que hacen plata, es una construcción más de esos elementos místicos. Tenemos una mística propia de la organización, que todavía no está desarrollado a pleno, pero que apuntamos a desarrollarla en serio”.¹⁶³

No entanto, em que pesem as similitudes entre a função simbólica cumprida pela figura do Gauchito e a do militante Darío Santillán, não podemos esquecer das diferenças de fundo. Pois ainda que a força destas imagens nos remetam à ligação com sentimentos, com emoções verdadeiras que expressam a esperança do povo em dias melhores, somente as “compensações simbólicas” não satisfazem aos militantes da FPDS, já que elas, apesar de serem parte da construção imaginária do movimento, não são suficientes na busca de transformação e justiça social que caracterizam organizações populares como a dos piqueteiros.

Ao contrário, como veremos adiante, *as mobilizações constantes pela punição dos assassinos de Dario e Maxi, que trazem consigo alguns elementos de inspiração religiosa (o ritual do luto, a “santificação” de Darío), foram uma forma de manter acesa a mobilização por justiça* – já que vários culpados foram finalmente julgados e condenados, no ano passado, sobretudo o Cabo Acosta e o chefe da operação, o Comissário Franchiotti, ambos condenados à prisão perpétua. Ao mesmo tempo, *se tornaram ferramentas de fortalecimento da organização*, na medida em que a ampla mobilização gerada pelos assassinatos (atos mensais, as atividades na estação, o acampamento em frente ao tribunal que julgou o caso) *ajudou a fortalecer os vínculos entre os militantes da FPDS, bem como ajudou a criar vínculos com novas pessoas que se aproximaram do movimento* e, por fim, se tornaram militantes. Ou seja, gerou-se um *acúmulo organizativo*, que é, afinal de contas, o que interessa quando tratamos de uma organização política.

Em suma, a operação simbólica efetuada na criação da mística da figura de Darío Santillán se apropria de uma prática popular e amplamente difundida desde os anos 90, as “canonizações populares”, mas, ao mesmo tempo, supera esta prática na medida em que o simbólico é resignificado como impulsionador da ação concreta coletiva e reivindicativa, que se expressiu nas mobilizações em torno da exigência de punição dos culpados pelo assassinato de Darío e Maxi, e cujo resultado foi, por um lado, a

¹⁶³ Entrevista com Orlando.

condenação de diversos policiais e, por outro, um fortalecimento da organização com a aproximação de mais militantes (sobretudo no “setor de cultura” da FPDS) no decorrer das atividades em questão.

A mística da figura de Darío é a revanche “simbólica” dos piqueteiros, mas é também a revanche “real”, na medida das possibilidades do atual contexto da luta de classes na Argentina.

b) “Estación Darío e Maxi”: a confluência de elementos simbólicos e organizativos na construção da mística da FPDS

A breve reconstituição histórica que fizemos de uma certa tradição argentina relacionada à construção de rituais coletivos de luto que são, ao mesmo tempo, instrumentos de mobilização em torno da reivindicação política de punição dos culpados pelos crimes da ditadura militar e, também, um elemento de fortalecimento das organizações responsáveis por tais lutas (Madres de la Plaza de Mayo, Abuelas de la Plaza de Mayo e HIJOS), nos permite agora vislumbrar em que medida as distintas manifestações realizadas pelo movimento piqueteiro (sobretudo pela FPDS) que mantiveram viva a memória do assassinato de Darío e Maxi, e culminaram na condenação de alguns dos responsáveis pelo “Massacre de Avellaneda” devem ser entendidas como mais um capítulo desta importante história da resistência popular contra a tradição repressiva do aparato estatal argentino, mas, por outro lado, também poderemos constatar, através de diversas fontes (depoimentos de militantes, matérias jornalísticas e a própria observação participante do pesquisador), que a FPDS soube criar novas formas de mobilização artística e política, constituindo novos elementos para esta já rica tradição. Ou seja, a FPDS foi capaz de se apropriar de formas históricas deste tipo de mobilização, ao mesmo tempo que desenvolveu novas formas, escrevendo um novo capítulo da importante *confluência entre aspectos artísticos e organizativos no interior de um movimento popular*.

Neste sentido, veremos a seguir os principais elementos da história das mobilizações que reclamaram (e ainda reclamam) o reconhecimento estatal e público das atrocidades cometidas pelas forças policiais no dia 26 de junho de 2002.

Teremos como horizonte desta trajetória a construção do evento do dia 25 de junho na *Estación Darío y Maxi* (ex-Avellaneda), realizado recentemente pelo segundo ano consecutivo, e que, de certa forma, condensa em si mesmo os distintos elementos políticos, artísticos e organizativos envolvidos na história desta luta específica e na própria história da Frente Popular Darío Santillán, que tanto interesse

têm para nossa pesquisa, preocupada em analisar a constituição de um universo simbólico político-artístico, a que temos dado o nome de “mística”¹⁶⁴.

Para tanto, é preciso destacar brevemente os momentos-chave que levaram a esta construção.

Primeiro ato: os encontros mensais

Tudo começa em julho de 2002, uma semana após o massacre. Num dia de céu cinza carregado, debaixo de uma chuva que parecia encomendada pela revolta e pelo medo que tomou conta das milhares de pessoas que participaram dos acontecimentos, uma multidão ocupava as ruas que haviam sido palco, dias antes, do massacre promovido pelas forças estatais. Escrevia-se, naquele dia, o primeiro capítulo da história desta luta. A partir de então, como que remontando a tradição inaugurada pelas *Madres de la Plaza de Mayo* (que desde 1977 faziam semanalmente um ato em frente à *Casa Rosada*), inúmeras organizações, presentes na manifestação de 26 de junho, decidem se unir para protestar contra a repressão estatal e dar início à saga pela busca e punição dos culpados. Além de iniciar uma massiva campanha de denúncia nos meios de comunicação tradicionais e alternativos, tais organizações convocam um grande ato no dia 26 de julho de 2002, a um mês do ocorrido, como parte da estratégia para avançar com a campanha. Desde esse momento, todo dia 26, todos os meses, centenas ou até milhares de pessoas se reúnem na Estação Dario e Maxi e na Ponte Pueyrredón, às vezes bloqueando a ponte, às vezes permanecendo na estação, com o objetivo de manter de pé a memória dos caídos e a luta por justiça.

Eu tive a oportunidade de comparecer duas vezes a este ato, uma delas em janeiro de 2003 (um de meus primeiros contatos com os piqueteiros) e a outra em janeiro de 2007. Na primeira delas, seis meses depois do massacre, cerca de duas mil pessoas bloquearam a ponte e mantiveram a manifestação por algumas horas. Em uma cerimônia emocionante, falaram os parentes das vítimas, exigindo punições e recordando a presença ainda tão forte de Dario e Maxi. Naquela ocasião, como mero observador solidário, já me interessara muito a iniciativa, que me parecia muito apropriada diante dos objetivos dos manifestantes.

Exatos quatro anos depois, participei novamente do ato. Muito já havia se passado desde aquela época e ao menos os chamados “responsáveis materiais” do crime (ou seja, os policiais que participaram

¹⁶⁴ As considerações a respeito do evento dos dias 25 e 26 de junho serão feitas a partir do diálogo com os militantes que entrevistei, bem como da minha própria participação nestas atividades (“observação participante”), em junho de 2007.

diretamente da operação) já haviam sido punidos. No entanto, para os companheiros piqueteiros, a luta não cessou. Eles ainda buscam, incansavelmente, a punição dos “responsáveis políticos”, ou seja, daqueles que ordenaram a repressão, sobretudo do então governador da província de Buenos Aires, Felipe Solá, e do ex-presidente da república, Eduardo Duhalde. Ora, argumentam legitimamente os piqueteiros, como é possível punir somente aos policiais, se estes nada mais cumpriam senão ordens vindas de seus superiores, os chefes do executivo? Por mais que saibam da dificuldade de fazer com que a justiça atue contra gente tão poderosa como Duhalde - que continua a ser um dos políticos mais influentes do país – a coerência política e o profundo respeito à memória dos jovens sacrificados sustentam a persistência dos piqueteiros em denunciar a injustiça do poder judiciário.

E este respeito, cultivado ao longo dos últimos 5 anos, eu pude constatar naquele 26 de janeiro de 2007. Havia uma apresentação teatral programada para o dia, que acabou por não acontecer, mas isto não tirou a força do ato. Por mais que não houvesse um momento solene, em que todos pudessem dirigir a sua atenção para o mesmo lugar, concentrando a energia da multidão formada por algumas centenas de pessoas, e talvez possibilitando um momento catártico, me restou a impressão de que a força daquele ato estava demonstrada. Primeiro, pelo fato de que o ritual continuava a promover o encontro de todos que foram feridos no corpo e na alma naquele 26 de junho, conformando um espaço importante para o contínuo trabalho de elaboração da experiência traumática. Segundo, porque, se meus cálculos estão corretos, era o 55º mês que as pessoas se encontravam na estação, numa sexta-feira escaldante do verão portenho, no meio do dia, e, ainda assim, umas 300 pessoas estavam ali, com bandeiras, faixas e camisetas que anunciavam seus motivos, para mostrar que não se esqueceram e não perdoaram o roubo das vidas de Dario e Maxi. Eu aproveitei para me despedir dos companheiros da FPDS com quem havia estado nas semanas anteriores e para sonhar com novos encontros. Saía dali com a certeza de que a luta continuaria e de que valeria a pena ajudar a contar esta história.

Segundo ato: a reabertura e o (re)batismo da estação

Após quase dois anos de mobilizações, alguns militantes do MTD La Cañada¹⁶⁵, em março de 2004, tentam dar mais um passo na construção simbólica e material da campanha, e promovem a reabertura da

¹⁶⁵ Naquele momento, o Movimiento de Trabajadores Desocupados de La Cañada (município de Quilmes, na Grande Buenos Aires) ainda fazia parte do MTD Aníbal Verón, que agregava organizações de diversos bairros, e municípios, do conurbano bonaerense. Alguns meses depois, o movimento sofre um importante racha e várias organizações deixam de fazer parte do Aníbal Verón para, em sua maioria, conformarem posteriormente a Frente Popular Dario Santillán. O MTD Aníbal Verón continua a existir com este nome, mas com uma base social mais reduzida, concentrada, principalmente, no município de Floréncio Varela.

Estação Avellaneda, que então se encontrava suspeitosamente fechada. É o que nos conta um militante da FPDS:

“Después del 26 de junio del 2002, la estación Avellaneda sufre un incendio, la incendiaron, creemos nosotros que la incendiaron con el fin de que se quedaba alguno indicio de problema todavía en el lugar, que desaparezca. Si hacia falta todavía seguir dándole una mano a la impunidad, ese paso era incendiar la estación, y le prendaran fuego, la empresa que en este momento concesionaba el ferrocarril cerró la estación con el pretexto de que había que hacer remodelaciones, y que había que arreglarla. Así, estuvo durante mucho tiempo, la estación cerrada, hasta que un día estábamos ahí en el local de Contraviento, estábamos reunidos algunos compañeros, no más de 3, y empezamos a decir: “che, ¿que vamos a hacer? la estación está cerrada, ¡vamos abrirla!” encima habíamos tenido un rumor de que la empresa pensaba en reinaugar la estación Avellaneda: “che, ¡no vamos a dejar que estos forros la inauguran ellos! Vamos a inaugurarla nosotros”. Entonces hablamos con algunos grupos de compañeros, entre ellos el MTR, en ese tiempo todavía éramos MTD Aníbal Verón, y dijimos:

- Che, la verdad es que queríamos hacer una acción.
- Cual?
- Y queremos abrir la estación!
- Pero está cerrada.
- Y... La queremos abrirla de prepo. Y pero, que se yo, ¿que les parece?
- Bueno, si, nos animamos.

Y la organizamos y fuimos abrir la estación y la abrimos, y no sabes, hay un video, pero sobretudo la alegría de los compañeros, haber abierto la estación, y ese fue el momento en donde se puso Estación Darío y Maxi, en el día que abrimos la estación empezamos a poner los primeros carteles con el nombre Estación Darío y Maxi, en la película “La crisis”, ahí vas a ver unas partes. Fue en 2004, 26 de marzo, no? Si, porque en abril se inauguraba, claro, la querían inaugurarla en el 2 de abril, justo en el día de las Malvinas, y la querían abrir con los excombatientes y hacer cambiar el eje completamente, y nosotros nos enteramos, nos adelantemos a esa cosa, y en 26 de marzo, la abrimos, y fue la primera vez que le pusimos Estación Darío y Maxi, la ex Avellaneda”¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Entrevista com Orlando.

Transparece na narrativa do militante o intento do estado – aliado à companhia ferroviária – de apagar os rastros materiais e simbólicos do crime cometido. “Materiais”, no sentido de fazer desaparecer quaisquer indícios que ainda restassem na estação e que pudessem servir como provas do crime. A julgar pelo depoimento, a “coincidência” no fato do fogo consumir a estação pouco tempo depois da repressão está descartada. Por outro lado, há uma clara tentativa de ressignificar o espaço da estação planejando reinaugurá-la no “Dia das Malvinas”. Não se trata de um intento ingênuo, pelo contrário. A Guerra das Malvinas foi o conflito que opôs Argentina e Inglaterra numa disputa pela pequena ilha no sul do Atlântico, e que não passou de uma farsa promovida pelos militares argentinos em 1982, que, num golpe de desespero, tentavam fortalecer uma ditadura já desgastada e cambaleante. O resultado foi uma vergonhosa e previsível derrota para as forças armadas inglesas, cujo saldo para o país sul americano foi o de centenas de mortes de jovens combatentes. Reabrir a estação numa comemoração de cunho nacionalista ligada a uma manobra da ditadura é muito significativo: é tentar encobrir um ato repressivo do estado com a memória de outro ato repressivo estatal. Talvez esta tenha sido a gota d’água para alguns companheiros de Dario e Maxi.

O fato é que a medida de antecipação às pretensões do estado foi bem sucedida. A reunião de um número razoável de militantes do MTD Aníbal Verón e do Movimento Teresa Rodriguez possibilitou não só que se reabrisse a estação (provavelmente atraindo a simpatia dos moradores do bairro) e que se evitasse a farsa de uma inauguração como a que estava planejada, mas também foi pretexto para que se realizasse uma operação simbólica muito significativa, o **(re) batismo da estação**. A partir deste dia, com tinta, adesivo e criatividade, os piqueteiros não pouparam nenhuma das placas que indicavam o nome da estação e, por conta própria, numa espécie de ação de “guerrilha simbólica”, rebatizaram-na em homenagem aos companheiros que ali perderam suas vidas. Nas placas que diziam “Estação Avellaneda”, pode-se ler, desde então, “Estação Dario y Maxi”¹⁶⁷. Onde antes havia o nome de um ex-presidente da república, agora há mais um vestígio da memória da trágica jornada de 26 de junho, que os nomes dos militantes mortos e homenageados fazem recordar. Sem esquecer, sem perdoar.

¹⁶⁷ Curiosamente, desde essa época se mantiveram as placas com o “novo” nome da estação, apesar de, vez por outra, terem tentado apagá-las. Essa operação simbólica, que é mais uma tentativa de consolidar a memória do massacre, acabou por gerar uma proposta de lei que tramita no Congresso Nacional para que mude, oficialmente, o nome da estação. Contudo, um dia após o ato do dia 26 de junho último, pude ver que a companhia de trens havia recolocado o nome “Avellaneda” em algumas placas, o que, por sua vez, gerou uma mobilização dos militantes da FPDS, junto a outros grupos artísticos, a fim de reaver o “Dario y Maxi” nas placas.

Terceiro ato (decisivo): O acampamento em frente ao Tribunal

Quase três anos depois do “Massacre de Avellaneda”, de massivas e incansáveis mobilizações populares, de campanhas nos meios de comunicação, de atos simbólicos como a reabertura da estação, os “responsáveis materiais” do crime, todos policiais, foram, finalmente, levados ao tribunal. Com intuito de aumentar a pressão popular pela punição dos culpados, a FPDS resolveu convocar um grande ato no primeiro dia do julgamento, em frente ao tribunal do município de Lomas de Zamora. O evento, além de criar um fato político que chamasse a atenção da sociedade para o julgamento que se iniciava, também marcou o início de uma das ações mais bem sucedidas da FPDS, o *acampamento em frente ao Tribunal*, durante os 40 dias que duraram os trabalhos jurídicos. Algumas centenas de militantes souberam suportar, entre maio e junho de 2005, o frio, a chuva e o desconforto de barracas armadas sobre o concreto das imediações do tribunal. Contudo, as condições adversas puderam ser encaradas com dois grandes suportes: por um lado, evidentemente, o compromisso com a luta e a expectativa de ver cumpridas, ao menos em parte, as reivindicações por justiça; por outro lado (e esse elemento é central em nossa análise), pela iniciativa da FPDS de organizar, durante o acampamento, *inúmeras atividades artísticas que, além de terem possibilitado a expressão da revolta e dos anseios dos que compartilharam naquele espaço a mística da resistência e a esperança militante de ver a justiça realizada, também serviu como elemento de divertimento e distração* – ajudando a espantar o tédio inevitável das condições precárias de um acampamento nestas condições. Porém, talvez o mais importante do ponto de vista da organização – e do interesse da nossa pesquisa - tenha sido o modo como a articulação destas atividades entre militantes da Frente, diversos coletivos e artistas individuais *contribuiu para o fortalecimento do movimento (sobretudo a consolidação do “setor de cultura”) e para o desenvolvimento e o avanço de novas práticas artístico-políticas.*

Sobre este último ponto, nos conta um militante da Frente:

“Todo lo equipo de compañeros que acompañaron el acampe en frente a los Tribunales, cuando fue el juicio a Franchiotti y Acosta y que se realizó en estos 40 días de acampe, 40 días de actividades culturales y artísticas, fue el mismo equipo que terminó después confluendo en *Muertos de Hambre*, o sea, los Muertos fue haberles puesto un nombre a un colectivo de compañeros que veníamos trabajando hacia mucho tiempo, y en ese acampe ese grupo de compañeras también habían participado en distintas actividades anteriormente acompañándonos, desde murales, desde el primer momento, desde los tiempos donde se pintaron los murales en el puente, o sea, ese es el mismo colectivo de compañeras que

fue impulsando, se fueran incorporando más, y más, y para el 24 de marzo del 2006, ahí aparece públicamente los Muertos de Hambre”.¹⁶⁸

“*Muertos de hambre*” é o nome da *murga* (o correspondente argentino do nosso bloco carnavalesco) da FPDS que desfilou já por dois anos consecutivos nas manifestações do dia 24 de março, que relembram a fatídica data do golpe militar de 1976. Neste dia, dezenas de milhares de manifestantes de distintas organizações (partidos, sindicatos, movimentos piqueteiros, organismos de direitos humanos etc.) saem às ruas das cidades de todo o país, principalmente da capital Buenos Aires. No meio desta multidão, algumas centenas de militantes da FPDS formam uma coluna e desfilam com sua *murga*, e são parte importante da construção da mística do movimento, na medida em que esta experiência traz a importante junção do elemento “festivo”, do desfile carnavalesco, com o protesto político, nesta data tão cara à esquerda argentina.

Nos importa ressaltar, a partir do depoimento do militante, como os 40 dias de atividades artísticas e políticas no acampamento possibilitaram a reunião de militantes da FPDS -que já vinham trabalhando em atividades culturais no interior do movimento – com ativistas culturais (indivíduos e coletivos) que se aproximaram da Frente para se solidarizar com sua reivindicação, atuando, de alguma maneira, no acampamento. O saldo político para a FPDS foi dos melhores: graças à criação deste espaço, se consolidou, após o término do acampamento (junho de 2005), um interessante coletivo cultural, que foi o impulsionador das inúmeras atividades culturais organizadas pelo movimento desde então: uma exposição artística com o tema dos assassinatos de Dario e Maxi no “Palais de Glas” (um museu importante de Buenos Aires), em setembro de 2005; a criação e os desfiles dos *Muertos de hambre*, em março de 2006 e 2007; as jornadas culturais da Estação Dario e Maxi, em junho de 2006 e 2007; além das inúmeras oficinas culturais que integrantes do movimento organizam em distintos bairros da periferia de Buenos Aires. Quer dizer, o acampamento acabou sendo um passo decisivo no fortalecimento e na expansão das atividades político-estéticas realizadas pela FPDS, que são o elemento organizador da construção da mística da Frente.

Sobre este acúmulo organizativo, conquistado através da mobilização criada pela produção cultural, nos resume muito bem um militante da FPDS, quando comentava o fato de que as obras de arte colocadas na primeira jornada feita na estação, em junho de 2006, haviam quase todas sido extraviadas, e que

¹⁶⁸ Entrevista com Orlando.

funcionários da companhia ferroviária estavam tirando o nome de Dario e Maxi das placas da estação, em junho de 2007 :

“Igual, lo que vale para nosotros en esto, es no solamente se quedan o se no quedan las obras en la estación, o si duran los nombre de Darío y Maxi en los carteles o si los borran y vuelven a ponerle Avellaneda, porque eso sabemos que es una constante disputa, es un terreno en disputa, y sabemos que en eso juega mucho la correlación de fuerzas, y el sistema hoy tiene más fuerza que nosotros, o sea que sabemos que podemos hacer algunas cosas y que podemos no ganar, tenemos muy claros que podemos no ganar en esta, ahora, para nosotros, lo que si nos importa, pero es muy importante, es cual es el crédito de organización que le queda al campo popular y de experiencia para seguir construyendo, esto es lo que realmente nos interesa, en base a esta tarea que se viene desarrollando se generó un colectivo tan importante de compañeras, de grupos y grupitos y colectivos más grandes, más pequeños, mas medianos, que antes andaban boyando por ahí, y que ahora están en una coordinación muy importante, a nosotros ese saldo es el más importante, porque sabes que es el equipo con que puedes contar para hacer más cosas, y que se tienes que volver a pintar Dario y Maxi en la estación, tienes un equipo con el cual hacerlo, y cada vez es más grande y cada vez es más fuerte. Eso para nosotros es lo más importante en este sentido, porque en realidad, *la lucha vos puedes ganar o puedes perder, pero si vos la lucha la ganas, y no te queda un equipo formado de organización, y esa lucha que ganas, si tiene un cierto valor, pero el valor es relativo, porque después no la puedes sostener en el tiempo. Y se esa lucha la perdís, pero te queda un equipo muy fuerte, vos sabes que la resistencia esta garantizada!* Para nosotros es muy importante que sea formado un cuerpo de compañeras muy fuerte, y ahora nos están tapando los carteles de la estación Darío y Maxi, pero yo particularmente estoy muy tranquilo, porque se que vamos a volver. Nosotros siempre pintamos históricamente una consigna que dice, la tenemos hace muchísimos anos, como 20 anos, que dice, *“aunque 30 mil veces nos maten, 30 mil veces volveremos”*, porque el pueblo es eterno y nosotros somos el pueblo. Entonces, el tema es que nosotros nos podrán matar, nos podrán pintar ahí, nos podrán hacer un montón de cosas, que sabemos que son los costos de la lucha, y más, son los costos de la lucha revolucionaria, y no nos podemos dejar amedrentar, o atemorizar por estas realidades, tenemos que saber que si hay saldo organizativo, tendremos que volver, y vamos a volver, y vamos a volver todas las veces que sea necesario, así que nosotros estamos tranquilos (risos)”!¹⁶⁹

¹⁶⁹ Entrevista com Orlando.

O acampamento, como podemos ver, teve um papel decisivo em termos de *acúmulo organizativo* para a FPDS. Este ato, que durou 40 dias, serviu para concentrar e somar os esforços da militância da Frente com o dos ativistas de outras organizações e coletivos, cujo resultado foi a conformação de um “setor de cultura” orgânico ao movimento, que, terminado o ato, passou a ser o principal responsável e articulador de uma série de intervenções político-culturais da FPDS. Ficou demonstrado, neste caso, a possibilidade de que a *produção artística*, organizada a partir de um movimento popular, possa se transformar numa ferramenta de mobilização e organização políticas. Menos de três meses depois, esta nova ferramenta já produzia novidades.

Quarto ato: a exposição no Palais de Glas

Em setembro de 2005, pouco depois da experiência do acampamento, o coletivo fortalecido do “setor de cultura” da FPDS ajuda a organizar uma mostra artística *sui generis*, que tinha por tema “Dario e Maxi”, mas seria exibida em pleno *Palais de Glas*, uma galeria de arte famosa por ser um importante reduto da “elite artística” de Buenos Aires, localizada na *Recoleta*, uma espécie de pequena réplica de um bairro parisiense, onde os ricos da cidade desfilam seus carros de luxo, suas roupas de grife, suas empregadas domésticas de uniforme. Lá onde a classe dominante se sente à vontade e onde os “*negritos del conurbano*” dificilmente são bem vindos. Neste lugar, se armou uma mostra em homenagem aos piqueteiros assassinados em 2002. Como nos contam Olga e Orlando:

“(Olga) Previo a eso tiene que ver también la decisión de hacer lo de la estación, la muestra cultural nuestra, constante, nosotros habíamos hecho una muestra en el Palais de Glas, que los chicos hicieron las obras...Palais de Glas es un museo, un lugar reconcheto¹⁷⁰ que esta en plena Recoleta, (Orlando) en donde exponen la burguesía, ¡nosotros hicimos una exposición ahí y nos fuimos toda la negrada! Y le copamos toda la negrada al corazón de la burguesía...(Olga) igual, vos tenias que ver eso porque, primero se hizo la exposición en el día anterior, que fuimos y cantamos el himno de La Verón con todo, y era toda una inauguración “repipicucu”, y nosotros cantando ôôôô, arriba, abajo, todos los lados. (Orlando) ¡estaban las viejas coquetas, llenas de oro, perlas! fueran a ver lo que era, y nosotros la negrada cantando, estaban horrorizados...(Olga) fue muy discutido eso, se hacíamos o no la exposición, decimos que sí, nosotros teníamos que exponerlas nuestras cosas, que tomar parte de las cosas de esos lugares, y al día siguiente

¹⁷⁰ **“Reconcheto”**: em linguagem popular, o prefixo “re” significa “muito”; “concheto”, ou simplesmente “cheto” é um substantivo pejorativo usado para designar os “ricos”, ou tudo que se ligue a eles; um lugar pode ser “cheto”, uma pessoa pode ser “cheta” etc., como se diria também, “um lugar burguês”. Também se aproximaria, na gíria brasileira, a dizer que alguém é “patricinha” ou “mauricinho”, ou “playboy”.

fue la movilización para que los compañeros, fue el 21 de septiembre, para que los compañeros vieran la exposición. ese lugar, y fue toda una movida, vos tenias que ver como llegábamos a ese lugar reconcheto, aahhhhhh, todos desaforados, subiendo, bajando, con todas las viandas, las comidas, no sé que, justo era primavera, así que había jóvenes haciendo actividades, así que volanteamos, hicimos todo un show, tocó Contraviento, hubo un baile de tango, con las gigantografías, hicimos un montón de cosas, así que eso viene de hace bastante tiempo, de ir trabajando de a poco, en lo que fue después la estación, nosotros tenemos que dejar nuestras obras ahí, y que sea constante y eso fue lo que surgió, y bueno, se hizo una convocatoria y empezó, y la estación en el 26 del año pasado fue impresionante, todo mundo traía, gente que expuso en Palais de Gals trajo cosas, León Ferrari, es un artista muy conocido, había traído sus obras, así que fue una actividad importante lo que fue el año pasado”.¹⁷¹

Apesar da aparente contradição de se expor num lugar reservado, em princípio, para a elite, os piqueteiros da FPDS decidem ocupar mais este espaço, difundindo sua exigência de justiça num lugar freqüentado por aquelas mesmas pessoas que certamente engrossavam o coro dos descontentes com a instabilidade social que assolava o país em 2002, e que pediam “pulso firme” ao governo, para que “tudo voltasse ao normal”. Atendendo a estes pedidos, o Estado reprimiu naquele dia trágico. Mas agora, os piqueteiros entravam pela porta de frente, ou melhor, eram convidados a se apresentar e expor suas reivindicações na elegante forma de uma exposição artística. O que, de alguma maneira, mostra a ambigüidade do tema “Dario e Maxi”: graças a todo o esforço de mobilização feito nos últimos anos pelas organizações piqueteiras pela punição dos culpados, somado à brutalidade das cenas amplamente divulgadas, foi possível transformar o caso num fato político nacional, fartamente acompanhada pelos grandes meios de comunicação, até mesmo despertando a simpatia de alguns setores menos conservadores da elite do país.

Milhares de pessoas passaram pela galeria e testemunharam o esforço de militantes e simpatizantes no sentido de sensibilizar os diversos setores da sociedade para evitar que o assassinato dos jovens permanecessem impunes, como de resto permanecem outras dezenas de assassinatos cometidos pela repressão estatal em mobilizações nas ruas desde o fatídico 19 de dezembro de 2001. Foi também graças a esta mostra que a FPDS pode estreitar contato com um grande número de artistas de certo “renome”

¹⁷¹ Entrevista com Olga e Orlando.

(como Leon Ferrari, citado na entrevista), aumentando o círculo de interlocutores e colaboradores da Frente.

Por último, vale destacar o fato de que – como nos contam nossos interlocutores – da mostra no *Palais de Glas* surge a idéia de promover algo semelhante, só que com a ocupação da estação no 25 de junho (de 2006, a primeira vez) e de inaugurar, lá dentro, um “mostra artística permanente” de obras diversas que homenageassem a Dario, Maxi e a tudo o que eles representam¹⁷².

Quinto ato: 25 e 26 de junho, na Estação

Na última viagem de campo, em junho, tive a oportunidade de participar deste evento tão intenso e *místico*, que lembrou os 5 anos da morte de Dario e Maxi e continuou a reivindicar a punição dos “responsáveis políticos” do massacre. Eu diria que o ato do dia 25 condensa a maior parte dos elementos envolvidos na *mística* da FPDS, e em suas concepções políticas, artísticas e organizativas.

Cheguei à Estação Dario e Maxi por volta das 13 horas, e imediatamente imergi naquela espécie de universo paralelo que se instaurou no espaço da estação. Era um ritmo quase alucinante. Dezenas de pessoas espalhadas por todos os ambientes (o hall, o pátio, o túnel, as plataformas), num clima que mesclava a diversão e o trabalho, a comoção e o júbilo. A maior parte das pessoas que ali trabalhavam para preparar o ambiente da celebração já vinha se reunindo há semanas, e eu mesmo pude participar de ao menos 3 reuniões de organização, em que se discutiam as obras a serem expostas, as bandas que se apresentariam e tudo aquilo que dissesse respeito ao evento. Estas reuniões juntavam militantes de outros movimentos, além da FPDS, ativistas de coletivos artísticos, membros de organizações de direitos humanos e pessoas “avulsas” dispostas a contribuir com a homenagem.

Em meio a tanta gente, tantas tarefas, tantas obras, se destacava um grupo de pessoas rodeados de equipamentos eletrônicos, como TVs, computadores e filmadoras, trabalhando intensamente para pôr no ar uma transmissão de televisão. Há alguns anos na Argentina, vêm se difundindo, inclusive no interior de alguns movimentos piqueteiros, a produção de “TV comunitária”, ou seja, um grupo de pessoas com os equipamentos adequados, principalmente um transmissor de sinal de TV com capacidade de difundir imagens com alguns quilômetros de alcance, de qualquer programação que se deseje. Neste caso, tratava-se do “Canal Dario y Maxi”, organizado por um coletivo autônomo, que em poucas horas passou a

¹⁷² Possuímos ainda poucas informações a respeito da mostra no *Palais de Glas*, limitando-nos a alguns depoimentos e fotos que nos foram cedidas por companheiros da FPDS. Será preciso, na próxima viagem de campo, coletar mais dados (entrevistas, imagens etc.) sobre esse importante passo dado pelo movimento na construção dos eventos na “Estação Dario e Maxi”.

transmitir o sinal no canal 4 local. Em conversas com integrantes do coletivo, descobri que a idéia era inaugurar o canal naquele dia, aproveitando a data especial e, a partir de então, produzir as transmissões do canal todos os sábados e domingos. A julgar por esta interessante iniciativa, aquele dia prometia emoções fortes.

Não demorou muito, eu me engajei na produção de uma das obras, promessa que eu havia feito no dia anterior a alguns companheiros da Frente. Mas, a verdade é que eu não havia julgado o grau de dificuldade daquela empreitada, e então, com outros companheiros corajosos, nos propusemos a vencer o desafio: nada menos do que introduzir um pequeno cofre vermelho na parede da estação. Para isso, contudo, seria preciso abrir um buraco profundo na parede, com o auxílio de uma furadeira e um martelo para o “acabamento”. Mal começamos a trabalhar e havia ficado claro que aquele trabalho seria duro. Em sistema de revezamento, fomos enfrentando a sólida parede. E enquanto íamos nos cansando, ao menos víamos resultados: cada vez mais, o buraco sem forma que abríamos ia tomando a forma retangular do cofre. Meio hipnotizado pela barulheira produzida pela furadeira, eu me regozijava com o fato de me sentir contribuindo para aquela festa, ainda que, até então, não houvéssemos chegado a uma conclusão sobre o que fazer com o tal do cofre. As propostas se multiplicavam à medida que as pessoas paravam para nos observar: trancar o cofre, guardar ali objetos pessoais de Dario e Maxi, colocar fotos dos assassinos, transformá-lo no “cofre da memória” etc. etc. O trabalho não cessava e, àquela altura, as primeiras bandas já começavam a tocar. Quase duas horas depois, e alguns machucados em nossas mãos, saímos para comprar o cimento que, finalmente, deixaria o cofre embutido na parede ao lado da entrada da estação.

Entre uma rodada de trabalho e outra, eu aproveitava para conversar com mais gente, dar opinião sobre outras obras, ajudar a outro companheiro. Aos poucos, eu ia revendo muita gente: militantes da FPDS, militantes de outros movimentos que eu conhecera em outras viagens, amigos que fizera nas temporadas que passei em Buenos Aires. Aquilo me trouxe uma sensação de acolhimento, eu me sentia muito à vontade naquele espaço, mesmo sendo uma “visita”. Pensei que aquela sensação, certamente, era compartilhada por muitas pessoas que ali se encontravam, e pude confirmar tal impressão ao ouvir de um companheiro:

“Algo también interesante que se ve por abajo, es que mucha gente que estaba en el 26 no participa más del movimiento, por las dificultades políticas etc. En los movimientos de desocupados mucha gente

que consiguió trabajo, dejaran de participar. Pero los 25 y 26 están, sigue habiendo en lazo afectivo que los vinculan, y los hacen estar en estas jornadas¹⁷³.

Além da novidade que representava, pelo segundo ano consecutivo, a ocupação da estação com um dia inteiro de atividades artísticas, isto me fez pensar numa das virtudes daquele evento, cujo princípio já estava presente na idéia dos atos mensais do dia 26, ou seja, o de instituir a regularidade de um *espaço coletivo temporário de elaboração do luto* pela perda dos dois jovens assassinados. Este espaço possibilita que milhares de pessoas que foram, direta ou indiretamente, atingidas pela repressão do 26 de junho, tenham uma referência espaço-temporal para digerir o golpe desferido pelo Estado. Elas sabem o quê, e quando, procurar algum tipo de suporte psicológico: todo mês, todo dia 26, sabem que podem encontrar com companheiros que experimentaram a dor daquele dia trágico, com quem podem compartilhar as feridas ocasionadas pelo trauma e, sobretudo, traçar estratégias para sobreviver à angústia das irreparáveis perdas. Por isso, notou este militante, mesmo aquelas pessoas que não mais seguem organizadas no movimento, continuam a comparecer nestes momentos tão significativos, de comunhão coletiva, de manutenção de fortes vínculos humanos, e de algum remédio para a dor da perda.

Depois que nos liberamos da árdua tarefa da instalação do cofre, fui buscar o que fazer. Muita coisa acontecendo ao mesmo tempo, por todos os lados. Cheguei a experimentar uma sensação de vertigem, agravada por um certo desejo infantil de onipresença, por não querer perder nenhum detalhe do que se passava à minha volta. Em seguida, me acalmei. Eu não iria falar com todos, nem experimentar tudo o que aconteceria ali, mas poderia testemunhar o tremendo esforço coletivo que este evento representava, bem como refletir sobre a experiência vivida..

Naquele dia, na estação, essa experiência era possível. Enquanto tocava uma banda no pátio onde Dario foi assassinado, um programa de TV era produzido e exibido bem na nossa frente, ao lado do lugar em que Maxi caiu morto. Enquanto dezenas de pessoas instalavam obras pelas paredes da estação, outras tantas disputavam espaço para contemplá-las; uma militante da FPDS produzia estampas de camisetas alusiva ao evento. Bastava levar sua própria camiseta para que a estampasse na hora, ao passo que inúmeras filmadoras tratavam de eternizar aquelas imagens em pequenas fitas digitais, mas perdiam para sempre a inesquecível mistura do cheiro que pairava no ar: de cerveja gelada com entulho,

¹⁷³ Entrevista com Mariano.

de vinho barato com tinta fresca, de *choripán con chimichurrí* e do odor que fugia do banheiro ao lado do bar. O ar tinha cheiro de revolta e alegria.

Àquela altura, o ambiente da estação estava completamente modificado. Somente o edifício garantia a lembrança de que estávamos numa estação de trem do subúrbio. Eu me sentia em casa ali, ao contrário da imagem que a minha memória guarda de experiências em estações. Apesar de não ter vivido o trágico 26 de junho pessoalmente, também vivi momentos de muita tensão em estações de trem de Buenos Aires. Graças a meu fenótipo nada europeu - ao contrário, uma mistura de negro, branco e índio -, que destoa da classe média branca da capital, eu sou visto pela polícia na Argentina como uma figura suspeita, alguém da periferia, potencial criminoso. Já tomei dois “enquadros” da polícia em estações de trem, onde eles parecem estar o tempo inteiro à procura de caça. Uma vez, em Retiro, me pararam justo no dia em que eu havia saído de casa sem o papel que nos dão na fronteira, zombaram de mim e me intimaram a comparecer à delegacia mais próxima para que eu comprovasse que não estava trabalhando ilegalmente no país, o que me custou ao menos uma hora de intimidação. Na segunda vez, eu esperava um dirigente piqueteiro a quem entrevistaria, mas este ficou doente e não tinha como me avisar. Fiquei parado por meia hora esperando-o, sendo observado por policiais que suspeitavam de mim. “*Portación de cara*”, me ensinaram. Desta vez, fiquei mais preocupado, pois fui levado para uma pequena sala, onde fiquei sozinho com o policial, que me obrigou a tirar tudo o que havia na mochila e colocar sobre o chão. “Se houver alguma coisa aí, você está ferrado!” Não havia nada, e ele teve de me liberar. Mais um susto. Contudo, no dia 25 de junho, a estação era nossa, e não da polícia. A mesma polícia que matou Dario, que matou Maxi, que me parou por puro preconceito, e que enquadra, todos os dias, dezenas de jovens pobres, não-brancos, que circulam pelos trens do subúrbio, tentando sobreviver ao inferno. No dia 25 de junho, nós éramos mais fortes que eles, e podíamos, ao menos por algumas horas, nos sentir como libertadores de um território controlado. Essa sensação nos animava e era confirmada pela enorme quantidade de marcas espalhadas pela estação: as imagens e a memória de Dario e Maxi nas mais variadas formas: em painéis pintados nas paredes, em camisetas, bandeiras etc.

Depois de algumas horas de atividades, a alma já mesclava os primeiros sinais de cansaço por tantos estímulos (e, claro, pelo trabalho pesado de instalar o cofre) com o desejo de seguir vivenciando aquela experiência tão intensa. Faltava pouco para um dos ápices daquele evento, a apresentação da banda *Contraviento*, composta por militantes da FPDS. Eu já havia acompanhado alguns ensaios da banda, numa pequena garagem, onde convivem quase harmoniosamente os equipamentos de som,

cadeiras e poltronas mais velhas do que a maioria dos integrantes da banda. Inúmeros cartazes que aludindo a eventos realizados pela Frente, e as intermináveis notas musicais de um grupo que se reúne, religiosamente, toda quarta-feira à noite para ensaiar, criar novas músicas, planejar as próximas apresentações, discutir política, beber juntos (vinho ou cerveja, a depender da temperatura e do dinheiro no bolso) e continuar a discutir política, num ambiente realmente agradável, que lembra o de qualquer banda juvenil ensaiando, mas cujas preocupações e horizonte vão muito além de um grupo de músicos aspirantes a profissionais: trata-se de sustentar o projeto político de um movimento popular, cuja banda é mais um dos seus instrumentos de intervenção política e formação.

Esse caráter ficava muito claro pra mim, na medida em que *Contraviento* começava a tocar. Os companheiros demonstravam uma admirável capacidade de contagiar o público, em parte pela qualidade de sua música, em parte pela empatia que a banda desperta nos militantes e simpatizantes da FPDS. Eu já havia aprendido algumas letras, e quando percebi, já estava completamente envolvido no clima empolgante daquele espetáculo. Cantava, dançava, pulava no meio da multidão, que lembrava um misto de show de rock com torcida organizada de futebol, elementos de uma cultura popular jovem, apropriados por um projeto popular combativo, de transformação social. Este clima é expresso na fala de uma militante, de define o som que fazem como “música de barricada”:

“(...) o sea, es de barricada [la música], pero a medida que va pasando el tiempo lo vamos perfeccionando en ese sentido, pero siguiendo lo quiero rescatar y que a mi me asombra un montón, es cuando subimos a tocar, ahí hay como una comunicación entre el publico que esta agitando y nosotros, como que no hay un termino entre el tema y el agit, porque tocando y estamos cantando ahhhh, y el agit continua después, y después termina el agit y ya seguimos y es como es una ola, no sé, una energía que deviene así gigante, y no te da para parar, no sé...sí, es eso, es una comunicación directa, parece que da ganas de saltar al otro lado, y no hay divisiones, el otro lado y nosotros, somos todos...y es lo que es la movilización, nosotros cuando estamos en la movilización, digamos, todos adelante, desaforados, aahhhhh...es eso, y eso mismo se traslada al escenario, yo lo veo así, falta un botón más, digamos...”¹⁷⁴

A música de *Contraviento* brota das mobilizações nas ruas e é, ao mesmo tempo, uma ferramenta para incendiar essas mobilizações. Um show de *Contraviento* é mais que uma apresentação musical, é

¹⁷⁴ Entrevista com Olga.

quase um comício político.¹⁷⁵ Ou ainda, é mais que um comício político: é uma celebração da luta e da organização popular. Não foi à toa que a apresentação nos contagiou a todos.

Infelizmente, toda essa energia criada pelo evento, que pulsava nos quatro cantos da estação, e que transformava o 25 de junho de 2007 num dia inesquecível para todos nós, não é vista com bons olhos pela maioria das organizações de esquerda argentinas, que acusam a FPDS de transformar um dia de dor e luto num dia de festa, como se “profanassem” a memória dos jovens assassinados. Ao que responde uma militante:

“Para nosotros, hemos sentido mucho el 25 como el 26, pero consideramos de que, en vez de llorar o de hacer una cosa tan así de lamento, lo transformamos, pensamos que tenemos que transformar todo el tiempo en energía y en lucha, o sea, nuestros caídos no pueden ser llorados constantemente, son sentidos, porque si vos viras la subida del puente, el acto en si, nuestros compañeros estaban muy sentidos y emocionados, es decir que se siente, los que participamos en el 26 nos acordamos constantemente lo que fue el 26 en este día, es una mezcla de alegría con tristeza, pero que se transforma, entonces tratamos de que esa energía se transforme en lo mejor que podemos dar, y es contagiada, se multiplica”.¹⁷⁶

A dor do *luto* se transforma em energia de *luta*. A perda irreparável e causadora de um profundo trauma para todos não deve servir de pretexto para a paralisia. O trabalho de luto é o antídoto ao poço sem fundo da melancolia. O melancólico, como diz Moffatt, é aquele que não aprendeu a dizer adeus ao objeto querido que se foi. Os companheiros de Dario e Maxi demonstram com o evento na estação que não só aprenderam a dizer adeus aos seus mortos, como o aproveitam para fazê-lo transformando a data numa linda homenagem aos caídos, mas, acima de tudo, como uma homenagem fortalecedora aos lutadores que seguem de pé.

¹⁷⁵ Como aliás, segundo Walter Benjamin, o desejava Hans Eisler, compositor alemão e ex-aluno querido de Alfred Schönberg, um dos maiores expoentes da música erudita do século XX, criador do chamado sistema dodecafônico, que revolucionou a tonalidade da música européia. Eisler tinha tudo para se tornar uma espécie de herdeiro do legado de Schönberg, assumindo um importante lugar na alta cultura da elite mundial, mas preferiu dedicar sua vida e suas virtudes musicais à luta revolucionária da classe trabalhadora alemã. Entre inúmeras atividades, escreveu músicas para peças de Brecht (como “A mãe”) e ajudou a formar dezenas de corais operários em toda a Alemanha. Comentando a crítica de Eisler à música de concerto e a necessidade de inovar a forma musical, dizia Benjamin: “A tarefa consistia, portanto em refuncionalizar a forma-concerto, mediante duas condições: primeiro, eliminar a oposição entre intérprete e ouvinte, e segundo, eliminar a oposição entre técnica e conteúdo. A esse respeito Eisler faz a instrutiva observação: ‘devemos guardar-nos de sobrevalorizar a música orquestral, considerando-a a única arte elevada. Somente no capitalismo a música sem palavras teve tanta significação e conheceu uma difusão tão ampla’. Ou seja, a tarefa de transformar o concerto não é possível sem a cooperação da palavra. Somente ela, como dizia Eisler, pode transformar um concerto num comício político”. **Walter Benjamin. Obras escolhidas, vol. 1, p. 130.**

¹⁷⁶ Entrevista com Olga.

“Yo lo vi y lo viví con mucha intensidad y muy conmovido porque justamente es este aspecto por un lado la cuestión del dolor, de la denuncia, porque lo que no se puede negares que hay ahí un crimen político, entonces la denuncia y la indignación ante eso. Por otro lado la reivindicación de la vida de los compas que fueran asesinados, porque a veces nos olvidamos que esos compas fueron asesinados por un proyecto, y por una vida que tenían, y uno no puede quedarse solo en el momento de la tragedia, sino que hay toda una reivindicación de la vida de esos compas y del proyecto”.¹⁷⁷

Em suma, um evento que recorda o “projeto de vida” com “trabalho, dignidade e transformação social” pelo qual morreram Santillán e Kosteki, e o qual vale a pena continuar a construir.

Este dia especial, como tentamos demonstrar de forma resumida, condensa elementos de uma certa tradição política de construção de rituais coletivos de elaboração do luto (cujos primeiros capítulos foram protagonizados por mães e filhos de desaparecidos da ditadura), com elementos de religiosidade popular (com a “canonização” da figura de Dario, e o caráter profano de uma “festa” que recorda os mortos) e da cultura urbana *pop* e juvenil (com as inúmeras atividades culturais). Um caldeirão de tradições, cozidos no calor da luta de classes, que nos acolhe e conforta diante de tantas perdas, mas que nos alimenta a alma guerreira, que segue desafiando os donos do poder.

5) Concepção da mística da FPDS: produção artística como instrumento de organização e de educação popular

Já se vão mais de quatro anos desde que tive o primeiro contato com os movimentos piqueteiros. Desde que decidi investigar mais a fundo as formas de organização e luta, as concepções e a história das organizações piqueteiras, me chamou a atenção nas conversas com militantes, ou ainda, nas atividades que pude acompanhar, a pouca presença destas práticas de cunho simbólico que temos chamado de *mística*, remetendo-nos à tradição política popular construída nas últimas décadas, sobretudo, pelo Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Sem Terra, o MST. Em meados dos anos 80, o MST surge em meio a um momento histórico de ascenso das lutas e mobilizações de massa em todo o país, que têm, na criação do PT e da CUT, seu ápice político. Desde sua fundação, o MST sempre foi muito influenciado pelas correntes progressistas da Igreja Católica, tendo alguns padres assumido funções importantes para a

¹⁷⁷ Entrevista com Mariano.

organização do movimento, principalmente em seus primeiros anos de vida. Ao mesmo tempo, a base social que o movimento organizava também era muito religiosa (maioria católica, mas também um número considerável de protestantes), o que criava no movimento uma profunda relação com a religiosidade popular de matriz cristã.

Diante desta realidade, era de se esperar que o cotidiano do movimento fosse permeado por referências, símbolos e práticas de origem cristã. Assembléias e marchas, que organizam a luta, por exemplo, se aproximam, em sua forma, de missas e procissões. A cruz era utilizada em acampamentos do movimento como que para dar proteção aos lutadores. Os hinários herdados das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) constituíam uma parte importante do repertório musical das famílias sem terra. Em suma, nos primeiros anos de existência do MST, podemos dizer que seu universo simbólico, profundamente arraigado na classe trabalhadora rural, se encontrava simbioticamente ligado ao universo simbólico cristão. Daí, por exemplo, o uso da palavra “mística”, que significa “mistério”, historicamente ligado à religiosidade: algo que percebemos, sentimos, mas não necessariamente “entendemos”, fazendo uso da “razão”. Estes elementos, como temos discutido, divertem, animam e dão “mais força para lutar”, conformando e fortalecendo os vínculos entre os integrantes do movimento, criando uma identidade coletiva que foi fundamental para seu avanço político e organizativo.

Com o passar dos anos, contudo, o movimento cresce, se difunde pelo território nacional, massifica sua base e passa a agregar uma série de outros símbolos e práticas não necessariamente ligados à religiosidade. Elementos relacionados, por exemplo, ao universo simbólico das organizações de esquerda, à história de suas lutas, de suas derrotas e de suas conquistas. Ao mesmo tempo, o conjunto destas práticas que brotam quase que espontaneamente de uma base social religiosa vai se tornando, aos poucos, uma política conscientemente elaborada pelo movimento. A mística do MST vai se tornando uma interessante mescla de simbologias vindas das tradições cristã e revolucionária, a ponto de se tornar, nos últimos anos, um princípio de construção do movimento, presente no dia a dia de acampamentos, assentamentos, encontros etc., demandando, inclusive, a confecção de cartilhas sobre o tema para a difusão entre a militância.

Por isso, o termo *mística* acaba definindo inúmeras atividades distintas: desde uma simples fogueira num acampamento, ao redor da qual se toca uma viola e se compartilham “causos” da tradição popular rural, até grandes encenações de momentos importantes da história do movimento ou da esquerda, realizadas em encontros massivos.

Graças a esta concepção, que dá centralidade ao papel da “mística” no desenvolvimento diário do movimento, o MST se tornou, junto com o movimento indígena zapatista de Chiapas, ao sul do México, a principal referência na esquerda latino-americana quando o assunto é a construção simbólica de uma organização popular. E o nosso intuito, ao resgatar brevemente o processo de formação da *mística* dos sem terra, se deve ao fato de que o MST têm sido uma das mais importantes referências políticas para a FPDS desde sua fundação. E, no caso específico da formação da *mística* no movimento argentino, o MST foi, e é, fonte de inspiração para os militantes da Frente, como nos conta Mariano, que teve, há alguns anos, a chance de permanecer algumas semanas em um centro de formação dos sem terra no sul do Brasil, junto a outros companheiros da FPDS:

(...) y cuando volvimos empezamos, sin quizás, al principio, llamarlo mística, se empiezo a tomar bastante la practica esta de terminar los encuentros diciendo algunas palabras, con aplausos, con digamos, un poco para arriba. Esto por un lado. Después el vínculo que empiezo a estrecharse cada vez más fuerte, durante 2003, 2004, 2005, con lo que son los movimientos campesinos acá en Argentina, que también, de la mano del MST de Brasil trabajan la mística, y también a través de ellos llegamos al curso, fuimos colados a la delegación de la Vía Campesina. A partir de eso se empiezo a trabajar ya como actividades, y después se empiezo a llamar como “la mística”, y bueno, los encuentros y plenarios terminan con la mística, y desde lo cotidiano quizás no se lo llama así, pero, si hay mucha practica, digamos de desarrollar la mística en lo cotidiano, o sea, **incorporar aspectos del arte y la cultura a la construcción política, como forma de revalorizar la construcción cotidiana**, los aniversarios, los cumpleaños, cosas que fuimos aprendiendo de la mística. En mi caso particular, pudo traer un cuadernillo de formación, en donde uno de los puntos es la mística, desde lo teórico, más sistematizado, creo qua había un texto también del compañero Bogo”.¹⁷⁸ (grifo nosso)

Não que os movimentos piqueteiros não tenham desenvolvido suas próprias práticas de “mística” desde os primeiros anos de sua formação, como, aliás, está escrito no começo deste relatório. É evidente que, quando uma multidão de pessoas se reúne em torno de um objetivo comum, realizam marchas, bloqueios de estradas e ruas, se organizando nos bairros, irão surgir inúmeras expressões, “artísticas” ou não, de suas reivindicações, de seus medos e seus desejos. A partir disto, as organizações constroem seus repertórios de símbolos, de músicas, bandeiras, instrumentos de luta etc.; conformando sua “mística”

¹⁷⁸ Entrevista com Mariano.

própria. Mas o que se ressalta na fala de Mariano é o aspecto organizativo, ou ainda, de sistematização de uma experiência popular espontânea que se dá em meio a um rico processo de lutas. O contato com o MST lhes serviu, de alguma maneira, para tornar consciente do ponto de vista da organização a necessidade de elaborar e formular a prática da “mística” como uma ferramenta de construção organizativa, fazendo com que esta deixasse, aos poucos, de ser uma prática simplesmente espontânea e passasse a ser encarada como um elemento central para o movimento, que demanda uma política específica.

Em que pese a influência do MST sobre a FPDS, e sobre um ou outro movimento piqueteiro, a verdade é que não se pode superestimar tal influência no conjunto das organizações populares argentinas surgidas na última década, que, em sua maioria, não consideram a “incorporação de elementos da arte e da cultura” como um importante fator de construção política. A partir dos depoimentos que recolhemos, podemos destacar duas hipóteses que ajudariam a explicar a pouca proximidade que o conjunto dos movimentos piqueteiros têm com relação a uma política de construção simbólica. Tais hipóteses, ainda que não sejam contraditórias, nos levam por caminhos um tanto distintos. Será preciso avançar na investigação. Uma delas está relacionada com a história recente da esquerda no país e com os acontecimentos relacionados à ditadura de 1976:

“El movimiento piquetero, o esa nueva temática de movimientos populares en Argentina tiene 10 años de historia, nosotros, nuestra forma de organización y de lucha nace en 1996 y 1997, y 10 años de historia en la historia de construcción de realidades para la transformación desde los pueblos, es una cosita muy chiquitita, entonces creo que por eso pasa esto, que no es un elemento de discusión central todavía adentro del movimiento popular, como no es un elemento de discusión central todavía la necesaria unidad de todos los movimientos populares, como no es todavía un elemento central de discusión la construcción de una herramienta única para enfrentar al sistema, o sea parece que a nivel los pasos que vamos dando son pasos muy pequeños entre medio de una vorágine que recompone permanentemente los lazos de unión de la clase dominante, y el movimiento popular todavía esta dando sus primeros pasos. En Argentina, desgrazadamente se cortó muy fuertemente el hilo histórico, esto que comentábamos recién, eso rescate que hacemos de esa experiencia. Pero la realidad que el nivel de derrota desplegada a través de la dictadura militar y después los gobiernos neoliberales, este, cortaran muy abruptamente ese

hilo histórico, y el movimiento popular hoy trata de reconstruirlo con nuevas experiencias y es un movimiento muy nuevo, por eso, el Frente, somos una puntita de eso”¹⁷⁹.

Nosso interlocutor atenta para uma importante particularidade na esquerda de seu país: primeiro, o nível de conflitividade que atingiu a luta de classes na Argentina nos anos 70 desembocou, como já vimos, numa ditadura sanguinária que dizimou 30 mil pessoas, em sua maioria militantes de organizações guerrilheiras. É demasiado em um país das dimensões da Argentina. Segundo, pelo que significou a experiência do neoliberalismo nos anos 90, sobretudo na primeira metade da década, que contribuiu para aumentar a fragmentação e a desorganização dos setores populares, os mais atingidos pelo modelo econômico conduzido pelo ex-presidente Carlos Menem sob o auspício dos organismos financeiros internacionais. O “fio histórico” abruptamente interrompido por mais de duas décadas, segundo nosso interlocutor, vem sendo reconstruído há pouco menos de 10 anos, e este corte na tradição das organizações populares ajuda a explicar a presença ainda tímida de um debate sobre a construção da “mística” nas atuais organizações. Como se faltasse aos piqueteiros um acúmulo organizativo e político, que poderia ter se dado caso a esquerda argentina e, sobretudo, os setores populares organizados não tivessem sido esmagados pelos militares e, posteriormente, pelo neoliberalismo.

Mas há ainda uma segunda hipótese para nossa pergunta, levantada por outro militante, num rumo diferente do que acabamos de ver. Segundo Mariano, a ausência de um debate em torno da “mística” nas organizações piqueteiras está ligada a um traço histórico do país, que se acirrou a partir da década de 90, qual seja, a distância entre as classes populares e a classe média. A maioria da militância de esquerda vem dos setores médios da população. Mesmo entre os movimentos populares, prevalecem as organizações ligadas a partidos de esquerda cuja formação ideológica, bem como o modelo de militância, tem origem nas organizações dos anos 60 e 70, determinando a direção que toma o movimento de massa. Neste sentido, há um certo desencontro histórico, produzido pela distinção de classe, e incrementado nos últimos 20 anos, quando o desenvolvimento econômico e político produziu um aumento da distância entre os setores médios e os populares:

“Pero hay como un cierto rechazo que tiene que ver con eso, no, con la izquierda en Argentina, que, por ejemplo, históricamente, la izquierda no peronista nunca comprendió el fenómeno del peronismo, lo que implicó para nuestro pueblo, todo ese período de 50 años de mística, de leyendas, de un montón de

¹⁷⁹ Entrevista com Orlando.

cosas que nunca se comprendieron. Un poco una visión muy dogmática y muy desvinculada realmente del arraigo en las creencias populares. La izquierda en Argentina habla del pueblo, pero no comprende al pueblo, y sobretodo con la pertenencia social, una izquierda muy de clase media, muy alejada de los sectores populares también en sus prácticas, en su propia vida, no? Donde van creciendo viendo que sus padres tienen un comportamiento que es distinto de los sectores populares, entonces ya desde chico van mamando una cosa distinta. El pueblo está muy presente desde los elementos religiosos, como en toda Latinoamérica hasta elementos más profanos que tienen que ver también con los cambios de los últimos 20, 30 años, como el Gauchito Gil, empiezan a aparecer nuevas figuras pero la izquierda nunca las comprenden”¹⁸⁰.

Esta distância social produz um abismo em termos simbólicos. Na Argentina, a esquerda peronista, que sempre foi hegemônica, criou um termo para designar os seus opositores de direita e rivais de outras correntes: “gorila”, que são aqueles que rechaçam o universo simbólico popular, ou porque o desprezam desde uma visão de mundo elitista (como a direita), ou porque não o compreendem por estar distante dele (a esquerda “não peronista”, representada, principalmente, pelas organizações trotskistas). Não há dúvida de que o estranhamento que a classe média sente em relação ao “popular” aumentou nas últimas décadas, na medida em que a distância entre as classes também aumentou. O resultado, como ressalta Mariano, é uma esquerda que fala em nome do povo, mas não o conhece, porque não tem contato com a experiência cotidiana popular, com seus códigos de sociabilidade, com seus métodos de sobrevivência, com seu gosto artístico, enfim, com seus modos de vida.

Vale a pena localizar socialmente a crítica: Mariano é um jovem militante, em torno dos 26 anos de idade, de origem humilde, que se destacou como uma importante liderança do MTD Almirante Brown (município da Grande Buenos Aires) ainda na época de ascenso do movimento piqueteiro, no começo desta década. Após anos dedicados à construção do movimento, Mariano resolveu, recentemente, ingressar na universidade - local com acesso praticamente vedado a alguém da sua classe social, e se tornou funcionário da companhia de metrô de Buenos Aires. Deixou de militar do MTD e hoje ajuda a organizar o recém criado setor estudantil da FPDS, na Universidade de Buenos Aires. Experimentou, portanto, uma relativa “ascensão” social e hoje, por assim dizer, é capaz de transitar bem entre as classes

¹⁸⁰ Entrevista com Mariano.

médias e populares, o que talvez torne muito mais aguçada a sua sensibilidade sociológica para reconhecer as conseqüências políticas e existenciais da distância social entre as classes.

Ele detecta esta distância, por exemplo, no “modelo de militante” que predomina na esquerda argentina, refletindo-se na própria postura pessoal de um tipo de militante muito comum, segundo ele, nos partidos de esquerda, cujas práticas:

“tienen que ver con una izquierda muy aburrida, como me gusta decir a mí. Yo reivindico mucho a un escritor argentino que es Julio Cortázar, que ha escrito mucho sobre esta cuestión de la risa, de la militancia, de la lucha. Parece que en Argentina para ser un revolucionario autentico hay que ser triste, estar siempre llorando, amargado, sufrido, puteando, enojado. Digamos, la bronca tiene su componente negativo positivo, en un momento, pero uno no puede estar todo el tiempo amargado, llorando, con bronca, no? Entonces, ahí hay también otro elemento que seguramente tiene que ver con la mística, ya tendríamos que haber reflexionado un poco más, que tiene que ver con la risa, con el pasarla bien, con sentirse bien en la lucha”¹⁸¹.

“De amarga, já basta a vida”, diz o ditado popular que expressa o sentimento exposto pelo piqueteiro. O militante amargurado reproduz o cinza da vida no capitalismo, mas a revolução é colorida. Ele é incapaz de projetar a esperança no futuro, porque se apega somente à dor do presente. A lembrança de Cortázar, que evoca o poder terapêutico (e combativo) do riso, do humor com o qual se enfrenta as dificuldades cotidianas, sobretudo para quem ainda por cima opta pela vida militante – cujo desgaste emocional mereceria um estudo à parte - reflete uma visão de mundo praticamente hegemônica nas classes populares, pouco afeitas à melancolia. Não se trata de fazer a apologia da gargalhada, como se a vida permitisse um permanente estado de graça (aliás, a produção maníaca da alegria não é a própria essência da propaganda capitalista?). Contudo, a vida plena de dificuldade e sofrimento (no trabalho e fora dele) se torna insuportável se não se constrói um lugar imaginário (mas também físico) onde se possa resistir à dureza do dia a dia do povo pobre. Não é justamente essa a especialidade dos pentecostais? Não seria por isso que cada vez mais e mais milhões de pessoas procuram os cultos destas igrejas como (aparente) solução para seus problemas? Não seria papel dos movimentos populares proporcionar, de maneira transformadora, a construção destes espaços?

¹⁸¹ Entrevista com Mariano.

Esta diferença de concepção de mundo, produzida inicialmente pelo econômico, é muito evidente no caso da religiosidade (sobretudo num país com uma classe média tão atea como a argentina). Fenômenos tão significativos e tão massivos, como o Gauchito Gil e a ascensão dos pentecostais são absolutamente incompreendidos pela esquerda, que, em geral, os desqualifica como simples manifestações da irracionalidade do povo, quando não como demonstração do reacionarismo das classes populares.

O problema político que se produz com este distanciamento é evidente: a incapacidade das organizações de dialogar com o povo, de compreender a fundo o sofrimento da classe, de dar resposta às angústias produzidas pela exploração econômica e pela humilhação cotidiana a que é submetida a camada mais pobre da população. Esta incapacidade se reflete nos métodos das organizações e resulta numa imensa dificuldade de criar identificação do povo com suas “palavras de ordem”. Resulta, portanto, numa incapacidade de mobilizar a classe. Talvez falte, segundo nos conta Mariano, aquela mesma sensibilidade e respeito demonstrados por Trotsky (como mostramos acima) em relação ao significado profundo da religiosidade popular, da função simbólica preenchida pela igreja nos sujeitos, ligada em grande parte, justamente, ao sofrimento psíquico derivado das condições de vida imersas na exploração.

Não à toa, a “mística” no MST tem origem na igreja, mas não se esgota aí. A esfera religiosa se encontra profundamente imbricada na relação das classes populares com suas tentativas de formular soluções (ainda que somente imaginárias) para o sofrimento cotidiano. O Movimento Sem Terra (e, anteriormente, a Teologia da Libertação) é um excelente exemplo da possibilidade – ou melhor, da necessidade - de se estabelecer um *profícuo diálogo entre a tradição popular religiosa e a tradição combativa das organizações de esquerda*. E este diálogo pode ser construído, como imaginava Trotsky e como o demonstra o MST, *a partir do elemento artístico, do uso das formas artísticas como uma conjunção entre entretenimento, expressão dos sentimentos, conscientização ideológica e organização* (não muito distante do uso que fazem as igrejas).

A Frente Popular Dario Santillán parece ter inúmeros integrantes com consciência deste problema e de suas demandas. Por isso, o campo da cultura aparece para nossos interlocutores como um local privilegiado para travar a batalha política pela transformação da sociedade:

“nosotros tenemos una lucha muy fuerte con aquellos que creen que la cultura o el arte es algo secundario, para nosotros es al revés, creemos que justamente, la cultura de un pueblo hace a que política va a desarrollar y las posturas conservadoras históricamente han planteado esto, que lo cultural es lo secundario, y para algunos esta en el tercero o cuarto lugar, y esas posturas conservadoras han existido en la izquierda argentina siempre, y hoy lo vemos expresado en los partidos políticos de izquierda y en algunas organizaciones que si bien no son partidos, que mantienen la lógica de la construcción partidaria.

No estamos en contra de los partidos, estamos en contra a esa lógica que se han metido dentro de los partidos y hicieron de los partidos una cosa que el resto de la sociedad, o por lo menos el resto del campo popular, no quiera saber nada, por eso hay mucha gente que dice: “¡no, partido, no!” Porque? Porque se instrumento una lógica conservadora que no permitió la renovación de ideas y la renovación de formas y modos de acción, entonces como se mantuvieron en una postura conservadora el resto de la sociedad de izquierda, o del campo popular, niega a los partidos, hoy”¹⁸².

Esta aposta na arte como instrumento formativo, organizativo e mobilizador foi o que atraiu, por exemplo, Aguja, um “artista engajado”, que formava parte do coletivo ETC. e que iniciou sua atuação política nas intervenções que o coletivo fazia nos “escraches” promovidos pelos filhos dos desaparecidos na ditadura militar (conforme vimos acima), e cuja experimentação de formas criativas de intervenção simbólica em manifestações políticas era parte de um diagnóstico desiludido com as formas da esquerda partidária. Por isso, seu objetivo de:

“intentar cambiar las formas de hacer política, buscar referentes y no dirigentes, de asambleas y consensos y todo eso, nosotros teníamos como artistas una fuerte crítica a la simbología, a la mística de la izquierda, que estaba basada en una bandera, en prender fuego a un Bush o una bandera yankee, y ahí terminaba, y nosotros las primeras acciones que hacíamos eran hacer panfletos, volantes pero no convencionales, no aquellos que se reparten en una marcha, no el típico letra número 6 del partido trotskista no se cuanto, que te explica, tiene 20 mil caracteres, se habla de todo, de la bomba en Kosovo, de Afganistán, y de todo y al final, una marcha por los no docentes de la facultad. Nosotros hacíamos estas cosas, panfletos con imágenes, que se repartían en bandejas con lechugas, adentro de dinamitas que se repartían”¹⁸³.

Mas o avanço que o coletivo ETC. representou em termos de formas de comunicação de conteúdos críticos ainda encontrava, para Aguja, entraves para um pleno desenvolvimento político do potencial destas formas. Fosse pelo perfil do grupo (formado exclusivamente por gente “bem nascida”), fosse pela sua relação não-orgânica com a organização com a qual contribuía (HIJOS), que determinava o próprio processo de criação do grupo, que não contava com a participação de pessoas de “fora”. Aguja foi mais um dos muitos militantes da Frente que se aproximaram do movimento durante os 40 dias que durou o acampamento em frente ao tribunal. Seu relato nos mostra a diferença do processo de criação artístico-política incentivado pela FPDS durante o acampamento:

“Fueron 40 días, los cuales, yo no fue muchas veces, pero si hicieron muchas actividades y, lo que empezamos a ver que era algo distinto...lo que estábamos acostumbrados muchos grupos era ir y hacer cosas donde estaba las masas, los escraches, las organizaciones, pero en Frente se percibía un cierto interés de organizar desde adentro, bueno, aceptaban que alguien venga y haga algo, pero a lo que fuimos y hacíamos algo y interesaba un nivel más grande de información y participación, se nos fue dando eso. El

¹⁸² Entrevista com Orlando.

¹⁸³ Entrevista com Aguja.

acampe servio para eso, mismo para compartir con muchos compas de las organizaciones que estuvieron acampando durante 40 días. Y ahí empezamos a consolidar nuestras actividades culturales, con las banderas, la obra de teatro, con todo que se hacía en el juicio, y hasta que se ganó el juicio, y después vinieron la estación Dario y Maxi”¹⁸⁴.

Apesar de não limitar a participação dos artistas e militantes que se aproximaram do acampamento, percebe-se o interesse da FPDS em atrair os ativistas para um debate e uma prática mais orgânica, com um processo que garantisse a participação de todos os interessados, sem, contudo, deixar de incentivá-los a formar parte do próprio movimento, apostando na solidez de sua proposta política e cultural. Para Aguja, ao longo dos dias de atividades, foi ficando claro que estava pisando em terreno novo, que encontrava ali um lugar para a produção artística no interior de um organização política nada usual na tradição da esquerda argentina:

“El acampe fue la proba de fuego, porque en general la izquierda siempre le dá un lugar de desprecio a la arte, mismo la organización HIJOS, el escrache, estaba todo bien, pero siempre éramos los “culturosos”, los artistas, los que íbamos a hacer arte, esto no era política, no cambiaba la realidad de nadie. Acá se dá otra discusión, yo que sé, los compas de Contraviento haciendo los talleres en los barrios, el Frente tiene una propuesta política, social y cultural también, y ahí empezamos otra discusión”¹⁸⁵.

Aguja traz à tona um histórico problema de grande parte das organizações de esquerda: a concepção de que a arte é algo “menor”, talvez até importante, mas que “não muda a realidade de ninguém”. Sob este ponto de vista, a arte é, no máximo, vista como arma de propaganda para as organizações – o que não é menos importante – mas jamais como uma ferramenta de construção da identidade coletiva de uma organização - quer dizer, de sua *mística* própria - além de ser também um instrumento poderoso de educação popular, cuja aposta a Frente Popular demonstra na importância que dá às atividades que desenvolve com crianças e jovens nas inúmeras “oficinas culturais” que o movimento promove em bairros do *conurbano*, em municípios como Lanús, Quilmes, Almirante Brown etc., e que fazem parte da proposta de formação para o “câmbio social”:

“ahora esa mística le buscamos algunas formas, también, esas formas le tratamos de ubicar en un contexto que tiene que ver con un nuevo proyecto acerca de la educación, nosotros creemos que *Contraviento* se vino perfilando y se vino transformando en un proyecto educativo, en un proyecto donde desde los talleres barriales se da cuenta de una nueva forma, por un lado alternativa de educación por otro lado complementaria a la formación política, y por otro lado creemos revolucionaria en el sentido de poder desarrollar una conciencia critica permanente para organizar nuevos luchadores para este proyecto que

¹⁸⁴ Entrevista com Aguja.

¹⁸⁵ Idem.

entendemos que es de largo alcanza, nosotros creemos seriamente en la transformación social, y creemos que la transformación social no es una cuestión que esté ligada solamente a tomar el poder del Estado, o tomar determinado poder, nosotros creemos sobretudo que el poder tenemos que construir y lo construimos todos los días, y ese poder que construimos, lo referenciamos en cual es la sociedad que nosotros queremos en el futuro, nosotros decimos: hoy prefiguramos la sociedad que queremos en el futuro, entonces vamos experimentando permanentemente”.

Por isso, o projeto político-artístico-pedagógico da FPDS vem se fortalecendo no interior da organização:

“*Contraviento* nació como un taller de barrio y sigue siendo un taller, pasa que ahora no es un solo un taller, ahora son un montón de talleres, son muchos barrios, hace poco hicimos una reunión de los talleres y la cantidad de chicos y chicas que están en los talleres era de 150 compañeras, o sea que, eso es *Contraviento*, no? eso es *Contraviento*, son la confluencia de muchos talleres que tienen varias disciplinas, musicalmente a nivel musical solamente, hay grupos de 40 chicos y chicas que son de los talleres de música de *Contraviento*, o sea que cuando subimos en el escenario somos todos nosotros que somos 14, más esos 40, ya somos como 50 e picos que podríamos subir y tocar cosas que tiene que ver con la música básica de *Contraviento*”¹⁸⁶.

Desta forma, a FPDS tenta consolidar seu “setor de cultura” como um instrumento organizativo: formando artística e politicamente dezenas de jovens no interior de espaços do movimento, construindo as condições para que estes possam se utilizar dos meios artísticos como uma ferramenta de formação para si próprio e para toda a comunidade organizada da FPDS, renovando e ampliando a produção do seu *arsenal místico* e reforçando vínculos entre os seus integrantes.

Por fim, voltamos ao “acampamento”. Podemos perceber de que forma o “acampamento” se constituiu como um passo decisivo nesta saga que culmina com a punição dos policiais assassinos e com o evento do 25 de junho na estação. Os 40 dias em frente aos *Tribunais* foi, ao mesmo tempo: uma mobilização de massa que pressionou o judiciário por justiça; um espaço para onde confluíram dezenas de “artistas-ativistas”, alguns dos quais se somaram ao movimento, tornado-se militantes após o término das atividades; serviu para consolidar o “setor de cultura” do movimento e como ponto de partida para inúmeras outras atividades; além de ter sido, também, uma forma de “trabalho coletivo de luto”, que busca na ação coletiva o reconhecimento público da atrocidade cometida.

¹⁸⁶ Entrevista com Orlando.

Na confluência entre *protesto político* e *produção estética coletiva* se fortaleceu o instrumento organizativo popular chamado FPDS.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Benedict ANDERSON. *Comunidades imaginadas*. São Paulo. Companhia das Letras, 2008. (p. 35-6)

Mário de ANDRADE. “Primeiro de Maio” IN: *Contos Novos*. Belo Horizonte-Rio de Janeiro, Villa Rica, 1996.

Mikhail BAKHTIN. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento – o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Editora Hucitec, 2008.

Marcelo BARROS. “O divino segredo das festas” IN:

Zygmunt BAUMAN. *Comunidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003. (p. 78)

Walter BENJAMIN. *Obras escolhidas, vol. 1 – magia, técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1996.

Pierre BOURDIEU. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2007.

Maria Julia CAROZZI. “Antiguos difuntos y difuntos nuevos – las canonizaciones populares em la década del 90” IN: Daniel MIGUEZ; Pablo SEMÁN. *Entre santos, cumbias y piquetes – las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006.

Candido Procópio Ferreira de CAMARGO; Beatriz Muniz de SOUZA; Antônio PIERUCCI. “Comunidades Eclesiais de Base” IN: Paul Singer e Vinícius Caldeira Brant (org.). *São Paulo: o povo em movimento*. Petrópolis, Vozes, 1980.

Mike DAVIS. “Planeta de favelas: a involução urbana e o proletariado informal” IN *Contragolpes – seleção de artigos da New Left Review*. São Paulo, Boitempo, 2006.

Terry EAGLETON. *Teoria da literatura: uma introdução*. Martins Fontes, 1994. p. ?

Franz FANON. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

Marco FERNANDES. “A falta que faz a mística: o desafio da identidade piqueteira” IN Revista *Margem Esquerda – ensaios marxistas*, N. 9, junho de 2007, São Paulo, Boitempo Editorial.

Francisco FOOT HARDMAN. *Nem pátria, nem patrão! - memória operária, cultura e literatura no Brasil*. São Paulo, Editora UNESP, 2002.

Maria MACHADO. “Olhando as mulheres pentecostais no espelho” IN: *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2001.

José Guilherme Cantor MAGNANI. *Festa no pedaço – cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo, Editora Unesp/Hucitec, 2003

Gilmar MAURO. *Construir o poder popular – o grande desafio do novo século*. Mimeo.

Alfredo MOFFATT. *Terapia de crise - teoria temporal do psiquismo*. São Paulo, Cortez, 1983.

Regina NOVAES. “Pentecostalismo, política, mídia e favela” IN *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2001

Fernando NOVAIS; João Manuel CARDOSO DE MELLO. “Capitalismo tardio e sociabilidade moderna” IN: Fernando NOVAIS; Lilia MORITZ (org.). *História da vida privada no Brasil, vol. 4*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

Léa Freitas PEREZ. “O divino segredo das festas”

Julieta QUIRÒS. *Cruzando la Sarmiento*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia, 2006.

Marcelo RIDENTI. *Em busca do povo brasileiro – artistas da revolução, do CPC à era da TV*. Rio de Janeiro, Editora Record.

Juan SURIANO. *Anarquistas – cultura y política libertaria em Buenos Aires (1890-1910)*. Buenos Aires, Manantial, 2001.

Simone WEIL. *A condição operária (e outros estudos sobre a opressão)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

Raul ZIBECHI. *Dispersar el poder – los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)