

IDEOLOGIA LIBERAL E MOVIMENTOS SOCIAIS: QUEM É CIDADÃO?

Wilson Francisco Correia¹ e Camila Queiroz Capuzzo²

Resumo:

Este artigo enfoca a relação entre cidadania, movimentos sociais e educação. Testa as modernas concepções de cidadania com a noção que os movimentos sociais têm desse termo. Demonstra que se ambas assumem a educação como fator importante à construção da cidadania, elas divergem naquilo que entendem ser a condição cidadã. Enquanto as teorias modernas privilegiam o individualismo do sujeito racional, moralmente autônomo, politicamente emancipado, livre, igual e proprietário, os movimentos sociais afirmam o sujeito que vive em plenitude com os processos coletivos no âmbito da produção material da vida, na sociabilidade e na produção cultural. Realizado segundo as regras da pesquisa bibliográfica, por meio das técnicas da coleta e registro, análise e síntese de dados teóricos, o trabalho procura afirmar a tese de que o conceito de cidadania coletiva dos movimentos sociais intenta recusar a negação da cidadania existente nas sociedades liberais modernas. Sugere que um conceito a merecer atenção é o que expressa a idéia de cidadania como participação ativa na produção e apropriação de bens materiais, sociais e simbólico-culturais.

Palavras-chave: filosofia, escola, emancipação, exclusão, inclusão.

LIBERAL IDEOLOGY AND SOCIAL MOVIMENTOS: WHO IS CITIZEN?

Abstract:

This article focuses on relation between citizenship, social movements and education. It tests the modern conceptions of citizenship with the notion that the social movements have about this term. It demonstrates that if both assume the education as important factor for the construction of the citizenship, then they diverge in what they understand as being the citizen condition. While the modern theories privilege the individualism of the rational citizen, morally independent, emancipated politically, free, equal and proprietor, the social movements affirm the citizen that lives in fullness with the collective processes, in the scope of the material production of the life, in the sociability and the cultural production. This work was carried through according to rules of the bibliographic research, by means of the techniques of the collection and record, analysis and synthesis of theoretical data, with the objective of confirm the thesis that the concept of collective citizenship of the social movements attempt to refuse the negation of the existing citizenship in the modern liberal societies. It suggests that a concept that deserves attention is what expresses the idea of citizenship as active participation in the production and appropriation of corporeal properties, social and symbolic-cultural.

¹ Pesquisador do grupo PAIDÉIA. wilfc2002@yahoo.com.br.

² Advogada, pós-graduada em Direito Tributário pela UCB e em Direito Público pela FESURV, com MBA em Direito Empresarial pela FGV. camila.capuzzo@terra.com.br

Key words: philosophy, school, emancipation, exclusion, inclusion.

Introdução

Entre nós, formas variadas de discriminação, de segregação e mesmo de exclusão são um fenômeno antigo, parte constitutiva de nossa história. Além de atravessar nosso passado, a matriz escravista de nossa sociedade está ainda presente no cotidiano brasileiro (FONTES, 2001, p. 118). Historicamente a relação movimentos sociais-educação tem um elemento de união, que é a questão da cidadania (GOHN, 1992, p. 11).

Nem sempre o conceito de cidadania se realiza nas práticas sociais contemporâneas. Desde a Revolução Francesa, quando é formulado para qualificar como igual, livre e proprietário o burguês em ascensão política, econômica e cultural, o termo sofre constantes mutações, variando conforme os interesses em jogo e a ideologia que o justifica. Por isso faz-se necessária a investigação no sentido de estabelecer a compreensão desse vocábulo, uma vez que perceber o que é cidadania torna-se um ato decisivo ao entendimento das razões pelas quais os movimentos sociais trabalham com a idéia de que a escola integra o conjunto de bens indispensáveis à realização da condição cidadã.

Do ponto de vista da ideologia liberal, ora a cidadania é compreendida como expressão de emancipação política e de autonomia moral do indivíduo racionalizado, ora é nomeada como idéia legítima à argumentação a favor da necessidade de se elaborar estratégias voltadas para o controle social, o adestramento do trabalhador e até para fomentar a cooperação, segundo o que se entende por solidariedade nas sociedades capitalistas.

Todas essas acepções têm sido mobilizadas ao nível teórico como finalidades precípuas da prática educativa. Entretanto, o que é digno de nota é o fato de que, além de ser fundado em uma concepção individualista, o conceito moderno de cidadania, como componente da ideologia liberal, quase sempre se presta a negar aquilo que preconiza: a condição cidadã.

Com uma postura que se contrapõe a essa noção, os movimentos sociais concebem a cidadania como conquista e vivência de direitos sociais capazes de potencializar a sociabilidade ativa, especialmente no que concerne às

produções materiais, sociais e culturais da existência, indispensáveis à salvaguarda da inserção na qualidade de vida, na pragmática política da cidade e na dignidade da pessoa humana.

Ao que parece, a concretização do senso de pertencer ao conjunto dos seres humanos cidadãos seria o objetivo maior dessa reivindicação, o qual possibilitaria a vivência dialética e em pé de igualdade entre o individual e o grupal, o particular e o geral, o local e o global, o singular e o universal. Assim, o indivíduo seria o sujeito que, por ser parte do corpo político, participaria da tarefa coletiva de dirigir os destinos da pólis.

Nesse contexto, a noção de educação aparece não como processo de racionalização, desenvolvimento cognitivo, disciplinamento e moralização do indivíduo, mas com o sentido de formação do sujeito político que possa se sentir de fato um agente portador de poder, que o instaura, o exercita, o coordena e o avalia. Mas, o que implica a operacionalização desse conceito, diferenciado daquele que compõe o ideário liberal?

Essa é a temática, contextualizada e problematizada anteriormente, que se busca aprofundar nesse texto, enfocando a relação trifacética entre movimentos sociais, educação e cidadania. A finalidade deste artigo é testar as modernas teorias da cidadania com a tese da condição cidadã que é produzida no âmbito dos movimentos sociais, buscando demonstrar os encontros e desencontros entre ambas.

Com esse intuito, o processo metódico adotado nessa investigação é o da pesquisa bibliográfica. Ele compreende três momentos interdependentes, a saber: a coleta sincrética de dados teóricos, a apuração analítica do material recolhido no momento precedente e a síntese crítico-discursiva do conteúdo. Essa composição é destinada a se tornar peça favorável à inteligibilidade do objeto de estudo investigado, bem como ao fomento da participação em debates sobre o assunto, além de poder ser utilizado como material de apoio na lide pedagógica cotidiana em ambientes escolares e acadêmicos.

Na tentativa de concretizar esses intentos, o trabalho se organiza em três passos: o primeiro, dedicado à abordagem relativa à gênese do conceito de cidadania, com ênfase na modernidade; no segundo é feita a tentativa de

compreender o que são os movimentos sociais, com destaque para as relações com as instâncias oficiais do Estado; e o terceiro é voltado para a busca de aproximação perceptiva da articulação entre movimentos sociais, educação e cidadania, dando ênfase à diferenciação entre os objetivos individualistas e as reivindicações coletivas dos segmentos que articulam as causas populares.

Perpassa o texto a tese de que, para os movimentos sociais, a cidadania tem sido motivo de luta contínua, algo a ser conquistado, e não uma dádiva do Estado ou de outras instâncias da sociedade civil, instituições essas que quase sempre a negam às camadas populares de nosso país, seja por meio de mecanismos de controle e tutela, programas assistencialistas ou promoção de uma falsa emancipação.

Por fim, o trabalho também assinala que a idéia de cidadania coletiva tem sido tomada como um dos motivos para a arregimentação de forças necessárias ao enfrentamento de bandeiras de lutas coletivas, à busca de objetivos comuns e ao estabelecimento de projetos participativos, levadas a efeito para concretizar aspirações grupais, notadamente de liberdade conjunta e estilo existencial compartilhado.

Cidadania: entre conceitos e ideologias

Desde Aristóteles, é recorrente na cultura ocidental a idéia de que o ser humano é um animal político, destinado à vida na cidade, onde encontra condições para viver bem. Desse modo, o cidadão é o sujeito que se insere na vida urbana ativa, de maneira a pertencer ao conjunto dos indivíduos que formam o corpo político responsável pela administração do coletivo civilizado (ARISTÓTELES, 1997). Entretanto, quem pode ser considerado membro legítimo do grupo político que comanda os destinos da pólis? Essa parece ser a questão que, desde os gregos antigos, está colocada à apreciação de quem estuda o tema em pauta.

Por isso, ao longo da história, emergem outros entendimentos acerca do que seja a cidadania, uma vez que o assunto nunca deixou de ser objeto de preocupação de estudiosos e pensadores diversos. A cada nova re-elaboração

do conceito, diferentes matizes sociais, políticos, econômicos e simbólicos vão sendo captados pela formulação conceitual com uns e outros, refletindo os componentes ideológicos assumidos e defendidos por quem os propõe.

Uma dessas re-elaborações surge durante a Revolução Francesa, em 1789, e ganha forma na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, o documento que é o lugar simbólico onde acontece a gênese da noção moderna de cidadania e no qual o velho senhor feudal cede espaço ao cidadão da República, conforme Buffa (1999). É nesse momento que se consagra a idéia do cidadão como homem livre, igual e, sobretudo, proprietário.

A partir de então, a burguesia cria um paradoxo relativo ao conceito de cidadania: por um lado, expressa a idéia de que ela deve ser universal, para todos; por outro, restringe a fruição da condição cidadã ao homem livre, igual, proprietário, não muito diferente daquilo que os gregos antigos aconselhavam, na teoria e na prática. E, ao que parece, pelo menos em nível ideológico, o conceito propalado, e do qual ainda se lança mão em nossos dias, é aquele com o significado que a burguesia lhe dá na primeira acepção, ainda que sua realização continue destinada a quem se insere ativamente na ordem do ter.

Foi esse posicionamento político-ideológico que demandou justificativas na perspectiva conceitual, as quais podem ser encontradas em pensadores alinhados às exigências da burguesia, então em vias de se consolidar como classe detentora de poder econômico, político, cultural e midiático. A tarefa desses teóricos, filiados às mais variadas áreas do saber, era responder à pergunta: quem é o cidadão?

Segundo o filósofo Locke (1973), por exemplo, o cidadão é o proprietário. Ocorre que, além da propriedade da terra e das criaturas inferiores, o homem é dono absoluto de sua pessoa, de si mesmo, do próprio corpo e do fruto do trabalho que resulta do emprego de suas forças física e mental. É pelo trabalho que ele adquire e exerce a possibilidade de se apropriar dos diferentes tipos de bens, visando elevar-se à condição de proprietário, inclusive por meio do hábito de economizar.

Ora, esse raciocínio de Locke é fundamental à consolidação de uma nova noção de propriedade privada, em desenvolvimento desde os começos da

ascensão burguesa. Ele consiste no seguinte: se o trabalho possibilita a aquisição da propriedade privada, isso significa que terras e outras posses não são naturalmente dadas às pessoas, como se acreditou ao longo de quase toda a Idade Média. Ele é alcançado mediante a atividade produtiva, notadamente por meio de dinheiro: quem tem com que pagar, compra e consome toda sorte de mercadorias, inclusive terras.

Desse modo, a antiga idéia de direito natural à propriedade vai sendo superada, uma vez que a ordem feudal do *Ancien Régime*³ passa a sofrer sérias contestações que faz com que ela seja transformada no sentido de perder aceitação, reconhecimento e legitimidade para que a nova ordem burguesa possa continuar em construção e consolidação. Entretanto, a naturalização do direito de propriedade não é sepultada, pois outra maneira de reinventá-la começa a ganhar os contornos exigidos pelos interesses burgueses.

Com essa idéia, Locke (1973) expressa um raciocínio formal ao modo aristotélico, o qual poderia ser formulado nos seguintes termos: todo homem é proprietário; o trabalhador é homem; logo, o trabalhador é proprietário. O trabalhador tem um corpo. Esse raciocínio lógico parece realizar uma operação ideológica perversa, pelo fato de nivelar os proprietários a um mínimo que é indiferente às discrepâncias que podem ser criadas desse ponto de partida em diante e desenvolvidas ao lado do direito de acesso equitativo às riquezas socialmente produzidas, mas privadamente possuídas. Nesse sentido, a desigualdade se realizaria dependendo da modalidade e da quantidade de propriedade privada que cada indivíduo chega a ter. Porém, esse problema o pensamento universalizante de Locke não consegue resolver.

Diante disso, a pergunta é a seguinte: ter um corpo é condição suficiente para alguém ser considerado cidadão? Locke não está interessado em responder essa outra questão. Uma possível resposta colocaria a olhos nus o teor ideológico de seu discurso, sendo que tal lacuna destruiria pela raiz o seu modo de pensar. Dessa maneira, ele insiste na idéia de que ser proprietário é um atributo universal da humanidade. Assim, ao elevar todo homem à condição de proprietário natural,

¹ *Ancien Régime*: em francês é o nome dado, na historiografia da Revolução Francesa, ao regime político vigente na França até aquele momento histórico.

de si mesmo e do produto do próprio trabalho, o filósofo inglês dá uma centralidade nunca vista ao proprietário, à propriedade, ao domínio do ter.

O assombroso feito de Locke foi basear o direito de propriedade no direito natural e na lei natural, e depois remover todos os limites da lei natural do direito de propriedade. (...) E essa proposta exige, claramente, o postulado de que os homens têm direito natural à propriedade, um direito que antecede a existência da sociedade e do governo (MACPHERSON, 1979, p. 207-208)

Esse julgamento de Macpherson pode ser melhor compreendido ao se recorrer às palavras do próprio Locke, cuja filosofia política constitui-se em um dos pilares da ideologia burguesa, fundada no possessivismo, no individualismo ético, na cultura narcísica e na prática consumista, a síndrome da aquisição.

Ele afirma:

Se o homem no estado de natureza é tão livre (...), se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é óbvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui neste estado é muito insegura, muito arriscada, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de 'propriedade' (LOCKE, 1973, p. 88).

Nessa perspectiva, a propriedade se presta à conservação da vida, da igualdade e da liberdade, valores quase estranhos às pessoas durante o feudalismo. Por essa razão, segundo Hobsbawm (1996), as exigências do homem burguês, expressas na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, funcionou como um manifesto contra a sociedade feudal, fato que não significou a defesa de uma sociedade democrática e igualitária. Se, por um

lado os homens nascem livres e iguais, como pude-se notar nas palavras de Locke (1973), por outro também são aceitas distinções sociais, com ênfase nas formas de ser proprietário Segundo a Declaração, a propriedade é um direito natural, sagrado, inalienável e inviolável, o que convinha a uma oligarquia rural, a quem era mais interessante uma monarquia constitucional do que uma república democrática. Por isso o burguês liberal clássico ‘não era um democrata, mas, sim, um devoto do constitucionalismo, de um Estado secular com liberdades civis e garantias para a empresa privada e de um governo de contribuintes e proprietários’ (HOBSBAWM, 1996, p. 20).

Ser naturalmente proprietário significa encontrar o ponto de apoio para a idéia de igualdade: se todos são proprietários, então todos são iguais. “Locke está afirmando que existe uma igualdade natural, inata, entre os homens, e isso é o *novo* nesse momento histórico, é a ruptura com o passado” (BUFFA, 1999, p. 17). Antes disso, com exceção da idéia corrente em alguns setores que afirmava a idéia de que o homem é filho de Deus, não havia um lastro sobre o qual assentar a igualdade humana. Daí, as sociedades divididas em senhor e escravo, ou servo, e em estados, como ocorreu no feudalismo, abertamente justificadas. Em Locke não, essas modalidades de desigualdade passam a ser rechaçadas: os homens não são mais naturalmente desiguais, como desde os gregos se entendia por toda parte.

Nesse novo contexto, pelo fato de haver um atributo comum a todos os homens, que os faz iguais e livres, não deve haver entre os eles sujeitos que são senhores e outros que se resignam a papéis e lugares servis. Os proprietários, iguais e livres, exercem essas qualidades por meio do ato de estabelecer contrato. Celebrá-lo não é um ato mecânico, mas a instauração da autonomia, compreendida na idéia de que o contrato faz a lei entre as partes. Ora, se alguém o estabelece, então esse alguém é autônomo, pois ele elabora a lei que quer obedecer. Não vale mais a idéia de relações sociais baseadas na heteronomia, seja ela de natureza religiosa, política ou jurídica, até então considerada legítima. *Quem pode o maior, pode o menor*: se o homem é primeiramente dono de si, como impedi-lo de fazer a lei que ele quer obedecer?

Essa capacidade de o indivíduo criar a lei que quer seguir é básica às relações assalariadas de produção. Como foi assinalado anteriormente, agora já não há mais lugar para o escravo ou para o servo, cujas relações estavam previamente fundamentadas, justificadas e sacramentadas com base nos mais variados critérios. O tempo é o do trabalhador livre, no sentido de que nada o impede de escolher a quem quer prestar seus serviços, por quem quer ser explorado. Afinal, segundo esse juízo, seu corpo, sua energia, o produto do seu trabalho lhe pertencem. E ele pode fazer o que bem entender desses bens por meio do contrato, como prevêm os códigos de leis.

Percebe-se, pois, que a igualdade proposta pela burguesia é primeiramente a igualdade na troca – baseada no contrato de cidadãos livres e iguais – e depois é também a igualdade jurídica – a lei é igual para todos e todos são iguais perante a lei. Sabe-se, hoje, que a igualdade jurídica esconde, na verdade, a desigualdade dos indivíduos concretos: de um lado, o proprietário privado; de outro, o trabalhador assalariado. Para o proprietário privado, o ‘livre contrato’ permite uma nova forma de domínio ‘social’ com o que subordina os demais a si mesmo. Para o trabalhador assalariado, esse mesmo livre contrato significa só uma nova forma de servidão, pela qual se subordina ao outro (BUFFA, 1999, p. 18).

Em face desses dados, uma análise crítica evidencia que os trabalhadores assalariados, entendidos pela ideologia burguesa como proprietários, livres e iguais, em verdade não o são no plano concreto da vida. Seria absurdo admitir como economicamente iguais o homem que detém os meios de produção e um outro que possui apenas a capacidade de produzir. Por isso, o proprietário privado capitalista, que, em decorrência da atividade produtiva, se apropria de lucro, e não de salário, esse tem formas variadas de alcançar a condição cidadã, e o faz plenamente. De outro modo, ao trabalhador é relegada uma cidadania de segunda categoria. Veja porquê!

Na relação assalariada de produção o trabalhador tem unicamente sua força de trabalho. A ferramenta já não lhe pertence, mas ao dono da empresa para o qual trabalha. Também não é lhe própria a visão sobre a totalidade do processo produtivo, uma vez que se tornou trabalhador parcelar, que se especializa em uma função e a executa sob o ritmo da máquina, à qual se alinha em termos de

tempo, comportamento e modo de produzir. Produzida a mercadoria, ela também não lhe pertence, mas ao capitalista. Assim, resta-lhe as alternativas de se sujeitar ao mecanicismo da produção e de se deixar mecanicizar.

A máquina iguala, novela todos os trabalhos. Os trabalhadores são iguais, pois para trabalhar com a máquina é preciso possuir um mínimo já garantido pelo fato de ser homem. Não há mais segredos do ofício, nem hierarquia, e assim a subordinação do trabalho ao capital não tem limites (BUFFA, 1999, p. 14).

Dessa maneira, se sobra alguma igualdade ao trabalhador, ela se configura na mecanização do corpo, do comportamento, da mente, padronizados pelo ritmo da produção mecânica, âmbito produtivo do qual o capitalista nem sempre faz parte. E mesmo que se incluísse nesse critério de igualdade, o proprietário dos meios de produção se tornaria desigual na hora de se apropriar das mercadorias produzidas. Desse modo, a realidade desautoriza Locke, pois o trabalhador sequer tem domínio dos gestos produtivos que executa, dos movimentos do próprio corpo. Esse trabalhador concreto, que se revela, na prática efetiva cotidiana, apeado pelas cordas da alienação, da perda de si mesmo em nome do modo material de produção da vida, pode ser considerado cidadão?

Essas indagações mostram como as classes populares sob o capitalismo podem se encontrar em situações de marginalização e descompasso com modos mais elementares de fruir a cidadania, estado que pressupõe a capacidade de agir com liberdade. Talvez seja em nome da tentativa de recusar a negação da cidadania que os movimentos sociais se formam, se consolidam e atuam em nossa sociedade.

Buscando compreender os movimentos sociais

Segundo Ricci (2005), em quem esse ponto se fundamenta, o conceito de movimentos sociais surge na Modernidade, quando se defende a criação de uma ciência da sociedade que se dedique ao estudo desses movimentos, em

especial, o do operariado francês e do socialismo. O tema se torna imperioso ante a novidade que eles passam a representar para as instituições públicas, principalmente com o aparecimento de despossuídos em pleno processo de industrialização européia.

Engels, por exemplo, ao fazer referência às condições de vida de uma nova classe social que passa a habitar os lugares periféricos dos espaços urbanos, escreve, em 1840:

O mercado está instalado nas ruas: cestos de legumes e frutos, todos naturalmente de má qualidade e dificilmente comestíveis, ainda reduzem a passagem, e deles emana, bem como dos talhos, um cheiro repugnante. As casas são habitadas das caves aos telhados, são tão sujas no interior como no exterior e têm um tal aspecto que ninguém aí desejaria habitar. Mas isto ainda não é nada ao pé dos alojamentos nos pátios e vielas transversais onde se chega através de passagens cobertas, e onde a sujidade e a ruína ultrapassam a imaginação; não se vê, por assim dizer, um único vidro inteiro, as paredes estão leprosas, os batentes das portas e os caixilhos das janelas estão quebrados ou descolados, as portas – quando as há – são feitas de pranchas velhas pregadas juntas (...). É aí que habitam os mais pobres dos pobres, os trabalhadores mal pagos (...). Mas St Giles não é o único bairro miserável de Londres. Neste gigantesco labirinto de ruas, existem centenas de milhares de ruas e ruelas estreitas, cujas casas são demasiado miseráveis para quem quer que possa ainda consagrar uma certa quantia a uma habitação humana... (ENGELS, 1975, p. 60).

Motivados pela situação descrita acima, em fins do século XIX, vêm à luz alguns estudos sobre essa realidade, feitos por autoridades e intelectuais preocupados em produzir conhecimento que os ajudasse a explicar a nova configuração social. É desse modo que se produz o conceito de movimentos sociais, como uma resposta à desigualdade sócio-econômica que já se fazia sentir. A finalidade última desses estudos seria servir de base à criação de estratégias de controle social, muito na idéia de que se não é possível dar condições de acesso à condição cidadã plena, então é preciso manter a ordem por meio da dominação.

Assim, no bojo dessas tentativas de compreender os novos fenômenos no âmbito social, surgem dois modos de abordar o assunto. O primeiro, uma

perspectiva da suspeição, expressa um entendimento negativo a respeito dos movimentos sociais, tidos como manifestações maléficas de segmentos pobres, violentos e destrutivos. O segundo assume uma perspectiva legitimadora ao captar o sentido positivo dos movimentos sociais, vendo neles o lugar autêntico de reivindicações que contingentes excluídos da sociedade expressam como condição de inserção social ativa.

Já no século XX, pelo fato de os movimentos sociais não terem obtido respostas positivas para suas demandas, parece que eles caíram no conformismo. Com o esvaziamento da ação para a conquista de seus direitos, o Estado tornou-se o lugar legítimo onde a gestão pública deveria ser desenvolvida no sentido de se especializar para fornecer atendimento institucionalizado a quem estivesse à margem da sociedade. Então, o poder público buscou respostas estatais para as demandas dos movimentos sociais e se viu entre as possibilidades de cair no assistencialismo, ou de adotar políticas securitárias para atender a quem precisasse de ajuda por motivos de acidente, doença ou velhice.

Contudo, a política estatal de benefícios então adotada como resposta a essa questão passou a garantir aos não-proprietários o mínimo necessário à sobrevivência. Nesse sentido, justificou-se a execução de serviços públicos com vistas à constituição da propriedade coletiva e impessoal, sendo o Estado o local privilegiado de gestão da coisa pública. As consequências desse norteamento foi o fortalecimento da relação indivíduo-Estado, a qual levou à desmobilização dos grupos demandantes, fragmentando as reivindicações que empunhavam, conformando-os à burocracia estatal que se dividia em agências especializadas.

De todo modo, a estrutura burocrática estatal pode ser entendida como parte significativa dos movimentos sociais ao longo do século XX, apesar da simbiose entre grupos reivindicantes e órgãos estatais dedicados ao atendimento social. Esse tipo de relação anteriormente caracterizado fomentou duas modalidades de ações por parte dos movimentos sociais: uma, reativa, motivada pela condição de marginalização; outra, corporativa, assentada no clientelismo. Assim, ocupando os espaços limítrofes da estrutura burocrática estatal, os

movimentos sociais tiveram sua ação delineada pelas políticas de Estado, razão pela qual reagem às próprias carências de modo fragmentário.

Assim, agências estatais e movimentos sociais mantêm uma relação caracterizada pela tensão, dado o visível descompasso entre os objetivos de umas e de outros, sobretudo pelo fato de o Estado optar por uma prática cujo escopo é o controle e a tutela, renegando a participação por meio da abertura dos órgãos estatais afins. Por isso, estranhamento é a palavra que melhor caracteriza essa relação entre Estado e parte da sociedade civil ao longo do século XX. É nesse período que acontece a tentativa de deslegitimar a ação dos movimentos sociais, uma vez que reconhecê-los implicaria admitir a inclusão de grandes contingentes populacionais nas esferas de poder. Em vez disso, opta-se pela cooptação, notadamente por meio de políticas sociais de assistência, sem falar da repressão pela força ou do convencimento pela ideologia.

Nesse prisma, mesmo que os movimentos sociais tentassem alcançar legitimidade para seus direitos, eles acabariam perdidos em meio a órgãos burocráticos que os atendiam, comprometendo seu propósito de formulação geral. E o impasse que surgiu nessas circunstâncias se fez sentir no confronto de dois entendimentos: um, que via os movimentos sociais como corporativismo; outro, que os compreendia, principalmente os que emergiram na década de 1980, como tentativa de institucionalização de novos direitos, recriação da engenharia pública e a configuração de uma nova sociedade civil.

Na década de 1990, novos movimentos sociais começam a se estruturar em todas as partes do Brasil, notadamente no meio rural. O critério básico de articulação desses movimentos é o território, secundarizando a carência específica que enfrentam. Com isso, passam a envolver amplos contingentes populacionais, disseminando justificativas de uma nova institucionalidade pública por meio de fóruns ou conselhos regionais de desenvolvimento e financiamento autogerenciado.

O lado positivo dessa relação é que a prática desses movimentos acaba por contribuir para o estabelecimento de uma “democratização social” e para o rompimento de “autoritarismos institucionais” (SCHMUKLER *apud* RICCI, 2005). Assim, ao adotarem práticas políticas inovadoras para ampliar espaços

de participação na formulação de políticas oficiais, eles alargam a noção de gestão pública e a projetam para além do âmbito meramente estatal. Ademais, esses movimentos agem com a finalidade de articular atores sociais diversos, fugindo da lógica corporativista. E, mediante a possibilidade de um novo processo de institucionalização do espaço público, há um posicionamento de relativa independência ante o setor oficial, ocorrência que traz certa autonomia aos movimentos ao enfrentar o Estado.

Nesse sentido, Riechmann e Buey (*apud* RICCI, 2005) caracterizam esses movimentos como sendo de sobrevivência e emancipação, pelo fato de defenderem uma humanidade livre, justa e de autodefesa social contra a burocratização e a mercantilização da existência, por privilegiarem os espaços da sociedade civil, colocando em segundo plano os espaços oficiais. Além disso, esses movimentos são de orientação antimodernista, no sentido de não defenderem as idéias de progresso, perfectibilidade, felicidade, paz e realização humana plena, como se fez no interior do movimento iluminista dos séculos XVIII e XIX .

Outras marcas que esses novos movimentos sociais apresentam são: composição social heterogênea, busca da concretização da máxima do *pensar globalmente e agir localmente*, além de exibirem uma estrutura organizacional descentralizada e anti-hierárquica, sem falar na politização da vida cotidiana de âmbito privado e da ação coletiva não convencional como a desobediência civil, a resistência passiva e a ação direta.

Enfim, os novos movimentos sociais buscam ampliar a esfera pública, visando a integração e reprodução social, com menos ênfase em distribuição. Nesse sentido, suas ações concorrem para a democratização da sociedade, reforçando anseios por reforma institucional e democratização da sociedade política. Em outras palavras, a luta por transformações no sentido da institucionalização de direitos é o que resulta das ações dos novos movimentos sociais. Desse modo, eles estariam desempenhando ações efetivas na luta pela conquista da condição cidadã, inclusive quando reivindicam melhores condições de escolarização.

Assim, a compreensão sobre o que sejam os movimentos sociais mostra que se trata de movimentos que se justificam por manterem bandeiras comuns

de reivindicações, no embate contra o *status quo*, visando a instauração de uma ordem social baseada em critérios que contribuam para a inserção equitativa das classes populares na vida social ativa. Para tanto, sugerem uma nova ordem na qual o Estado, em suas diferentes instâncias, e as variadas instituições sociais possam atuar no sentido de uma nova configuração de forças, a fim de contribuir para que, por meio da qualificação política, cultural e social, a cidadania coletiva seja uma possibilidade, e não uma quimera, ou instrumento da retórica liberal.

Cidadania coletiva: a escola como meditação

Retomando a idéia de cidadania surgida na Modernidade, parece certo que esse termo emerge na ideologia liberal como qualificativo existencial daquele que tem direitos naturais inalienáveis relativos à liberdade, igualdade perante a lei e direito à propriedade. Além disso, o cidadão moderno é aquele que também participa dos direitos da nação, compreendidos como soberania nacional e separação dos poderes em executivo, legislativo e judiciário. A esse ideário se alinha, já no século XVIII, o sonho iluminista de universalização da condição cidadã, tal como inicialmente a burguesia havia proposto.

Os iluministas, ao colocarem ênfase na racionalidade ilustrada, entendendo que fazer história implica o desenvolvimento do espírito por meio da autonomia da razão e da emancipação política, sem as quais não haveria salvaguarda da ordem, do progresso, da felicidade e da paz universal, propõem à escola a tarefa de atuar na consciência do indivíduo pela via da instrução. Dessa forma, a cidadania passa a ser uma questão educacional. Nesse sentido, instruir significava emancipar, formar o cidadão (GOHN, 1992).

Mas, entre os universalistas de tempos mais remotos, encontravam-se os *niveladores*, que, por paradoxal que seja, defendiam o direito de voto para todos, mas excluía sistemáticamente de suas propostas de sufrágio universal dois tipos de indivíduos: os empregados assalariados e os mendigos (MACPHERSON, 1979).

Locke (1973), referido anteriormente, em que pese ser um universalista numa determinada perspectiva, também entende que os operários não podem fazer parte do corpo político, pois eles sequer têm e nem podem viver uma vida racional. Ele não estava sozinho. Outros pensadores eminentes, como Diderot, entendiam que só os proprietários podiam ser cidadãos, uma vez que a propriedade leva à afeição à coisa pública, porque o proprietário é que se interessa pela boa gestão do Estado (GOHN, 1992).

Por isso, analisando essa questão, Arroyo considera o fato de esses pensadores defenderem o confinamento do trabalhador no campo religioso. Essa idéia é motivada pela compreensão de que o trabalhador não é proprietário, nem sabe pensar, característica que o conduz à conclusão de que, segundo esse pensamento que exclui e nega a cidadania aos trabalhadores, “a maioria é incapaz de pensar, precisa acreditar” (ARROYO, 1999, p. 44).

É nessa direção que, à medida que o capitalismo vai se consolidando, outras acepções para o termo cidadania vão aparecendo. Num primeiro momento, a educação reaparece como meio de controle social. Adam Smith, por exemplo, entende que a divisão do trabalho pressupunha a educação dos trabalhadores, os quais deveriam saber ler, contar e escrever. O povo educado seria ordeiro, submisso, livre de crendices e superstições. Daí a cidadania passiva.

Para os que pensavam sobre esse assunto na perspectiva da economia, o povo não era compreendido como sujeito político, diferentemente do que defendiam os adeptos do Iluminismo. A vida econômica tinha precedência nas motivações para educar: não era o caso de emancipar, mas de disciplinar corpos e mentes para o trabalho, uma vez que o importante era a produção de mercadorias.

Observa-se, assim, que a noção de cidadania passa a se descaracterizar de sua concepção original clássica. Chega a negá-la, à medida que se reduz a ver o processo educativo para a cooperação ao bem comum. Passa a ter uma conotação eminentemente moral, como obrigação moral, de disciplinamento para o convívio social harmônico com os cidadãos semelhantes (GOHN, 1992, p. 14).

Assim, se na concepção iluminista a questão da cidadania estava associada

ao exercício da racionalidade, à emancipação política e à autonomia moral, no século XIX ela emerge com ênfase na dimensão política, entendida como moralização das massas para melhor controlá-las. Nesse contexto, educar era sinônimo de persuadir, esclarecer e moralizar. E nisso consistia a educação para a cidadania.

Já no século XX, a tônica recai na questão dos direitos e deveres, mais nos segundos do que nos primeiros. E deveres para com o Estado, o interlocutor oficial da sociedade civil. E, com o objetivo de garantir que o indivíduo cumpra seus deveres, o Estado toma a feição de organismo regulador. A cidadania deixa de ser conquista para ser uma concessão do Estado. Sob o neoliberalismo, que recrudescer ao longo do mesmo século XX, é defendida a idéia de cidadania como exercício da solidariedade e compartilhamento de interesses, o que dá à escola a tarefa de educar para a cooperação geral.

Enfim, cidadania como emancipação universal, como controle social e como cooperação: esses são os três modelos principais identificados no desenvolvimento do conceito, em função dos quais a escola deveria atuar. Entretanto, a quarta afirmação é justamente a assumida e proposta pelos movimentos sociais. Trata-se da cidadania coletiva, não individualista, contrariamente ao que a ideologia liberal vem defendendo por meio das asserções anteriormente referidas. Então, se objetiva formar para a cidadania, a escola precisa ser socialmente referenciada.

Para a formulação desse último entendimento, algumas características do capitalismo passam a ser criticamente consideradas, a saber: a dimensão da expropriação, massificação, descompasso entre desenvolvimento tecnológico e desigualdade social, consumismo, desrespeito à dignidade humana e ganância pelo lucro. É tentando recusar a negação da cidadania que grupos de mulheres favelados, moradores pobres juntam-se em torno de objetivos comuns e passam a reivindicar seus direitos.

Com isso, outros segmentos das camadas populares se organizam. É o caso dos grupos que lutam em prol da vida, saúde, educação, moradia e saneamento básico, tentando reverter a situação de espoliação sócio-econômica que lhes afetam. O que almejam é garantir que a liberdade, a igualdade, a

justiça e o direito sejam de fato canais de inserção ativa na vida social. É nesse sentido que também atuam os grupos que lutam pela cidadania de negros, homossexuais, pela paz e em defesa da ecologia.

Nesse sentido, a educação se destaca, na condição de um direito que é parte do bem comum. Ela se constrói no espaço desses movimentos, eles próprios de natureza formativa. A compreensão, nesse caso, é a de que:

A cidadania não se constrói por decretos ou intervenções externas, programas ou agentes pré-configurados. Ela se constrói como um processo interno no interior da prática social em curso, como fruto do acúmulo das experiências engendradas. A cidadania coletiva é constituída de novos sujeitos históricos: as massas urbanas espoliadas e as camadas médias expropriadas. A cidadania coletiva se constrói no cotidiano através do processo de identidade político-cultural que as lutas cotidianas geram (GOHN, 1992, p. 17).

Nos movimentos sociais, essa noção de cidadania não é admitida passivamente, pois expressa a idéia de que o cidadão é aquele que os liberais concebem: racional, moralmente autônomo e politicamente emancipado, controlado, submisso e solidário. Mas, formar para a cidadania coletiva, não concebida como um bem particular, ainda figura como um desafio. Tarefa que os movimentos sociais, com suas práticas coletivas, têm levado adiante. Nessa direção atuam os profissionais da educação que são comprometidos com uma sociedade de direitos, e não com aquela que se concretiza segundo as regras do mercado. Todos, de um modo ou de outro, tentando preservar o bem comum (GOHN, 2003). É nesse prisma que se justifica o ato educativo entendido como prática social.

Considerações Finais

É recorrente a referência à democracia direta de Atenas, a cidade-estado grega, como uma modalidade de exercício político que privilegia a vivência da cidadania. Porém, os iguais entre os gregos eram os homens, sobretudo os livres, e que tinham posses. Apenas esses indivíduos podiam ser cidadãos. A

democracia ateniense “negava participação na ágora às mulheres, aos menores de idade, aos escravos e aos estrangeiros” (RIBEIRO, 2001, p. 12).

Pelo exposto nesse artigo, as transformações por que passam o conceito de cidadania ao longo da história parece nunca deixá-lo livre da matriz grega: sempre vai atrelar a capacidade de exercício da cidadania a quem tem poder econômico, referenciado no conceito de cidadania universal que a ideologia liberal moderna assume.

E, pelo fato de essa concepção de cidadania continuar legitimando a exclusão de grandes contingentes populacionais da condição cidadã, os movimentos sociais reivindicam a cidadania coletivamente conquistada e socialmente referenciada. Somente escola e educação não bastam para a formação da pessoa cidadã. Ao contrário do que dizem alguns segmentos liberais, educação não é tudo. No máximo, contribui para a formação do cidadão. Ao lado dela é preciso que exista a democratização econômica, política e cultural.

Em outras palavras, o teste dos pressupostos sobre a condição cidadã delineado nas páginas anteriores demonstra as discrepâncias gritantes entre os da ideologia liberal moderna e os que são propostos pelos movimentos sociais. Os primeiros privilegiam o individualismo; os segundos, a prática coletiva. Uns reafirmam o mercado; outros, o bem comum. Assim, se ambos os lados entendem a cidadania como algo valioso à realização humana, eles divergem naquilo que entendem como conteúdo da vida cidadã.

Diante desse impasse, talvez seja oportuna uma alusão à posição de Severino (1992) sobre o assunto. Ele defende a idéia de que para viver a cidadania é preciso um pouco mais do que ser racional, livre, autônomo, emancipado e solidário ao modo da ideologia liberal. Elevar-se à condição cidadã é possível se o sujeito participa ativamente da produção e apropriação de bens materiais, sociais e simbólico-culturais, visando a manutenção do corpo biológico, a qualificação da pessoa como portadora de poder e a fruição da cultura como caminho à realização espiritual pela apreensão de informações, conhecimentos e saberes vitais às relações concretas entre homens e mulheres com o mundo e com seus semelhantes.

Talvez a sugestão do conceito acima inspire nossas práticas que são:

conceituais, voltadas para a avaliação teórica; procedimentais, visando a formação humana em suas múltiplas dimensões; e éticas, relacionadas à busca de um estilo existencial que privilegie o conceito de cidadania coletiva e socialmente fundamentada.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. Política. Trad. M. da G. Kury. 3. ed. Brasília: Editora da UnB, 1997.

ARROYO, M. Educação e exclusão da cidadania. In: BUFFA, E., ARROYO, M. & NOSELLA, P. **Educação e cidadania: quem educa o cidadão?** 7. ed. São Paulo: Cortez, 1999, p. 31-80.

BUFFA, E. Educação e cidadania burguesas. In: BUFFA, E., ARROYO, M. & NOSELLA, P. **Educação e cidadania: quem educa o cidadão?** 7. ed. São Paulo: Cortez, 1999, p. 11-30.

ENGELS, F. **A Situação da classe trabalhadora na Inglaterra.** Porto: Afrontamento, 1975.

FONTES, V. Apontamentos para pensar as formas atuais de exclusão. In: BOCAYUVA, P. C. & VEIGA, S. M. (Orgs.). **Afinal, que país é este?** 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

GOHN, M. da G. **Movimentos sociais e educação.** São Paulo: Cortez, 1992.

GOHN, M. da G. **Movimentos sociais no início do século XXI.** Petrópolis: Vozes, 2003.

HOBSBAWM, H. J. **A revolução francesa.** Trad. M. T. L. Teixeira & M. Ponchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

LOCKE, J. **Carta acerca da tolerância.** Trad. A. Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MACPHERSON, C. B. **A teórica política do individualismo**

possessivo: de Hobbes a Locke. Trad. N. Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

RIBEIRO, R. J. **A democracia.** São Paulo: Publifolha, 2001.

RICCI, R. **Movimentos sociais rurais nos anos 90.** Disponível na *world wide web* em: <<http://gipaf.cnptia.embrapa.br/itens/publ/ricci/ricci.doc>>. Acesso em: 22/02/05.

SEVERINO, A. J. **A escola e a construção da cidadania.** Sociedade Civil & Educação. 6. CBE. Campinas: Papirus/Cedes; São Paulo: Anped, 1992, p. 09-14.

