

## **A EDUCAÇÃO POPULAR E ALGUMAS PROBLEMÁTICAS DAS PRÁTICAS DE TRANSFORMAÇÃO SOCIAL**<sup>1</sup>

Maurício Mogilka<sup>2</sup>

---

*Resumo: Este artigo discute a educação popular colocando-a no campo ético-teórico das teorias da libertação e do humanismo crítico. Examina também suas aproximações e distâncias em relação ao campo marxista. A partir desta discussão analisa quatro problemáticas frequentes nas práticas de transformação social: a questão do dirigismo; a dificuldade no uso de conceitos marxianos essenciais para se entender o capitalismo; a equivocada coincidência conceitual entre capitalismo e mercado; e o mito de que não há recursos financeiros para a área social no Brasil.*

*Palavras-chave: educação popular; teorias da libertação; práticas de transformação social.*

---

## **THE POPULAR EDUCATION AND SOME PROBLEMS OF THE SOCIAL CHANGING PRACTICES**

---

*Abstract: This article make a discussion about the popular education and the theoretical field of the theories of the liberation and the critical humanism. The text analyses also the relations between the popular education and the marxist field. Supported in this theoretical discussion, the article analyses four questions in the social changing practices: the leadership; the difficulties in the use of important concepts of the marxist thought; the inadequate equality in the phenomena of capitalism and market; and the myth that affirms that have not economical resources to the social area in Brazil.*

*Key-words: popular education; liberation theories; social changing practices.*

---

---

<sup>1</sup> Artigo publicado no periódico *Revista Educação e emancipação*, da Universidade Federal do Maranhão, em dez. 2015.

<sup>2</sup> Professor Adjunto de Didática da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia. Doutor em Educação pela FE/UFBA. Atua na extensão universitária, com assessoria e formação em projetos, organizações e movimentos sociais. E-mail para contato: [mmogilka@ufba.br](mailto:mmogilka@ufba.br). Textos: [www.repositorio.ufba.br](http://www.repositorio.ufba.br).

*A maior arma na mão dos opressores é a mente dos oprimidos.*

*Steve Biko*

## **A educação popular e o campo libertador**

Eu atuo na área social desde 1985, inicialmente como voluntário, depois como militante e finalmente como profissional; desde 1992 em escolas; e desde 1995 em universidades. Desde 2003 venho trabalhando não somente, mas principalmente inspirado pelo paradigma libertador. Neste artigo pretendo mostrar algumas questões problemáticas que atingem com frequência as práticas de transformação social na América Latina e em especial no Brasil.

São questões fortes que em algum grau diminuem a potencialidade de projetos e movimentos sociais, especialmente a potencialidade libertadora destes fenômenos. Pretendo aqui mostrar também como podemos tentar superar estas problemáticas inspirados no paradigma da libertação.<sup>3</sup>

O trabalho social na América Latina, com maior ou menor grau de criticidade e intencionalidades políticas distintas, é realizado sempre com a influência de algum paradigma ou diferentes combinações destes. As práticas de ação social sempre estão baseadas em modelos teórico-metodológicos, pois são práticas complexas e intencionais, e não completamente espontâneas (embora a espontaneidade enriqueça as práticas). Este uso de paradigmas ocorre mesmo quando os agentes sociais não tem muita clareza deles.

Nos últimos anos podemos identificar pelo menos seis paradigmas atuando com mais frequência nos países latino-americanos. O primeiro é o *assistencialista*, de longa vigência nesta parte do planeta. O segundo seria o *cientificista*, herdeiro mais direto da tradição emancipatória iluminista e presente em muitos projetos universitários. O terceiro seria o *marxista*, materializado aqui principalmente através de suas linhas leninista (dominante), maoista e trotskista.

---

<sup>3</sup> Libertação do ser humano, aqui, significa: libertação de todas as pessoas de uma sociedade, de todas as carências materiais, a não ser aquelas que atingem a todos, indistintamente; libertação de todas as formas de opressão política, de todos os privilégios e, por extensão, das desigualdades sociais; libertação de todas as limitações de acesso à cultura, à saúde e à educação de qualidade;

Outro seria o paradigma da *inclusão social* (que não deve ser confundido com o processo de inclusão de pessoas com deficiência na educação formal). Este paradigma trás algumas características do desenvolvimentismo da década de cinquenta e do tecnicismo dos anos sessenta, atualizadas e agregadas com características do nosso tempo. Ele surge com a explosão das ONG's, na década de 1990. Coloca a equipe como o sujeito do processo educativo, e não o grupo popular participante. Isto está implícito em seus manuais e projetos de intervenção, e jamais explícito, mas aparece nas práticas realizadas, se observarmos com atenção.

Seus manuais e técnicas são frequentemente de origem empresarial e norte-americana, e suas intencionalidades carecem de uma crítica estrutural à sociedade. Segundo este paradigma, mobilização, capacitação, criticidade, são resultado de questões técnicas e cognitivas. Uma vez capacitada cognitivamente e tecnicamente, a população será capaz de conquistar a sua cidadania. Isto desconsidera os outros fatores contextuais que afetam as lutas por direitos.

Um quinto paradigma seria a *análise institucional e pesquisa-intervenção*, fundamentadas em uma interessante base teórica multirreferencial: o pós-estruturalismo francês, a psicanálise em um viés engajado socialmente e o marxismo em uma leitura libertária e não-determinista. Finalmente o outro paradigma seria o *libertador*.

O paradigma da libertação surge na América Latina a partir do fim dos anos 1950. Dentro dele podemos perceber pelo menos seis linhas: a pedagogia da libertação ou educação popular; a teologia da libertação; a filosofia da libertação, surgida no fim dos anos sessenta nas universidades argentinas; a sociologia da libertação; a psicologia da libertação, ligada ao trabalho do psicólogo Martín-Baró; e o teatro do oprimido, criado pelo teatrólogo brasileiro Augusto Boal; como as outras, esta linha é hoje atuante em inúmeros países além dos latino-americanos, na África, Ásia e mesmo Europa e América do Norte.<sup>4</sup>

O paradigma da libertação é, na minha interpretação, um dos mais felizes exemplos do humanismo crítico. É preciso destacar que este é apenas uma corrente do humanismo, pois este último é vasto, apresentando um espectro largo que inclui

---

libertação da escravidão mental, representada por preconceitos de qualquer natureza e por ideologias que visam manter as pessoas, especialmente os trabalhadores, presos aos interesses de outros.

<sup>4</sup> O Centro do Teatro do Oprimido (CTO) continua em pleno funcionamento com os seguidores de Augusto Boal, realizando um importante trabalho de formação de agentes sociais nesta linha. O CTO funciona no bairro da Lapa, no Rio de Janeiro, e seu endereço virtual é [www.ctorio.org.br](http://www.ctorio.org.br).

em seu extremo concepções conservadoras, como o humanismo liberal, com sua visão abstrata, metafísica e descontextualizada de ser humano. Por outro lado, o que está sendo denominado aqui de humanismo crítico é uma abordagem ampla, e não apenas uma teoria. Assim, se refere a diferentes autores ou correntes, desde que possuam características deste tipo de humanismo. Na forma como está sendo conceituado aqui, suas características são:

1. A centralidade do bem-estar de todos os seres humanos do planeta, na definição de políticas, finalidades e ações;

2. A crença na capacidade do ser humano, desde que encontre condições mínimas, se autogovernar coletivamente, não precisando de um poder externo para comandá-lo (classe dominante, tiranos, tecnocracia, religiões conservadoras; partidos);

3. A crença na capacidade do ser humano, ao se humanizar,<sup>5</sup> desenvolver valores e formas de convivência solidárias, justas e identificadas com o bem comum e com as necessidades dos outros;

4. A ideia segundo a qual a realidade é transformável e não estática;

5. Trabalhar, na teoria e na prática, com os seres humanos concretos e não com uma essência abstrata e ideal de humanidade;

6. O princípio de que a transformação da realidade social é consequência da ação coletiva, e não de discursos, pensamentos ou afetos; contudo, as práticas humanas não se convertem em práxis sem o auxílio de discursos, ideias e afetos que transgridam de alguma forma o que está estabelecido pelo sistema opressor;

7. As teorias precisam contribuir na transformação da realidade, beneficiando a qualidade de vida dos setores populares nas sociedades contemporâneas; para atingir este engajamento, os teóricos precisam ser simultaneamente ativistas sociais, inseridos em algum projeto, comunidade ou movimento social com o qual se identifiquem; sem isto, fica comprometida a articulação teoria-prática-sensibilidade.

Como foi dito, o conceito humanismo crítico representa aqui uma ampla abordagem, e não uma teoria específica. É muito mais uma perspectiva, uma atitude

---

<sup>5</sup> Humanização é entendida aqui a partir de duas características: 1. O desenvolvimento do ser humano em todas as suas capacidades, dimensões e possibilidades, desde que não levem ao sofrimento ou opressão de si mesmo, de outros seres humanos ou outras formas de vida; 2. A obtenção do contexto social e cultural que permite o exercício pleno do ser humano em seus direitos e necessidades básicas, como moradia, saúde, trabalho digno, educação, cultura, direito à diferença.

teórico-política diante da sociedade e da vida, do que uma teoria. Por isto este humanismo pode ser visto em muitos e diversos autores. Ele está presente, por exemplo, na segunda fase da produção e da militância de Sartre.<sup>6</sup>

Pode ser visto também em autores como John Dewey, com uma ampla e longa militância social e intelectual. Este autor tem um pensamento social rico e exuberante, embora suas críticas às sociedades capitalistas fiquem limitadas por sua recusa em aceitar os conceitos de *divisão social do trabalho e luta de classes*, apesar de dialogar com o pensamento de Marx (por exemplo, na obra *O homem e seus problemas*, de 1946).

Outro caso em que é possível perceber a presença do humanismo crítico é o já citado paradigma da libertação. Ele faz uma interessante integração entre o humanismo, marxismo e engajamento social, geralmente num trabalho de base junto à população. Sua leitura de Marx é diferente em muitos pontos da leitura que o leninismo ou o maoísmo fazem deste. Trata-se de uma leitura humanista de Marx. Mas Marx seria um humanista?

O humanismo, ou ao contrário, o determinismo econômico em Marx é uma questão controversa, com diferentes interpretações. Muitos autores consideram que os textos da juventude de Marx são menos deterministas e focam a subjetividade e seu papel na transformação social. Os *manuscritos econômico-filosóficos* seriam exemplo claro disto, pois são de 1844 (embora só publicados em 1932). Outro autor, Dussel (2005), considera que o Marx mais humanista é o Marx maduro, que domina já conceitos da economia política, o Marx da *Crítica da economia política* (1859) e principalmente de *O capital*, cujo primeiro volume foi publicado em 1867.

Eu tenho uma posição diferente dessas duas interpretações. Creio que Marx, como a maioria dos autores geniais, tem um pensamento contraditório e oscilante, resultado da tensão criativa que ele estabelece com o real. Assim, aspectos tanto deterministas quanto humanistas estão presentes em diferentes fases da sua obra, às vezes no mesmo texto. Por exemplo, a frase “não é a

---

<sup>6</sup> Sartre possui três fases em sua produção, ao longo da vida. A primeira é marcada por uma perspectiva fortemente ligada ao existencialismo e à fenomenologia husserliana e heideggeriana, com um foco centrado na consciência e na subjetividade individual, algumas vezes resvalando para o subjetivismo. Obras típicas desta fase são *a imaginação* (1936) e *O ser e o nada* (1943). Na segunda fase o autor integra existencialismo, marxismo e fenomenologia, produzindo um pensamento bem mais contextualizado, como podemos ver em *Questão de método* (1960). Na terceira, combina fenomenologia existencial com a psicanálise.

consciência que determina as relações sociais, mas as relações sociais que determinam a consciência”, de teor determinista está em *A ideologia alemã*, de 1844 (um texto da juventude portanto).

Na minha interpretação Marx é um autor de um agudo humanismo em vários pontos do seu trabalho, e precisa estar subsidiando, ser uma das sustentações do humanismo crítico contemporâneo. Um problema que temos nas análises desse autor, ao menos na América Latina, é que muito do que é atribuído a Marx são na verdade construções dos marxismos do século 20. São interpretações e desenvolvimentos posteriores, especialmente de origem leninista, e neles o humanismo se diluiu muito, com a pesada e determinista teorização leninista de partido. Na área da ação social e até mesmo do pensamento social, muitos grupos não fazem uma distinção fundamental: a diferenciação entre o pensamento marxiano e as teorias marxistas do século 20.

Se fizermos uma visita a este século, veremos como diferentes grupos de teóricos e militantes produziram construções teóricas e muitas vezes metodológicas, no ocidente e no oriente, que são inspiradas em Marx, mas que trazem princípios e valores que não podem ser atribuídos ao pensador alemão. O marxismo lukacsiano, frankfurtiano, gramsciano, leninista, maoísta, trotskista, não são simplesmente “marxismo”. Ao perdermos esta distinção perdemos a compreensão daquilo que são efetivamente as ideias e as reflexões originais de Marx.

Na América Latina o que chamamos indistintamente de “marxismo” é na verdade o leninismo, a mais forte corrente marxista nessa parte do mundo, e às vezes, o pensamento gramsciano, trotskista ou o maoísmo (as FARC da Colômbia, por exemplo, são maoístas). Portanto se pretendemos na América Latina recuperar a potência do pensamento marxiano na construção de nossos processos libertadores, precisamos ler diretamente o autor com os grupos populares.

Todos os marxismos do século 20, com exceção dos frankfurtianos e talvez de Lukács, incorrem em uma contradição, na medida em que se colocam como teorias da emancipação humana. Esta contradição não é tão clara no pensamento original de Marx, mas é bem visível no leninismo, maoísmo, trotskismo, e em Gramsci.

A contradição é que se colocam como teorias da emancipação humana, o que pressupõe um novo homem e uma nova mulher, mais autônomos, mais solidários e mais plenamente desenvolvidos como seres humanos (o que Marx

chamará de omnilateralidade). Nesse sentido não tenho discordância com essas teorias. Contudo as teorias citadas limitam ou bloqueiam este pleno desenvolvimento, e por dois motivos. O primeiro ocorre quando já prescrevem, nos próprios textos teóricos, o tipo de sociedade que deverá suceder ao capitalismo, ao invés de construí-lo enquanto projeto, e não apenas execução prática, com os trabalhadores.

O segundo ocorre quando estas teorias definem, como sujeito histórico das transformações revolucionárias, os membros do partido comunista. Ou seja, os militantes da base do partido, os quadros intermediários e a cúpula – especialmente a cúpula. Mas o sujeito da emancipação precisa ser todos os trabalhadores, pois só nos libertamos praticando a libertação, o que envolve refletir, discutir e decidir coletivamente, e não apenas executar o que foi decidido pelas vanguardas revolucionárias. Essa definição corporativista de sujeito histórico é muitas vezes sutil nestas teorias, pois explicitamente é afirmado, abundantemente, que os trabalhadores são os sujeitos históricos da práxis.

É importante salientar que as críticas aqui levantadas aos marxismos do século 20 não significam, da minha parte, uma oposição integral a estas teorias, mas a alguns aspectos presentes nelas que precisariam ser revistos. Nas causas defendidas, estes marxismos tem se colocado nas posições mais corajosas e mais dignas, na luta por direitos da população e contra a barbárie capitalista. Nisso elas se alinham com as teorias da libertação. Contudo no método de trabalho com a população e nos modelos do que seriam as novas sociedades não capitalistas, estas teorias e o campo libertador tem acentuadas diferenças.

Com respeito à questão mais específica das relações diretas entre teorias da libertação e marxismo, poderíamos identificar que estas relações se dão a partir de duas diferenciações fundamentais. A primeira é a diferença já citada entre o pensamento marxiano e os marxismos do século 20. As teorias da libertação fazem uma leitura do pensamento original de Marx, mais do que dos marxismos. Não obstante, pelo seu caráter aberto e não dogmático, dialogam freqüentemente com autores marxistas, como podemos ver, por exemplo, através da presença de idéias de Lênin, Mao-Tsé Tung ou Che Guevara na obra *Pedagogia do oprimido*, que Paulo Freire publica no exílio no Chile em 1970.

A segunda diferença ocorre no próprio seio do pensamento marxiano. As teorias da libertação se fundamentam na brilhante e exaustiva análise política,

econômica e sociológica que o autor faz do capitalismo. Contudo, não adotam o projeto político marxiano, com sua visão teleológica de história e seu modelo pré-estabelecido de sociedade. Marx não pode delinear mais profundamente como seria a sociedade socialista e posteriormente a comunista, mas já estão presentes no seu pensamento as suas linhas gerais. Além do modelo pré-estabelecido de sociedade, as teorias da libertação não aceitam o papel dirigista e tutelador do partido comunista sobre os trabalhadores. O protagonismo dos trabalhadores é que permite que eles sejam realmente sujeitos de processos de libertação, no trabalho conjunto com os mediadores, desenvolvendo algo que se possa chamar efetivamente de emancipação humana.

### **Questões persistentes mas não insuperáveis**

Aqui serão mostradas e analisadas as questões problemáticas que foram mencionadas antes. As que foram escolhidas neste artigo são quatro. A primeira delas diz respeito à contradição frequentemente encontrada em se liderar projetos e movimentos sociais buscando resultados emancipatórios, mas utilizando matrizes teórico-metodológicas dirigistas e não basistas, e sem fazer uma revisão nestas matrizes.

Dirigismo está sendo usado aqui no sentido político: a ideia segundo a qual o povo precisa ser dirigido para sua libertação, recebendo orientações e executando ações a partir de decisões já tomadas pela direção do movimento ou projeto. Nesta perspectiva, o investimento formativo e intelectual é na direção e não nas pessoas que compõem a base do movimento ou projeto. A educação popular, na minha interpretação, é basista,<sup>7</sup> ou seja, investe na base, em todos, e todos devem ter a chance de, coletivamente, pensar, decidir e realizar o que foi decidido. Por isto a educação popular é emancipatória não só nas finalidades almejadas, mas também no processo, que é visceralmente humanizador.

A educação popular é basista mas não é espontaneísta, entendido este fenômeno aqui no sentido político no termo: a ideia segundo a qual os grupos populares estruturam suas lutas e até movimentos sociais de forma espontânea e

---

<sup>7</sup> Não devemos confundir o basismo político, aqui defendido, com basismo pedagógico, ou seja, a ideia de que a teoria não é importante e a prática e a cultura popular são suficientes para os processos de libertação ou conquista de direitos.

autônoma, sem o auxílio ou provocação de assessorias e demais agentes externos. Isto ocorre às vezes, mas com frequência a organização popular, principalmente no setor da classe trabalhadora mais próxima à miséria, é estimulado por setores progressistas das igrejas (geralmente católica), por partidos de esquerda, por ONG's mais críticas ou até mesmo por equipes de projetos sociais governamentais.

Ligada ao dirigismo e muitas vezes o alimentando podemos perceber um tipo de militância que poderíamos chamar de dogmática, e que afeta a mediação com os grupos populares, quando os militantes são também mediadores. Esta militância, erroneamente denominada no cotidiano de "radical", é autoritária; não escuta o outro, principalmente se este discorda dela; reduz tudo à causa que defende; não aceita questionamento à sua causa ou sua forma de militância.

Para este tipo de militância, o outro, inclusive outro militante, caso não concorde com seus métodos de luta, é comparado ao opressor (só há duas metodologias: ou a sua, ou a do opressor); não aceita a divergência ou a diferença; diviniza e idolatra seus líderes, estabelecendo uma relação subserviente com eles, recusando qualquer questionamento aos mesmos; isola a causa que defende de outras, dando-lhe um caráter superior e esquecendo que a opressão se faz também sobre outros grupos sociais; para alcançar o que chama de "conscientização" para sua causa, usa a doutrinação, dificilmente cria um processo problematizador-reflexivo.

Embora algumas características citadas acima façam parte do processo inicial de desalienação do oprimido, muitas vezes elas continuam por muitos anos na pessoa, e por isto precisamos fazer uma reflexão e um trabalho para superá-las, pois sua forma de atuação é quase antagônica aos princípios do campo libertador. Mesmo que lutando por direitos, este tipo de militância produz algumas consequências que nada tem de libertadoras:

1. Aumenta o autoritarismo na sociedade, criando novas formas de opressão;
2. Reforça os grupos opressores indiretamente (pois a população passa a acreditar que não há saída para a opressão);
3. Afasta o cidadão não-engajado da causa defendida, enfraquecendo o movimento social do qual a militância participa;
4. Fortalece a verticalização e o dirigismo dentro do seu movimento social.

Tanto o dirigismo quanto a militância dogmática, além dos problemas analisados acima, levam ainda ao uso distorcido de um dos mais importantes instrumentos metodológicos do campo libertador: o diálogo problematizador. No

dirigismo ele se converte em persuasão. Mas diálogo problematizador não é persuasão. Quando tentamos convencer ou persuadir, já temos uma posição definida, que fecha nossa consciência à influência do outro e a argumentos novos. Por outro lado, a outra parte tenta nos convencer também, e o suposto diálogo se transforma em uma batalha argumentativa. Nesse clima, não há muita ampliação da conscientização sobre o real.

Isso é válido quando temos realmente uma situação de confronto necessário, onde temos uma posição ético-política claramente definida, como no enfrentamento com o opressor. Por exemplo, um grupo de manifestantes argumentando com as autoridades que é justificável o bloqueio uma rua, uma vez que o direito que defendem é eticamente mais importante que o ato de ir e vir, que também é um direito.

Contudo, em outras situações, como a mediação com grupos populares, a persuasão e aquilo do que ela é um sintoma – posições já pré-determinadas sobre a realidade – mostra-se inadequada como instrumento de libertação (dos mediadores e dos grupos populares). O diálogo problematizador exige uma abertura para construir algo novo, algo que surge da interação. Algo que nasce ali, poieticamente. Algo que não é completamente nosso (mediadores) nem completamente do grupo, mas algo criado nessa comunhão. Esta atitude exige dos mediadores muito preparo e coragem para abandonar posições fixas e seguras.

Finalmente, ainda sobre esta primeira problemática levantada (dirigismo e basismo) podemos citar aqui dois exemplos de movimentos sociais bem sucedidos, com forte orientação basista. O primeiro é o movimento zapatista em Chiapas, no sul do México, que tem uma organização comunitária atuante. Todas as decisões importantes são tomadas pelas assembleias populares indígenas, chamadas *caracoles*. O comando do movimento pode ser destituído a qualquer momento, segue estritamente as decisões das assembleias e os líderes do comando são denominados subcomandantes, pois o comando maior é do coletivo, através das assembleias.

Outro movimento que é um notável exemplo de processos democrático-participativos de orientação basista foram as manifestações no Brasil em junho de 2013 contra a realização da Copa das Confederações. Embora houvesse ali movimentos com outro caráter, como o vandalismo (que não tem organização participativa) ou os black blocks (que tem ideário político rígido e pré-determinado),

um dos movimentos que iniciaram estas manifestações foi o MPL (Movimento Passe Livre). Este movimento conseguiu dar às manifestações um caráter democrático-participativo.

Isto porque o MPL, principalmente em cidades como Salvador e São Paulo, tem uma organização basista desta natureza: não há cúpula no movimento; tudo é decidido em assembleias; qualquer pessoa tem direito a voz e voto; os líderes são mais coordenadores, não se colocam na posição de vanguardas e não tem nenhum privilégio no processo de tomada de decisões; há apoio e integração com outros movimentos sociais; há um trabalho de base constante, estimulando a autonomia de cada pessoa, com caráter não-dirigista; há uma atitude continua de evitar a verticalização do movimento; não há anulação das divergências ou das diferenças dentro do movimento ou com outros movimentos, ao contrario isto é tomado como elemento potencialmente enriquecedor das lutas.

A segunda problemática a analisar sobre as práticas de transformação social é a recusa ou dificuldade de ativistas e mesmo teóricos não marxistas a utilizarem importantes conceitos marxianos para se entender o capitalismo e as lutas sociais neste. Isto decorre da ideia de que para utilizar conceitos marxianos temos de ser integralmente de alguma corrente marxista, caso contrário estaríamos cometendo ecletismo ou fazendo colagem teórica, sem rigor e criticidade. É evidente que tal idéia é purista e exclui e desqualifica a multirreferencialidade, por mais rigorosa e pertinente que ela seja.

Não parece possível compreender o capitalismo sem o uso de alguns conceitos e reflexões da brilhante e exaustiva análise marxiana deste tipo de sociedade. Isso não significa que tenhamos de adotar integralmente o seu pensamento, incluindo aí alguns reducionismos e contradições como a teleologia, o economicismo e o racionalismo totalizante que aparecem em parte de sua obra. Entre estes conceitos essenciais que precisamos dominar, poderíamos citar: *divisão social do trabalho; classe social; luta de classes; consciência de classe; exército industrial de reserva; mais-valia; alienação.*

O uso de conceitos marxistas e das inteligentes análises de Marx sobre o capitalismo não nos torna marxistas, e nem temos obrigação de sê-lo, para sermos críticos. Ser crítico não é adotar esta ou aquela teoria, mas ser capaz de perceber o real em profundidade, captar suas contradições e identificar as causas destas

contradições. As teorias mais críticas são instrumentos que nos ajudam a desenvolver estas capacidades, mas a criticidade não está “dentro” das teorias.

Logo, se queremos utilizar conceitos fundamentais de Marx, o importante é que os conceitos sejam utilizados com rigor e precisão, e bem articulados às outras referências teóricas que utilizamos. E bem articulados, é fundamental, ao contexto social que vivemos.

A terceira problemática analisada aqui é a crença de muitos agentes sociais de que o capitalismo é inevitável porque o mercado e a produção econômica são inevitáveis, ou seja, a confusão entre capitalismo e a existência do mercado. Mas não podemos confundir capitalismo com mercado: o capitalismo (as grandes corporações econômicas) usa e impõe um mercado com baixa regulação pública, pois assim garante lucros maiores.

O mercado é talvez inevitável em sociedades complexas e de massa como as nossas. Mesmo bem sucedidos assentamentos do MST ou territórios sob o controle do zapatismo no México não vivem completamente da economia de subsistência. Em Chiapas, por exemplo, não se produz sabão, sal e utensílios metálicos, que necessitam ser comprados ou trocados nos mercados das cidades próximas.

Mas a necessidade do mercado não implica necessariamente a submissão da sociedade à economia de mercado, como quer nos fazer acreditar a economia liberal. O mercado pode e precisa ser regulado, servindo à cidadania da classe trabalhadora. O mercado é que precisa ser submetido a um estado social forte e não a sociedade civil e o estado serem controlados pelo mercado - aliás, pelos grupos econômicos que dominam o mercado no modelo de capitalismo selvagem.

Isto exige movimentos sociais fortes, frente de movimentos sociais (como o MAS na Bolívia) e um trabalhador com consciência de seus direitos, humanizado e organizado coletivamente. Pois serão estes três fenômenos que darão sustentabilidade e governabilidade aos governos progressistas no seu enfrentamento com o capital, inclusive nesse forte campo de conflito que é a mídia, necessitando de urgente regulação pública no Brasil.

As características das economias contemporâneas que se afastam, em algum grau, do modelo capitalista, são: parte da economia estatizada; parte está sendo desenvolvida por empreendimentos solidários, como as cooperativas

populares; a parte das atividades econômicas desenvolvidas por empresas privadas está regulada pelo controle público via estado e sociedade civil organizada, inclusive com limite das taxas de lucro; parte importante da economia é planejada pelo estado/sociedade civil, e o que é produzido é decidido em função de interesses públicos e não privados.

Por caminhos históricos diferentes, podemos ver hoje (2015) algumas dessas características econômicas em países do bem-estar social europeu, como Dinamarca, Suécia, Finlândia e Noruega, ou na América Latina, em países de governos progressistas, como Venezuela, Bolívia ou Equador. Nos dois casos uma economia mais voltada para as necessidades populares é consequência de setores populares mais organizados e fortalecidos, e de um estado mais independente em relação ao capital, com uma governabilidade apoiada fortemente nas organizações populares.

Alguns argumentam que as sociedades de social democracia européia citadas acima são exemplos de como o capitalismo pode ser bem sucedido, produzindo bem estar social. Mas a realidade não parece ser bem esta, uma vez que estas sociedades e suas economias se aproximam de um modelo mais socialista e seus regimes políticos, mais de uma democracia participativa, com forte presença dos trabalhadores nas decisões públicas. Algo bem diferente do modelo de democracia representativa tão confortável ao capitalismo, inclusive em muitos países do primeiro mundo como EUA, França ou Itália.

Finalmente a última problemática analisada aqui diz respeito ao mito de que em países como o Brasil não há recursos financeiros suficientes para a área social em geral, e mais especificamente para os projetos e movimentos sociais. Contudo o Brasil é a 7ª economia do mundo, mas nossos recursos estão muito mal distribuídos: estamos na 79ª posição em índice de desenvolvimento humano (IDH), sendo o primeiro lugar ocupado pela Noruega.

Há várias outras evidências de que produzimos muito, mas estas riquezas são muito mal distribuídas. Por exemplo, no período 2000-2010, tivemos uma inflação acumulada de 90%, e aumento na arrecadação federal de 270%.<sup>8</sup> Outro exemplo é o desperdício de recursos públicos com duplicidade de funções, obras monumentais de baixo uso social e mega-eventos, como os Jogos Panamericanos (2007) no Rio, Copa do Mundo (2014), Olimpíadas (2016). Outra fonte de recursos

que poderia ser usada na área social e de geração de renda para os mais pobres é a transferência de recursos públicos para a iniciativa privada (isenções fiscais, perdão de dívidas de bancos mal administrados).

Outra fonte de recursos que é transferida para as elites é o pagamento da dívida pública<sup>9</sup> paga em quantidade e condições desfavoráveis: parte desta dívida vem dos séculos 19 e 20, e já foi paga ou não é mais legítima.<sup>10</sup> Embora a dívida com credores internacionais tenha sido quitada recentemente no governo Dilma, passamos séculos pagando o seu serviço, ou seja, os juros dela, o que drenou bilhões de reais da nossa economia. Um país que tem enfrentado com coragem seus credores rapinantes é a Argentina. É preciso pois que o pagamento da nossa dívida restante, com os credores nacionais, seja feita em condições favoráveis ao estado e à classe trabalhadora.

Outra fonte de recursos que poderiam ir para a área social e para o desenvolvimento do país é desviado pela corrupção, que drena bilhões ao ano. Segundo dados da ONU, em 2012 a corrupção desviou U\$ 100 bilhões no Brasil. Considerando-se o valor do nosso PIB, aproximadamente U\$ 2,2 trilhões, podemos dizer que a corrupção consumiu 5% de tudo o que foi produzido no país. Contudo o valor provavelmente foi bem superior a isso, devido às dificuldades criadas para que se investigue muitas das ações de corrupção.

Uma fonte de recursos públicos ainda não disponível é o imposto sobre grandes fortunas e o imposto sobre grandes propriedades, aprovados pela Constituição Federal de 1988 e até hoje não regulamentados devido à oposição das elites e de seus aliados no congresso. Já se passaram 26 anos e não podemos deixar no esquecimento um direito como este.

O estado brasileiro é forte e cheio de vitalidade econômica, apesar do que dizem os economistas liberais diariamente na mídia. O que este estado precisa é se aproximar mais das demandas populares e se tornar mais transparente, ético e ágil em alguns setores. Para isto a solução não é a privatização em nível algum, mas desvencilhar o estado do poder burguês e aumentar o seu controle por forças populares-progressistas. Se ultrapassarmos a névoa ideológica da economia burguesa, vemos que cinco ações tornam este estado ainda mais pleno de vitalidade

---

<sup>8</sup> Dados obtidos em Leher & Trindade (2012).

<sup>9</sup> No orçamento de 2012, 56% foi destinado ao pagamento da dívida (Leher & Trindade, 2012).

<sup>10</sup> Como defende a auditoria cidadã da dívida, é preciso fazer uma auditoria da nossa dívida (disponível em [www.divida.auditoriacidada.org.br](http://www.divida.auditoriacidada.org.br), acessado em 19/07/2012).

econômica: cobrar impostos das grandes fortunas e das grandes propriedades, como já citado; combate sério à sonegação, principalmente do grande capital; combate sério à corrupção; e auditoria da dívida interna. As três primeiras ações aumentam a arrecadação, as duas últimas diminuem as despesas estatais.

É importante destacar que esta injusta estrutura de distribuição das riquezas no Brasil tem melhorado em parte, nos doze anos de governos de centro da coligação comandada pelo PT (período 2003-2014). Estas melhorias parciais podem ser atestadas por vários indicadores sociais e econômicos, como o nível de renda do trabalhador, o ganho real do salário mínimo, as taxas de desemprego, a diminuição da dívida pública líquida, a queda da porcentagem de trabalhadores na miséria ou na pobreza, a melhoria nas taxas de analfabetismo, o fato do Brasil ter sido retirado pela FAO-ONU do mapa da fome em 2013, entre outros.

Contudo há ainda gravíssimas desigualdades a corrigir, herdadas de décadas e mesmo séculos anteriores. As elites nacionais tem feito o possível para barrar avanços sociais mais significativos, inclusive as elites que fazem parte da base de apoio deste governo de coalizão. Avanços mais profundos parecem só ser possíveis na medida em que este governo buscar deslocar sua base de governabilidade para forças sociais mais populares e para as forças mais progressistas da classe média.

Isto exigirá uma postura mais dialógica com estas forças, principalmente as organizações populares. Esta é uma das causas da governabilidade de governos progressistas na América Latina, como na Venezuela, Bolívia, Equador e El Salvador, e em menor grau, Argentina e Chile. Estes governos tem se mantido no poder, apesar de forte oposição das elites econômicas destes países.

## **Referencias**

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 2005.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx: um comentário a los Grundrisse*. Nueva America/Siglo XXI, 1985.

ENGELS, Friedrich. *A dialética da natureza*. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1962.

LÊNIN, Wladimir. *Que Hacer?* Madri: Akal, 1974.

LEHER, Roberto; TRINDADE, Alice. O Brasil e a crise: setores dominantes avançam, trabalhadores empreendem lutas 'dentro' da ordem. *Observatório Social de América Latina*, v. 13, p. 181-198, 2012.

MARX, Karl. *O capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. (col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. (col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Lisboa: Presença, 1975.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Petrópolis: Vozes, 1988.

MOGILKA, Maurício. A formação humana no horizonte da integralidade. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Brasília, n. 215, p. 53-67, INEP/MEC, abril 2006a (Disponível online: [www.publicacoes.inep.gov.br](http://www.publicacoes.inep.gov.br))

MOGILKA, Maurício. No campo da subjetividade. *Pro-Posições*. Campinas, n. 49, p. 197-215, UNICAMP, abril 2006b.

MOGILKA, Maurício. Educação, desenvolvimento humano e cosmos. *Educação e pesquisa*. São Paulo, v. 31, p. 363-377, USP, dezembro 2005 (Disponível online: [www.scielo.br](http://www.scielo.br))

PIXLEY, Jorge (org.). *Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global*. Petrópolis: Vozes, 2003.

RICHARD, Pablo. *Força ética e espiritual da teologia da libertação no contexto atual da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2006.

RICHARD, Pablo. *A igreja latino-americana entre o temor e esperança*. São Paulo: Paulinas, 1982.