

ABRIL

revista de reflexão socialista

Nº 491

NºS. 2648

SETEMBRO 78

25\$00

7

- Por um Socialismo Democrático
(Nicos Poulantzas)
- Sobre os «Novos Filósofos»
(F. Pereira Marques)
- Loucura, Psiquiatria e Antipsiquiatria
- Utopia e Socialismo
- Teatro de Fiama Hasse Pais Brandão
- Poesia de Mário Cláudio



IMAGINAR PORTUGAL

Metáfora da luz. Domínio do olhar. O binómio dentro-fora preside a uma compreensão-imaginação clássica do mundo, e está na base de todo o desejo. De intimidade, de quentura, das planícies onduladas e infinitas do teu seio. Mãe. De um espaço positivo. Quentura de classe, pode-se discutir gostosamente, a moda é um discurso coerente, a casa é a mesma metonímia-metáfora. Quentura de país, a mesma língua, as mesmas complexas vergonhas. Mas só é positivo todo-o-espaço, qualquer defesa (uma casa, um caminho) é uma negação dessa totalidade. No limite, uma redução total (casa bem vedada e aferrolhada, caminho demarcado, bermas violentas), zero. E é desse zero que se é sempre obrigado a partir para a reconquista da totalidade, do absolutamente outro, do **verdadeiro** amor. Caminhar, viajar até ao fim dos caminhos; viver a intimidade da casa destruindo-a, janelas abertas, um livro sobre o mundo, visitas. Ser de um país sendo do mundo.

Viver esta contradição: é necessário que uma porta esteja aberta ou fechada. E pintura começou nos Arnolfini a mostrar num espelho o reverso da intimidade, a visita dos outros. Hoje o grande parentesis da representação eloquente feneceu, aspira-se a novos templos. Os **envolvimentos** da Ana Vieira constituem um duplo jogo: entre o-dentro e o-fora, a intimidade (burguesa **deste país**) e a sua violência; a entre a representação e a vivência. Realidade entre-vista, entre tules, entre cortinas. Qualquer casa é uma metonímia do templo. Se...

A casa camponesa, a casa. Nesta casa (fotografia) um discurso de intimidade burguesa é **pintada** nas paredes exteriores. A pintura volta a ser mural (moral) e continua referindo os símbolos que negam a parede (**écran**). Reparem na pintura da cortina entre dois espaços. este país e o mundo: uma intimidade Outro.

ABRIL

Sumário

- 2 — **Por um socialismo democrático**
Nicos Poulantzas
- 13 — **Sobre a perspectiva da realização da utopia socialista**
António Moniz e Ilona Kovacs
- 19 — **Sobre os «novos filósofos»**
Fernando Pereira Marques
- 23 — **Loucura, psiquiatria e anti-psiquiatria**
- 24 — **A loucura, o silêncio e a máscara**
Manuel Maria Carrilho
- 27 — **Para uma análise crítica da antipsiquiatria**
António Bracinha Vieira
- 30 — **Pensar a loucura, repensar a história?**
Filipe Arriaga de Castro
- 32 — **Psiquiatria, política, loucura**
David Cooper, Viktor Fainberg, Jean Pierre Faye, Marine Zecca
- 43 — **Afastamento. Vaudeville em cinco cenas**
Fiama Hasse Pais Brandão
- 45 — **Fragmentos de estâncias**
Mário Cláudio
- 47 — **O grande perturbador**
José Manuel Cortês

Director — Eduardo Prado Coelho

Propriedade — Associação de Cultura Socialista Fraternidade Operária

Editor — Encontro — Distribuidora Editorial, SCARL.

Sede — Apartado 2860 — Lisboa-2

Execução — ALTAGRÁFICA — Rua José Maria da Gosta, 14 — Mafra

Distribuição — Dijornal — Distribuidora de livros e periódicos, Lda.

Tiragem — 10 000 exemplares

Condições de assinatura — Anual: Portugal 300\$00; Estrangeiro 500\$00

Publicação mensal

Os artigos assinados são de responsabilidade dos autores

Por motivos estranhos à vontade da redacção de ABRIL e devido a problemas de tipografia, não nos foi possível publicar o número de Agosto. Tal facto não vem alterar em nada, obviamente, os envios aos nossos assinantes que receberão integralmente os doze números a que têm direito. De qualquer modo apresentamos as nossas desculpas aos leitores, colaboradores e demais amigos.

PARA UM SOCIALISMO DEMOCRÁTICO

NICOS POULANTZAS

SOcialismo e democracia, via democrática para o socialismo: esta questão põe-se hoje a partir de duas experiências históricas que funcionam de certo modo como para-peito, como exemplo

de dois escolhos a evitar: o exemplo social-democrata nacional, tal como o vemos em muitos países europeus, e o exemplo dos países de Leste, denominados do «socialismo real». Apesar de tudo o que distingue esses dois exemplos históricos, apesar de tudo o que opõe a social-democracia e o estalinismo como correntes teórico-políticas, eles apresentam uma conivência de fundo: o estatismo e a desconfiança profunda para com as iniciativas das massas populares, em suma, a suspeita para com as exigências democráticas. E hoje comprazemo-nos, em França, em falar de duas tradições do movimento operário e popular, a estatista e jacobina, de Lénine e da Revolução de Outubro à III Internacional e ao movimento comunista, e a autogestionária e de democracia directa na base. Para realizar o socialismo democrático, seria preciso romper com a primeira e situar-se na

Pôr a questão desta maneira é algum tanto sumário. Há de facto duas tradições, mas não acompanham as correntes com que as identificam. Acreditar que basta situar-se na corrente autogestionária ou de democracia directa na base para evitar o estatismo, é um erro de fundo.

É preciso, então, mais uma vez e em primeiro lugar, voltar a Lénine e à Revolução de Outubro. O estalinismo e o modelo legado pela III Internacional para uma transição para o socialismo distinguem-se, é certo, do pensamento e da acção de Lénine, mas não são um simples desvio deles. Germes de estalinismo estiveram presentes em Lénine, e não apenas em virtude das particularidades da situação histórica que Lénine teve de fazer frente (a Rússia e o Estado czarista): o erro da III Internacional não foi simplesmente ter querido, desviando-o, universalizar um modelo de transição para o socialismo que, na sua pureza original, teria convindo à situação concreta da Rússia ser encontrados no próprio Marx. Lénine foi o primeiro que teve de resolver a questão da transição para o socialismo e da extinção do Estado, a propósito da qual

Marx apenas deixou algumas indicações muito vagas, todas aliás no sentido duma relação estreita entre socialismo e democracia.

Mas, então, que se passou exactamente com a Revolução de Outubro, a propósito da extinção do Estado? Um problema parece aqui essencial: não é o único que respeita aos germes da III Internacional em Lénine, mas comanda os outros. Uma linha principal atravessa as análises e a prática de Lénine: o Estado deve ser destruído em bloco por uma luta frontal numa situação de duplo poder, e substituído pelo segundo poder: os Sovietes, poder que não seria um Estado no sentido próprio porque seria já um Estado em extinção. Qual é o sentido leninista desta destruição do Estado burguês? As instituições da democracia representativa e as liberdades políticas são frequentemente reduzidas por Lénine (nunca foi esse o caso de Marx) a uma pura e simples emanção da burguesia: democracia representativa = democracia burguesa = ditadura da burguesia. Devem ser totalmente irradiadas e substituídas pela democracia directa na base, de mandato imperativo e revogável, em suma, pela verdadeira democracia proletária (os Sovietes).

Esquemático muito, mas faço-o de propósito: a linha principal de Lénine não foi originalmente um qualquer estatismo autoritário. Se digo isto, não é para tomar a defesa de Lénine, mas para apontar o simplismo duma concepção que oculta o verdadeiro problema e que vê, no que se passou na Rússia Soviética, o resultado dum leninismo centralizador que, como tal, impediu o desenvolvimento de democracia directa na base, dum leninismo que continha em si o esmagamento da revolta dos marinheiros de Kronstadt como a nuvem traz a tempestade. Quer se queira ou não a linha principal de Lénine foi originalmente, frente à corrente social-democrata, ao seu parlamentarismo e ao seu terror pânico de conselhismo, a de uma substituição radical da democracia dita formal pela democracia dita real, da democracia representativa pela democracia directa dita conselhistas (na época ainda não se empregava o termo autogestão). O que me leva a pôr a verdadeira questão: não teria sido antes essa situação, essa linha (substituição radical da democracia representativa pela democracia directa na base) o factor principal do que se passou na União Soviética, ainda em



ABRIL propõe aos seus leitores a análise de um texto extremamente importante: trata-se do capítulo final do livro O Estado, o poder, o socialismo, da autoria de Nicos Poulantzas, que a Moraes Editores vai publicar em breve, numa tradução de José Saramago.

Poulantzas não é de modo algum um desconhecido para todos aqueles que em Portugal se interessam pelas questões do socialismo. De origem grega, trabalha em França há vários anos no domínio da sociologia, e em particular da sociologia política. Os seus primeiros ensaios revelavam uma formação de tipo althusseriano e uma acentuada tendência para um tipo de estilo de exposição rígido e formalizante. Progressivamente, Poulantzas foi-se aproximando do concreto. A intervenção política tornou-se mais sensível na sua obra. As análises moldaram-se melhor às subtilidades dos acontecimentos. Em 1968, surge o seu primeiro livro, de configuração fortemente teórica, Poder político e classes sociais. Dois anos depois, Poulantzas dá uma primeira aplicação das suas teorias e da sua utilidade e conceptual

esse erro de fundo ?

vida de Lenine, e que deu lugar ao Lenine centralizador e estatista que a posteridade conhece?

Digo que ponho a questão: mas ela foi já posta na época e recebeu uma resposta que aparece agora dramaticamente premonitória. Foi o caso de Rosa Luxemburgo, a quem Lenine chamava águia da revolução. Da águia tinha ela também o olhar. A primeira crítica, justa e fundamental, à revolução bolchevique e a Lenine, foi a de Rosa Luxemburg. É decisiva porque não vem do lado da social-democracia (que não queria sequer ouvir falar de democracia directa e de conselhismo), mas precisamente dessa militante convicta da democracia conselhistas pela qual deu a vida, executada quando do esmagamento dos conselhos operários na Alemanha pela social-democracia. Ora, o que Rosa censura a Lenine, não é a sua negligência ou o seu desprezo pela democracia directa na base, é muito exactamente o contrário: a saber, que ele se apoiou exclusivamente nesta última (exclusivamente, porque para Rosa a democracia conselhistas continua a ser essencial), eliminando pura e simplesmente a democracia representativa, particularmente quando da demissão da Assembleia Constituinte, eleita sob o governo bolchevique, em benefício apenas dos Sovietes. É preciso reler A Revolução Russa, de que só cito esta passagem: «Ao negar os corpos representativos surgidos das eleições populares gerais. Lenine e Trotsky instalaram os Sovietes como a única representação autêntica das massas trabalhadoras. Mas, com o abafamento da vida política em todo o país, a vida dos próprios Sovietes não poderá escapar a uma paralisia alargada. Sem eleições gerais, liberdade de imprensa e de reunião ilimitada, luta livre das diversas opiniões, a via extingue-se de toda a instituição política e só a burocracia triunfa.»

Não é esta sem dúvida a única questão acerca de Lenine: a concepção do partido em Que fazer?, a da teoria trazida do «exterior» à classe operária pelos revolucionários profissionais, e outras, desempenham um papel importante no que aconteceu depois. Mas a questão fundamental é a que foi posta por R. Luxemburgo: para além das posições de Lenine sobre uma série doutros problemas, para além mesmo das particularidades históricas próprias da Rússia, o que seguiu, ainda em vida de Lenine, mas sobretudo depois (partido único, burocratização do partido, fusão do partido e do Estado, estatismo, fim dos próprios Sovietes, etc.), estava desde logo inscrito na situação que Rosa Luxemburgo criticava.

Seja como for, vejamos por agora o «modelo» revolucionário legado pela III Internacional, sobre o qual o estalinismo teve, entretanto, os seus próprios efeitos.

A mesma posição em relação à democracia representativa a que se juntam, agora, o estatismo e o desprezo pela democracia directa na base, em suma, à torção de sentido de toda a problemática conselhistas. Modelo inteiramente marcado pela concepção instrumentalista do Estado.

O Estado capitalista é sempre considerado como um simples objecto ou instrumento, manejável à vontade pela burguesia de que é emanação: não é suposto ser atravessado por contradições internas. As lutas das massas populares, que não poderiam ser, na sua oposição à burguesia, um dos factores de constituição desse Estado (das instituições da democracia representativa, neste caso), também não poderiam atravessar o Estado, que é visto como bloco monolítico sem fissuras. As contradições de classe estariam situadas entre o Estado e as massas populares exteriores ao Estado. E isto até ao ponto duma crise de duplo poder, até ao momento em que esse Estado é desmantelado de facto em virtude da centralização, num plano nacional, de poderes paralelos, que se tornam no poder real (os Sovietes). Assim:

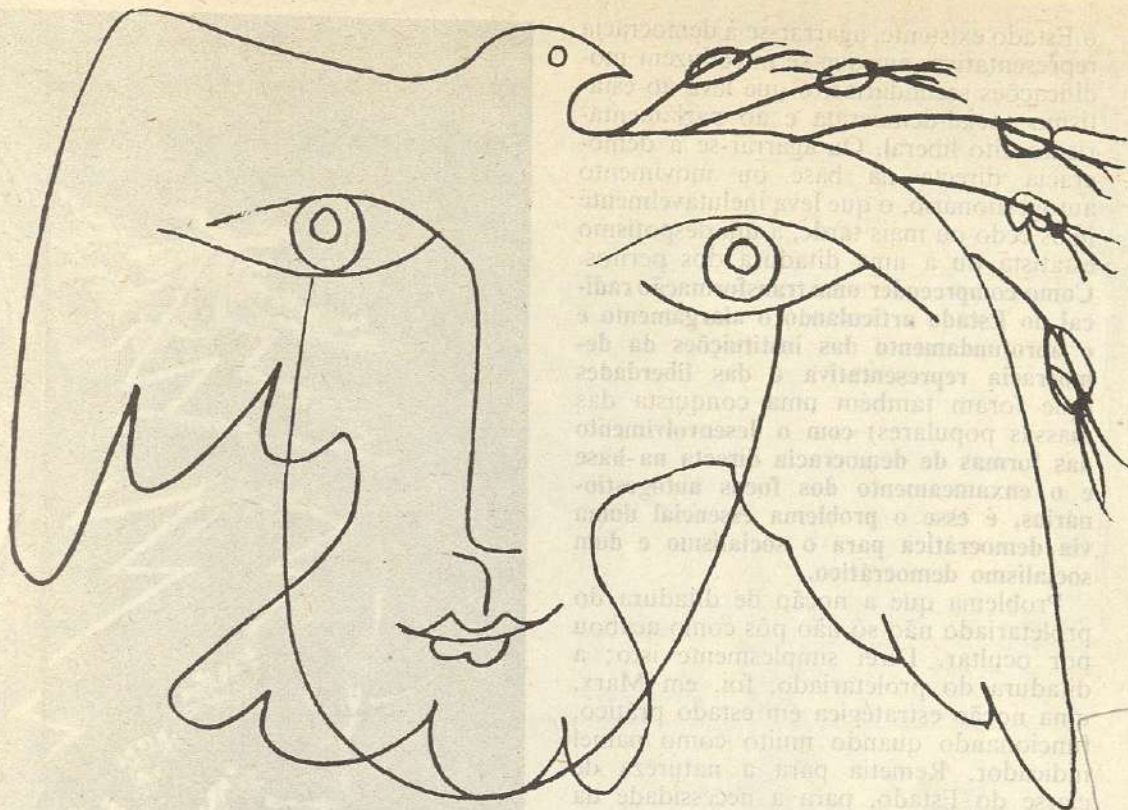
a) — A luta das massas populares pelo poder de Estado não pode ser, quanto ao essencial, mais do que uma luta frontal, de movimento ou de cerco, mas exterior ao Estado-fortaleza, visando principalmente a criação da situação de duplo poder.

b) — Se é sumário identificar esta concepção com uma estratégia de assalto de tipo da «grande noite», isto é, concentrada num momento pontual (insurreição, greve geral política, etc.), não é menos evidente que falta aqui a visão estratégica dum processo de transição para o socialismo, isto é, de um longo movimento pelo qual as massas agiriam para conquistar o poder e transformar os aparelhos de Estado. Isso só pode dar-se com a situação de duplo poder, situação muito precária de equilíbrio das forças (Estado-burguesia/Soviets-classe operária) e que, por definição, não pode durar. A «situação revolucionária» é reduzida a uma crise do Estado que não pode ser senão uma crise de desmoronamento do Estado.

c) — Esse Estado é suposto ter poder próprio, um poder-substância quantificável que é preciso arrancar-lhe. «Tomar» o poder de Estado significa ocupar, no lapso de tempo do duplo poder, as peças do Estado-instrumento, controlar as cúpulas dos aparelhos, estar nos postos de comando da maquinaria estatal e manipular as engrenagens essenciais dos seus dispositivos, com vista à sua substituição pelo segundo poder-Soviets. Uma cidadela só pode ser conquistada se forem ocupadas as trincheiras, muralhas e casamatas da sua ossatura instrumental por ocasião duma situação (duplo poder) que a desmantela em benefício de qualquer coisa di-

com Fascismo e ditadura, obra fundamental para o conhecimento dos mecanismos políticos e económicos do fascismo. Em 1974, reunindo ensaios inéditos e alguns textos já publicados, lançou As classes sociais no capitalismo de hoje, análise extremamente minuciosa da sociedade francesa e das novas categorias sociais emergentes. Em 75, seguindo muito de perto a experiência portuguesa, escreve A crise das ditaduras, onde analisa as condições de evolução política em Portugal, na Grécia e em Espanha. Mais recentemente, passou a dirigir a colecção Politiques nas Presses Universitaires de France, que visa, no campo da teoria e da sociologia políticas, estudar os problemas actuais e concretos dos países desenvolvidos e do Terceiro Mundo, acentuando o papel das instituições políticas, dos aparelhos de Estado e das novas formas dos conflitos sociais e políticos. Em 77, organiza o volume colectivo A crise do Estado (traduzido em português pela Moraes). No início de 78, publica O Estado, o poder e o socialismo, tentativa de definição de um socialismo democrático para além do estalinismo e da social-democracia, análise marxista dos problemas do Estado e do Poder, resposta a Michel Foucault e a teses dos «novos filósofos» franceses.





ferente, (Soviets): essa coisa diferente (o segundo poder) é suposta situar-se num lugar radicalmente fora do Estado, para cá do campo entrincheirado. O que marca sempre esta concepção é o permanente cepticismo quanto às possibilidades de intervenção das massas populares no próprio seio do Estado.

d) — Que forma toma, neste contexto, o problema da transformação do aparelho de Estado numa transição para o socialismo? É preciso tomar primeiro o poder de Estado e, uma vez conquistado o castelo, arrasar em bloco o conjunto do aparelho de Estado, substituindo-o pelo segundo poder (Soviets) constituído em Estado de novo tipo.

Se é verdade que continuamos a encontrar aqui a desconfiança fundamental para com as instituições da democracia representativa e as liberdades políticas (criações-instrumento da burguesia), sobrevieram entretanto modificações quanto à própria concepção de Soviets. Os Soviets que devem substituir em bloco o Estado burguês, não é já a democracia directa na base a substituir a democracia burguesa. Não é tanto o anti-Estado, mas o **Estado paralelo**, decalcado sobre o modelo instrumental do Estado existente, um Estado proletário no sentido de ser controlado -ocupado de cima pelo partido revolucionário «único», partido que funciona, ele próprio, sobre o modelo do Estado. A desconfiança para com as possibilidades de intervenção das massas populares no seio do Estado burguês tornou-se desconfiança em relação ao movimento popular na base. A isto chama-se reforçar o Estado-

-Soviets a fim de melhor o poder fazer extinguir-se um dia... O estatismo estaliniano nasceu.

ESTATISMO estaliniano cuja convivência estreita com o estatismo da social-democracia tradicional se pode ver agora. Caracteriza-se esta também pela desconfiança fundamental em relação à democracia directa na base e às iniciativas populares. Também para ela a relação das massas populares com o Estado é uma relação de exterioridade, possuindo o Estado poder e constituindo uma essência. É o **Estado-Sujeito**, com uma racionalidade intrínseca, incarnada pelas elites políticas e pelos mecanismos da democracia representativa. Este Estado é ocupado substituindo as cúpulas por uma elite esclarecida de esquerda e introduzindo, em rigor, algumas correcções no funcionamento das instituições, entendendo-se que esse Estado trará, assim, de cima, o socialismo às massas populares, é o **estatismo tecnoburocrático dos peritos**.

Estatolatria estaliniana, estatolatria social-democrata: uma das tradições, justamente se diz, do movimento popular. Mas acreditar que daqui se sai para outra tradição, a da democracia directa na base ou do movimento autogestionário, seria quase belo de mais para ser verdadeiro: precisamente não devemos esquecer o caso de Lenine e os germes do estatismo contidos na experiência conselhistas original. O dilema de que é preciso sair, no fundo, é o seguinte: ou manter em funcionamento

ESTATISMO ESTALINIANO E ESTATISMO SOCIAL-DEMOCRATA

*2 alternativa aos 2 estatismos
n é a autogestão*

1 o Estado existente, agarrar-se à democracia representativa, em que se introduzem modificações secundárias, o que leva ao estatismo social-democrata e ao parlamentarismo dito liberal. Ou agarrar-se à democracia directa na base ou movimento autogestionário, o que leva inelutavelmente mais cedo ou mais tarde, a um despotismo estatista ou a uma ditadura dos peritos.

2 Como compreender uma transformação radical do Estado articulando o alargamento e o aprofundamento das instituições da democracia representativa e das liberdades (que foram também uma conquista das massas populares) com o desenvolvimento das formas de democracia directa na base e o enxameamento dos focos autogestionários, é esse o problema essencial dum via democrática para o socialismo e dum socialismo democrático.

3 Problema que a noção de ditadura do proletariado não só não pôs como acabou por ocultar. Direi simplesmente isto: a ditadura do proletariado, foi, em Marx, uma noção estratégica em estado prático, funcionando quando muito como painel indicador. Remetia para a natureza de classe do Estado, para a necessidade da sua transformação com vista à transição para o socialismo e ao processo de extinção do Estado. Se aquilo para que remetia continua a ser real, essa noção, veio a ter, depois, uma função histórica precisa: a de ocultar o problema fundamental, precisamente o da articulação dum democracia representativa transformada e da democracia directa na base. São essas as verdadeiras razões que justificam, no meu entender o seu abandono, e não porque a noção acabasse por se identificar com o totalitarismo estaliniano. Mesmo quando recebeu sentidos diferentes, manteve sempre a função histórica em questão: foi o caso de Lenine nos princípios da Revolução de Outubro, e foi também o caso, mais próximo de nós, do próprio Gramsci. É certo que não se podem pôr em dúvida as consideráveis contribuições teórico-políticas de Gramsci, e são conhecidas as distâncias que ele assumiu em relação à experiência estaliniana. Não impede que também Gramsci (embora actualmente o puxem para um lado e para outro) não tenha podido pôr o problema em toda a sua amplitude. As suas famosas análises acerca das diferenças entre a guerra de movimento (a dos bolcheviques na Rússia) e a guerra de posição são vistas, quanto ao essencial, como aplicação da estratégia-modelo leninista a «situações concretas diferentes», as do Ocidente. O que, nele apesar das suas notáveis intuições, leva a toda uma série de bloqueamentos sobre os quais não vamos demorar-nos aqui.

É este portanto o problema de fundo dum socialismo democrático: respeita somente aos países ditos desenvolvidos, no sentido de que se trataria dum modelo estratégico só adaptado à situação desses



países. Já não se pensa em construir «modelos» seja em que sentido for. Na medida em que não se trata senão de sinalizações de direcções a seguir, tirando as lições do passado, em suma, de ratoeiras a evitar se não se quiser ir parar a situações conhecidas, este problema respeita a qualquer transição para o socialismo, mesmo que ela se apresente de maneira consideravelmente diferente consoante os diversos países. Sabemo-lo agora: não pode haver, consoante os diversos países, ora um socialismo democrático, ora um outro. Que as situações concretas sejam diversas, decerto, que as estratégias devam ser adaptadas às particularidades dos diversos países, sem dúvida, mas o socialismo só pode ser democrático.

Quanto a esse socialismo, quanto à via democrática para o socialismo, a situação actual na Europa apresenta particularidades certas: respeitam simultaneamente às novas relações sociais, à forma de Estado que se instaura, à singularidade da crise do Estado. Estas particularidades constituem, para certos países europeus, outras tantas oportunidades e possibilidades, provavelmente pela primeira vez na história mundial, de um êxito da experiência dum socialismo democrático, dum articulação bem sucedida entre uma democracia representativa transformada e a democracia directa na base. O que implica uma nova estratégia simultaneamente quanto à tomada do poder de Estado pelas massas populares e suas organizações, e quanto

às transformações do Estado: aquilo que se designa pela expressão via democrática para o socialismo. O Estado, hoje menos do que nunca, não é uma torre de marfim isolada das massas populares. As suas lutas atravessam o Estado permanentemente, mesmo quando se trata de aparelhos em que as massas não estão fisicamente presentes. A situação de duplo poder, a da luta frontal concentrado num momento preciso, não é a única que permite uma acção das massas populares no Estado. A via democrática para o socialismo, é um longo processo em que a luta das massas populares não visa a criação de um efectivo duplo poder, paralelo e exterior ao Estado, antes se aplica às contradições internas do Estado. A to-

A VIA DEMOCRÁTICA PARA O SOCIALISMO

- 1 o Estado existente, agarrar-se à democracia representativa, em que se introduzem modificações secundárias, o que leva ao estatismo social-democrata e ao parlamentarismo dito liberal. Ou agarrar-se à democracia directa na base ou movimento autogestionário, o que leva inelutavelmente mais cedo ou mais tarde, a um despotismo estatista ou a uma ditadura dos peritos.

3 **Como compreender uma transformação radical do Estado articulando o alargamento e o aprofundamento das instituições da democracia representativa e das liberdades (que foram também uma conquista das massas populares) com o desenvolvimento das formas de democracia directa na base e o enxameamento dos focos autogestionários, é esse o problema essencial dum via democrática para o socialismo e dum socialismo democrático.**

Problema que a noção de ditadura do proletariado não só não pôs como acabou por ocultar. Direi simplesmente isto: a ditadura do proletariado, foi, em Marx, uma noção estratégica em estado prático, funcionando quando muito como painel indicador. Remetia para a natureza de classe do Estado, para a necessidade da sua transformação com vista à transição para o socialismo e ao processo de extinção do Estado. Se aquilo para que remetia continua a ser real, essa noção, veio a ter, depois, uma função histórica precisa: a de ocultar o problema fundamental, precisamente o da articulação dum democracia representativa transformada e da democracia directa na base. São essas as verdadeiras razões que justificam, no meu entender o seu abandono, e não porque a noção acabasse por se identificar com o totalitarismo estaliniano. Mesmo quando recebeu sentidos diferentes, manteve sempre a função histórica em questão: foi o caso de Lenine nos princípios da Revolução de Outubro, e foi também o caso, mais próximo de nós, do próprio Gramsci. É certo que não se podem pôr em dúvida as consideráveis contribuições teórico-políticas de Gramsci, e são conhecidas as distâncias que ele assumiu em relação à experiência estaliniana. Não impede que também Gramsci (embora actualmente o puxem para um lado e para outro) não tenha podido pôr o problema em toda a sua amplitude. As suas famosas análises acerca das diferenças entre a guerra de movimento (a dos bolcheviques na Rússia) e a guerra de posição são vistas, quanto ao essencial, como aplicação da estratégia-modelo leninista a «situações concretas diferentes», as do Ocidente. O que, nele apesar das suas notáveis intuições, leva a toda uma série de bloqueamentos sobre os quais não vamos demorar-nos aqui.

É este portanto o problema de fundo dum socialismo democrático: respeita somente aos países ditos desenvolvidos, no sentido de que se trataria dum modelo estratégico só adaptado à situação desses



países. Já não se pensa em construir «modelos» seja em que sentido for. Na medida em que não se trata senão de sinalizações de direcções a seguir, tirando as lições do passado, em suma, de ratoeiras a evitar se não se quiser ir parar a situações conhecidas, este problema respeita a qualquer transição para o socialismo, mesmo que ela se apresente de maneira consideravelmente diferente consoante os diversos países. Sabemo-lo agora: não pode haver, consoante os diversos países, ora um socialismo democrático, ora um outro. Que as situações concretas sejam diversas, decerto, que as estratégias devam ser adaptadas às particularidades dos diversos países, sem dúvida, mas o socialismo só pode ser democrático.



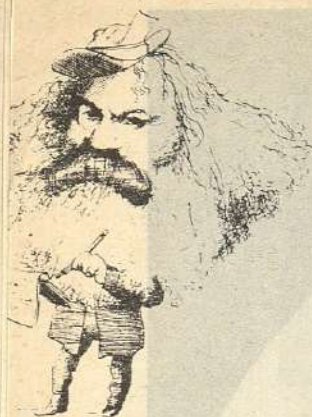


Quanto a esse socialismo, quanto à via democrática para o socialismo, a situação actual na Europa apresenta particularidades certas: respeitam simultaneamente às novas relações sociais, à forma de Estado que se instaura, à singularidade da crise do Estado. Estas particularidades constituem, para certos países europeus, outras tantas oportunidades e possibilidades, provavelmente pela primeira vez na história mundial, de um êxito da experiência dum socialismo democrático, duma articulação bem sucedida entre uma democracia representativa transformada e a democracia directa na base. O que implica uma nova estratégia simultaneamente quanto à tomada do poder de Estado pelas massas populares e suas organizações, e quanto

às transformações do Estado: aquilo que se designa pela expressão via democrática para o socialismo.

O Estado, hoje menos do que nunca, não é uma torre de marfim isolada das massas populares. As suas lutas atravessam o Estado permanentemente, mesmo quando se trata de aparelhos em que as massas não estão fisicamente presentes. A situação de duplo poder, a da luta frontal concentrado num momento preciso, não é a única que permite uma acção das massas populares no Estado. A via democrática para o socialismo, é um longo processo em que a luta das massas populares não visa a criação de um efectivo duplo poder, paralelo e exterior ao Estado, antes se aplica às contradições internas do Estado. A to-

**A VIA
DEMOCRÁTICA
PARA
O SOCIALISMO**



TOMAR O PODER DE ESTADO

mada do poder continua a supor decerto uma crise do Estado (aquela que existe hoje em certos países europeus), mas essa crise, que acentua precisamente as contradições internas do Estado, não se reduz a uma crise de desmoronamento do Estado. Tomar ou conquistar o poder de Estado não pode significar simples apropriação de peças da maquinaria estatal, com vista à sua substituição em benefício do segundo poder. O poder não é uma substância quantificável detida pelo Estado e que seria preciso arrancar-lhe. O poder consiste numa série de relações entre as diversas classes sociais, por excelência concentradas no Estado, que, por sua vez constitui a condensação duma relação de forças entre as classes. O Estado não é nem uma coisa-instrumento de que se faz mão baixa, nem uma fortaleza em que se penetra com cavalos de madeira, nem um cofre forte que se abre por arrombamento: é o centro de exercício do poder político.

Tomar o poder de Estado significa ter-se desenvolvido uma luta de massa tal que modificou a relação de forças internas nos aparelhos de Estado, que são, eles próprios, o campo estratégico das lutas políticas. Ao passo que para a estratégia do tipo duplo poder, a modificação decisiva da relação de forças não se joga no seio do Estado mas entre o Estado e o segundo poder, esse anti-Estado que se supõe situado radicalmente fora do Estado, entre o Estado e as massas supostas exteriores ao Estado. Este longo processo de tomada de poder numa via democrática para o socialismo consiste, quanto ao essencial, em desenvolver, reforçar, coordenar e dirigir os centros de resistência difusos de que as massas continuam a dispor no seio das redes estatais, criando e desenvolvendo novos, de tal maneira que esses centros se tornem, no terreno estratégico que é o Estado, centros efectivos do poder real. Não se trata portanto duma simples alternativa entre guerra frontal de movimento e guerra de posições, porque esta última, no sentido de Gramsci, consiste sempre num cerco do Estado-castelo.

Vê-se aparecer a questão: rendemo-nos, com isto, ao reformismo tradicional? Para responder, é preciso ver bem como a questão do reformismo foi posta pela III Internacional. Para ela, é reformista toda a estratégia que se distinga da do duplo poder. A única ruptura radical quanto à tomada do poder de Estado, a única ruptura significativa que permitirá escapar ao reformismo, é a ruptura entre o Estado (simples instrumento da burguesia fora das massas) e o seu suposto exterior absoluto, o segundo poder (as massas/Sovietes). O que, diga-se de passagem, não impediu, **muito pelo contrário**, um

reformismo específico da III Internacional, resultante precisamente da concepção instrumental do Estado. Açambarcam-se peças soltas de maquinaria estatal e justapõem-se bastiões insulares, à espera da situação de duplo poder. Progressivamente, aliás, a situação de duplo poder passa para baixo da mesa: o que fica é só o Estado-instrumento que se conquista, engrenagem a engrenagem, ou que é ocupado nos seus postos de comando. Ora o reformismo é um perigo sempre latente: não é um vício intrínseco de qualquer estratégia que escape à do duplo poder, mesmo quando, no caso duma via democrática para o socialismo não é tão cortante como nas estratégias do duplo poder, e os riscos de social-democratização, é inútil negá-lo, são maiores. Seja como for, modificar a relação de forças interna do Estado não significa reformas sucessivas numa progressividade contínua, conquista peça a peça duma maquinaria estatal ou simples ocupação dos postos e cúpulas governamentais. Significa mesmo um **movimento de rupturas efectivas** cujo ponto culminante, e existirá forçosamente um, reside na inclinação da relação de forças a favor das massas populares no terreno estratégico do Estado.

Esta via democrática para o socialismo não significa pois simples via parlamentar ou eleitoral. Esperar a maioria eleitoral (no parlamento ou para o cargo presidencial) não pode ser mais do que um momento, por muito importante que seja: não é ele, aliás, forçosamente, o ponto culminante das rupturas no seio do Estado. A modificação da relação de forças no seio do Estado respeita ao conjunto dos seus aparelhos e dos seus dispositivos: não respeita somente ao parlamento ou, como hoje se repete profusamente, aos aparelhos ideológicos, supostos terem agora o papel determinante no Estado «actual». Esse processo estende-se igualmente, e em primeiro lugar, aos aparelhos repressivos de Estado, os que detêm o monopólio da violência física legítima: particularmente o exército e a polícia. Mas assim como se pode esquecer o papel próprio desses aparelhos (o que acontece frequentemente em certas versões da via democrática para o socialismo, fundadas em geral numa errada interpretação de certas teses de Gramsci), também não se deve acreditar que a estratégia duma modificação da relação de forças internas do Estado só seria válida pelos aparelhos ideológicos, e que os aparelhos repressivos que seriam realmente estanques às lutas populares), só poderiam ser tomados frontalmente do exterior: em suma, não se trata de acumular duas estratégias, mantendo para os aparelhos repressivos a do duplo poder. É evidente que a modificação interna da relação de forças nos aparelhos repressivos põe problemas particulares e, portanto, perigosos mas, o caso de Portugal mostrou-o perfeitamente, esses

mesmos aparelhos são atravessados pelas lutas das massas populares.

Mais: a alternativa real acerca da via democrática para o socialismo é realmente a duma luta das massas populares visando a modificação da relação de forças no seio do Estado, frente a uma estratégia frontal do tipo duplo poder. Esta alternativa não é, como muitas vezes se considera, a de uma «luta interna» nos aparelhos de Estado, isto é, fisicamente investida e inserida no seu espaço material, frente a uma luta a distância, fisicamente exterior a esses aparelhos. Em primeiro lugar porque uma luta a distância dos aparelhos de Estado tem sempre efeitos no seios deles: está sempre presente neles, mesmo que seja apenas de maneira refractada e por interpostas pessoas. Em seguida, e sobretudo, porque uma luta a distância dos aparelhos de Estado, aquém ou além dos limites do espaço físico desenhado pelos lugares institucionais, mantém-se sempre, e em todos os casos, necessária, porque reflecte a autonomia da luta e das organizações de massas populares. Não se trata de inserir-se nas instituições estatais (parlamento, Conselho Económico e Social, instâncias de «concertação», etc.) para simplesmente utilizar os seus motores próprios para bons fins. Mais ainda: as lutas populares devem manifestar-se sempre também pelo desenvolvimento de movimentos e no enxameamento de dispositivos de democracia directa na base e de focos autogestionários.

O que está ligado à questão das transformações do Estado, mas também, é

preciso não esquecer, à questão fundamental do poder de Estado e, mais geralmente, do poder. A questão: **quem** está no poder, e **para quê**, não pode ficar alheia a essas lutas autogestionárias ou de democracia directa. Ora, essas lutas e movimentos não podem, para contribuírem para modificar as relações de poder, tender para uma centralização num segundo poder, lugar suposto absolutamente exterior ao Estado, mas para a modificação das relações de forças no próprio terreno do Estado. Estas lutas e movimentos, porque são políticos, mesmo quando se colocam fora do espaço físico do Estado, não estão fora do Estado: estão, de todas as maneiras, situados sempre no seu campo estratégico. É essa portanto a alternativa real, e não a simples alternativa duma «luta interna» frente a uma «luta externa». Numa via democrática para o socialismo, estas duas formas de luta devem ser combinadas. «Integrar-se» ou não nos aparelhos de Estado, fazer ou não o jogo do poder, não se reduz à escolha entre uma luta externa e uma luta interna. Esta integração não é, aliás, a consequência necessária duma estratégia visando modificações no terreno do Estado, como se uma luta política pudesse alguma vez situar-se num exterior absoluto em relação ao Estado.

Esta estratégia de tomada do poder remete directamente para a questão das transformações do Estado numa via democrática para o socialismo. Só uma articulação entre dois movimentos, o da transformação da democracia representativa e o do desenvolvimento das formas de demo-



cracia na base ou movimento autogestionário, pode evitar o estatismo autoritário. Mas essa articulação põe novos problemas.

Na estratégia do duplo poder, da substituição pura e simples do aparelho de Estado pelo aparelho conselhistas, a questão da tomada de poder de Estado é considerada como uma **condição prévia** à sua destruição-substituição. No fundo, não se trata duma transformação do aparelho de Estado: toma-se primeiro o poder de Estado e, feito isto, põe-se um outro no lugar.

Dê futuro não pode ser assim: se tomar o poder de Estado significa modificar a relação de forças no próprio seio do Estado, se isso remete para um processo longo, igualmente implica que a tomada do poder de Estado abranja uma transformação concomitante dos seus aparelhos. Tão verdade continua a ser que o Estado detém uma materialidade própria: não só uma modificação da relação de forças no seio do Estado não basta para transformar essa materialidade, como essa relação só pode cristalizar-se no seio do Estado na medida duma transformação dos seus aparelhos. Abandonar uma estratégia de duplo poder não significa atirar pela borda fora a questão da materialidade própria do Estado como aparelho especial, mas sim pôr a questão de maneira diferente.

Empreguei, a propósito, neste texto, o termo **transformação radical** do aparelho de Estado numa transição para o socialismo democrático. Este termo é apenas indicativo, mas parece-me designar bem uma direcção geral balizada, se assim posso dizer, por dois sentidos proibidos.

O primeiro: transformação radical do aparelho de Estado numa via democrática para o socialismo significa que não se pode tratar doravante do que foi tradicionalmente designado como **fractura** ou **destruição** desse aparelho. Este termo fractura, que foi também um termo indicativo em Marx, nem por isso deixou de designar historicamente qualquer coisa de muito preciso: precisamente a erradicação de toda a forma de democracia representativa e das liberdades ditas formais, em benefício exclusivo da democracia directa na base e das liberdades ditas reais. É preciso decidirmo-nos: se a via democrática para o socialismo e o socialismo democrático significam também pluralismo político (de partidos) e ideológico, reconhecimento do papel do sufrágio universal, extensão e aprofundamento de todas as liberdades políticas, mesmo para os adversários, etc., não se pode já empregar o termo fractura ou destruição do aparelho de Estado, com risco de jogar com as palavras. Trata-se realmente, através de todas as suas transformações, duma certa permanência e continuidade das instituições da democracia representativa: continuidade não no sentido suma sobrevivência deplorável, que se suporta enquanto não se pode fazer

doutra maneira, mas duma condição necessária do socialismo democrático.

O segundo sentido interdito: o termo transformação radical designa ao mesmo tempo a direcção e os meios das modificações do aparelho de Estado. Não se pode tratar nem de readaptações secundárias (segundo um neo-liberalismo do **Estado de direito** restaurado), nem de modificações vindas principalmente de cima segundo um social-democratismo tradicional ou um estalinismo liberalizado): não se pode tratar duma transformação estatista do aparelho de Estado. **Uma transformação do aparelho de Estado que vá no sentido da extinção do Estado** só pode apoiar-se numa maior intervenção das massas populares no Estado, por meio, claro está, das suas representações sindicais e políticas, mas também pelo desenvolvimento das suas iniciativas próprias no seio mesmo do Estado. Movimento também feito por etapas, mas que não pode limitar-se a uma simples democratização do Estado. Seja como for, é esse o sentido que deve ser seguido pelas transformações necessárias do Estado, quer se trate do parlamento, das liberdades, do papel dos partidos, da democratização dos próprios aparelhos sindicais e políticos da esquerda ou da descentralização.

Deve isto ser acompanhado pelo desenvolvimento de novas formas de democracia directa na base e pelo enxameamento de redes e dos focos autogestionários. Sôzinhos, uma transformação do aparelho de Estado e um desenvolvimento da democracia representativa não poderiam escapar ao estatismo. Mas há também o outro lado do caso: o deslocamento unilateral e unívoco do centro de gravidade para o movimento autogestionário também não pode evitar, mais cedo ou mais tarde, o estatismo tecnoburocrático e a confiscação autoritária do poder pelos peritos. E isto sob duas formas: primeiro, a da sua centralização em segundo poder e da sua substituição pura e simples aos mecanismos da democracia representativa. Mas também sob uma outra forma preconizada actualmente com bastante frequência: o único meio de evitar o estatismo seria situar-se fora do Estado, desprezar a sua transformação própria, deixar no essencial o Estado (esse mal radical e eterno) tal como é, e, sem ir até ao duplo poder, passar o Estado simplesmente do exterior por «contra-poderes» autogestionários na base, em resumo, pôr o Estado de quarentena e travar a propagação da doença isolando o seu foco.

Formula-se isto actualmente de múltiplas maneiras: em primeiro lugar, na linguagem neotecnocrática, a de um Estado mantido em virtude da complexidade das tarefas duma sociedade «pós-industrial», gerida por peritos de esquerda e controlado simplesmente pelos dispositivos autogestionários. Todo o tecnocrata de esquerda seria, no limite, flanqueado por

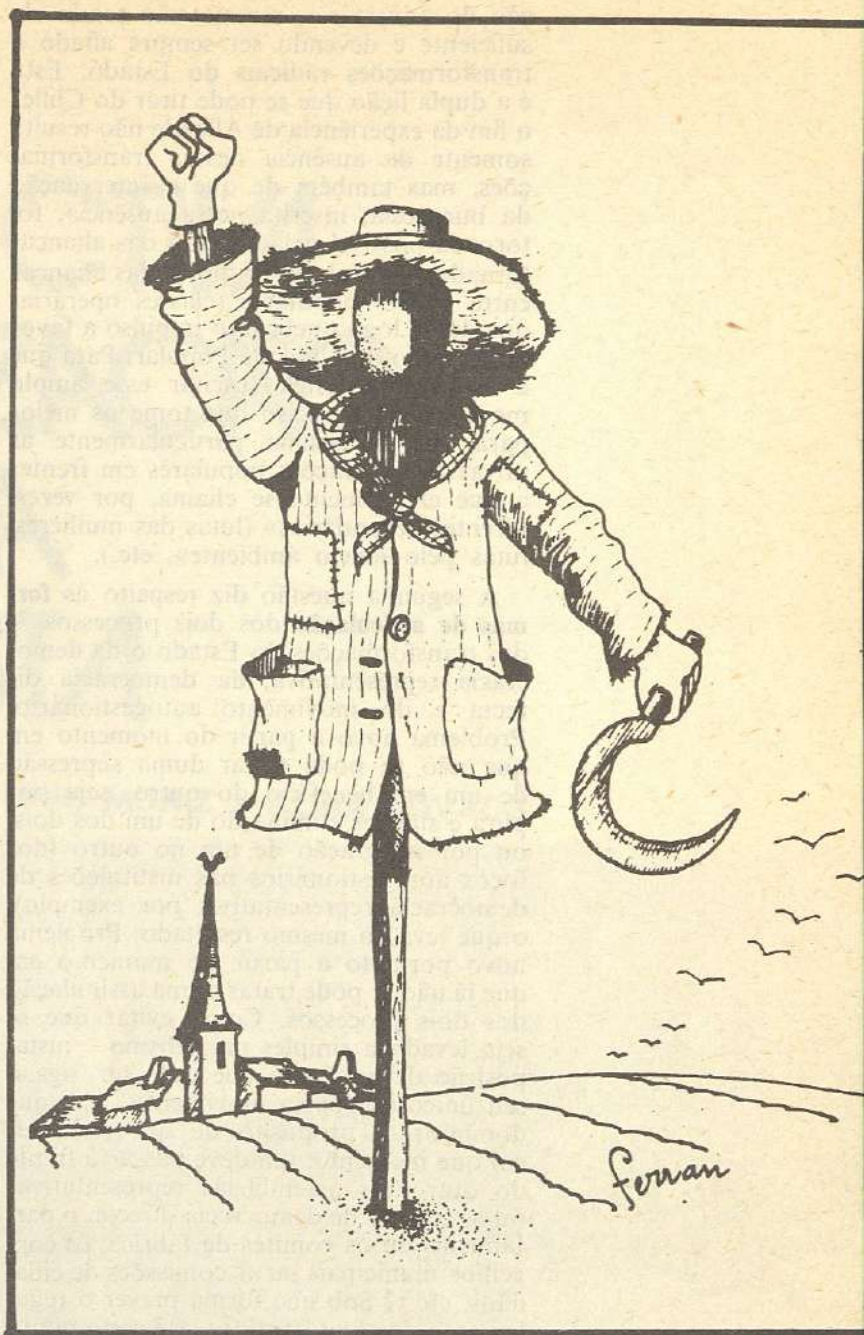
TRANSFORMAÇÃO RADICAL DO ESTADO

um comissário da democracia directa, o que não parece assustar muito os diversos especialistas (veja-se a sua súbita paixão pela autogestão) porque sabem muito o que hão-de fazer nesse caso: as massas propõem, o Estado dispõe... Formula-se igualmente na linguagem neolibertária: a de um poder disperso, reduzido a migalhas e pulverizado numa pluralidade infinita de micropoderes exteriores ao Estado e que seriam os únicos a merecer que deles nos ocupemos, se quisermos escapar ao estatismo (guerrilha frente ao Estado). Nos dois casos, o resultado é o mesmo: deixa-se no seu lugar o Estado-Leviatã, desprezam-se as transformações necessárias do Estado sem as quais o movimento de democracia directa fica condenado à derrota. Mais ainda: chega-se a excluir a intervenção do movimento autogestionário nas próprias transformações do Estado e a acantonar os dois movimentos num simples paralelismo. Como, por exemplo, estabelecer uma relação orgânica entre as comissões de cidadãos e assembleias eleitas por sufrágio universal, elas próprias transformadas em função dessa relação?

Estamos então a ver : não se trata, em verdade, de fazer a «síntese» entre as duas tradições do movimento popular, a estatista e a auto-gestionária, que se colariam uma à outra. Trata-se de nos situarmos numa **perspectiva global de extinção do Estado**, perspectiva que comporta dois processos articulados: a transformação do Estado e o desenvolvimento da democracia directa na base. Foi a desarticulação destes dois movimentos que deu lugar a uma cisão sob a forma das duas tradições, cisão cujos resultados se conhecem.

Esta via, a única que pode levar ao socialismo democrático, tem também o seu reverso: dois perigos a espreitam.

Em primeiro lugar, um velho perigo, bem conhecido, mas que se apresenta aqui de maneira acentuada: a **reacção do adversário**, para o caso a burguesia. A atitude clássica da estratégia de duplo poder, frente a este perigo, foi precisamente a destruição do aparelho de Estado. Atitude que, no caso que nos diz respeito também, continua, num sentido, a ser válida: não é possível contentar-se com modificações secundárias do aparelho de Estado; é preciso proceder a rupturas profundas. Mas essa atitude continua a ser válida somente num sentido: na medida em que já não se fala numa destruição do aparelho de Estado e na sua substituição pelo segundo poder, mas na sua transformação num longo processo, isto, que mais, não fosse o desenvolvimento e a extensão das liberdades e da democracia representativa, oferece maiores possibilidades ao adversário, quer para boicotar uma experiência de socialismo democrático, quer para intervir brutalmente a fim de lhe pôr termo. A via democrática para o socialismo não será certamente uma simples passagem pacífica.



Este perigo só pode ser enfrentado com apoio activo numa amplo movimento popular. Digamos as coisas claramente: de todas a maneira, e ao contrário da estratégia «vanguardista» do duplo poder, a realização desta via e dos objectivos próprios que ela comporta, a articulação dos dois movimentos que visa evitar o estatismo e o impasse social-democrata, supõem o suporte decisivo e contínuo dum movimento de massa fundado sobre amplas alianças populares. Se esse movimento desenvolvido e activo (a revolução activa, dizia Gramsci, opondo-se à revolução passiva) não existir, se a esquerda não conseguir suscitá-lo, nada poderá impedir a social-democratização dessa experiência: os diversos programas, por mais radicais que sejam, não alteram grande coisa ao caso. Esse amplo movimento popular constitui um garante frente à reac-

ção do adversário, mesmo não sendo ele suficiente e devendo ser sempre aliado a transformações radicais do Estado. Esta é a dupla lição que se pode tirar do Chile: o fim da experiência de Allende não resulta somente da ausência dessas transformações, mas também de que a intervenção da burguesia, inscrita nessa ausência, foi tornada possível pela ruptura das alianças tornada possível pela ruptura das alianças entre classes populares (classes operária-que desde logo quebrou o impulso a favor do governo da Unidade Popular. Para que a esquerda consiga suscitar esse amplo movimento, é preciso que tome os meios para isso e assuma particularmente as novas reivindicações populares em frentes a que erradamente se chama, por vezes, «frentes secundárias» (lutas das mulheres, lutas pelo «meio ambiente», etc.).

A segunda questão diz respeito às **formas de articulação** dos dois processos, o das transformações do Estado e da democracia representativa, da democracia directa e do movimento autogestionário. Problema novo a partir do momento em que não se pode tratar duma supressão de um em benefício do outro, seja por pura e simples eliminação de um dos dois, ou por integração de um no outro (dos focos autogestionários nas instituições de democracia representativa, por exemplo), o que leva ao mesmo resultado. Problema novo portanto a partir do momento em que já não se pode tratar duma assimilação dos dois processos. Como evitar que se seja levado a simples paralelismo ou justaposição de ambos, a que cada um siga o seu único e próprio movimento? Em que domínios, a propósito de que decisões, em que momento, um deve passar à frente do outro (as assembleias representativas ou os centros de democracia directa, o parlamento ou os comités de fábrica, os conselhos municipais ou as comissões de cidadãos, etc.)? Sob que forma prever o regulamento dos seus conflitos, até certo ponto inevitáveis, sem caminhar, lentamente mas seguramente, para uma situação, efectiva ou larvar, precisamente de **duplo poder**? Situação de duplo poder que diria respeito, desta vez, a dois poderes de esquerda (governo de esquerda e poderes populares organizados em segundo poder). Sabemo-lo também agora, e essa é uma das lições que se podem desta vez, tirar do caso de Portugal; uma situação de duplo poder, mesmo entre dois poderes de esquerda, em nada se parece com um jogo de poderes e de contra-poderes que mutuamente se equilibrariam para bem do socialismo e da democracia. Essa situação conduz rapidamente a uma oposição aberta entre ambos, com os riscos de eliminação de um em benefício do outro. Num dos casos é a social-democratização (o caso de Portugal), no outro (eliminação da democracia representativa) não é a extinção do Estado e o triunfo da democracia directa, mas, por mais ou menos tempo, uma ditadura

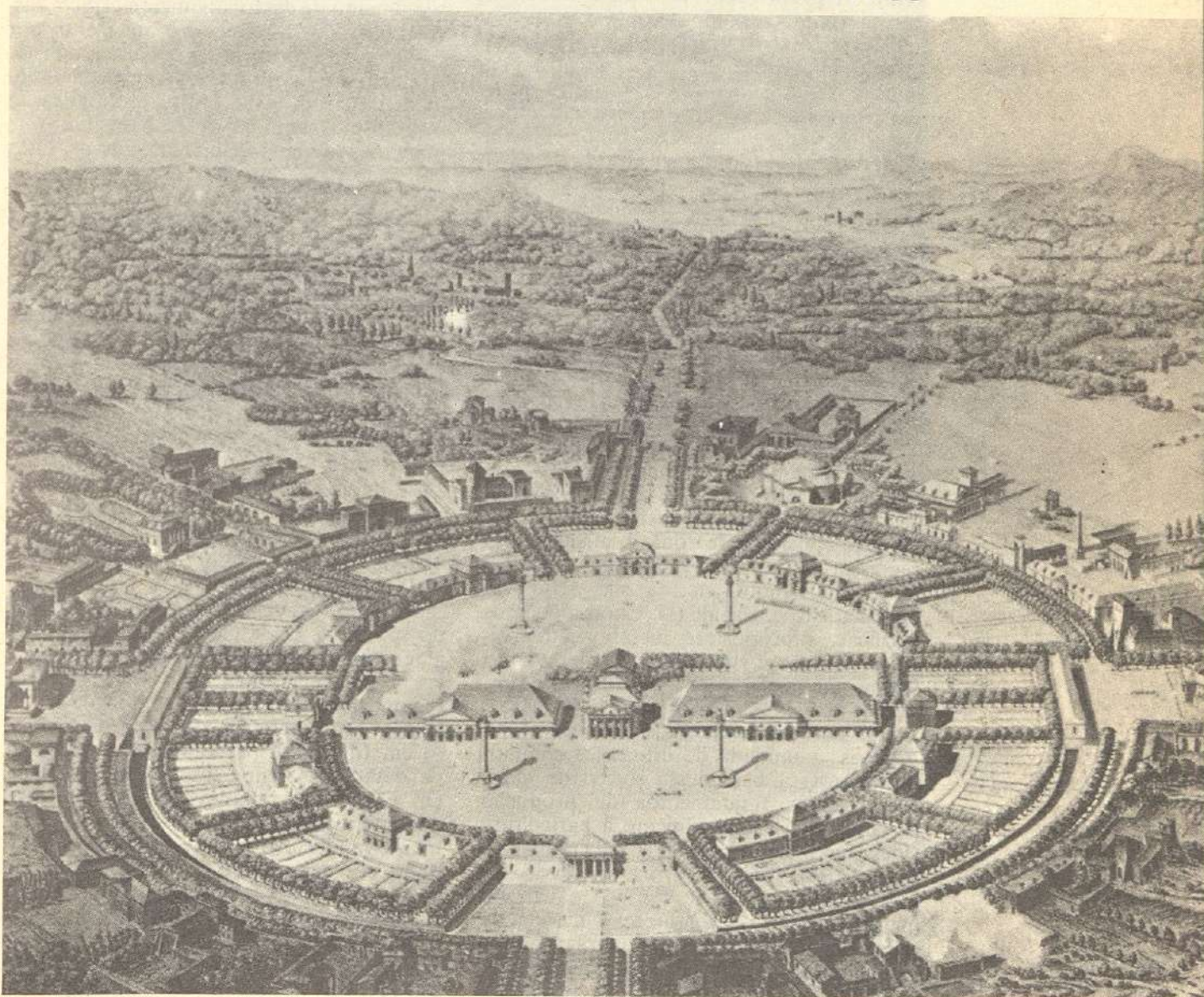
autoritária de novo tipo. Nos dois casos, será sempre o Estado, no fim de contas, que acabará por ganhar. Mas, claro está, há muitas oportunidades de que mesmo antes de uma situação, efectiva ou larvar, aí chegar outra coisa se passe, que Portugal evitou à justa: a reacção fascizante e brutal da burguesia, porque, disso podemos ter a certeza, ela continua a ser parte cobrante do caso. Uma oposição aberta entre estes dois poderes, após uma primeira fase de real paralisia do Estado, corre o risco de ser resolvida por um terceiro ladrão, a burguesia, segundo cenários que não é difícil imaginar. Disse terceiro ladrão, mas, tê-lo-ão adivinhado, em todos estes casos (intervenção fascizante, social-democratização ou ditadura autoritária dos peritos sobre os restos da democracia directa), esse ladrão é, com o tempo, sempre o mesmo: sob uma forma ou outra, a burguesia.

Solução e resposta para tudo isto? As intervenções que expus, os numerosos trabalhos, investigações e discussões que estão em curso um pouco por toda a parte na Europa, as experiências parciais que actualmente se fazem (regionais, municipais, autogestionárias) não são uma solução -receita, porque a resposta a estas questões não existe ainda. Também não existe como modelo teoricamente garantido em textos sagrados de quaisquer clássicos. E a história não nos deu até agora experiência bem conseguida de via democrática para o socialismo: deu-nos, em compensação, exemplos negativos a evitar e erros a meditar, o que não é para desprezar. É certo que sempre se pode arguir, em nome do realismo, claro está (o da ditadura do proletariado ou o dos outros, dos neo-liberais bem pensantes), que se esse socialismo democrático não existiu ainda em parte alguma, é porque é impossível. Talvez: não temos já a fé milenarista fundada sobre quaisquer leis de bronze duma revolução democrática e socialista inevitável, nem o apoio duma pátria do socialismo democrático. Mas uma coisa é certa: o socialismo será democrático, ou não será socialismo. Mais ainda, ser optimista quanto à via democrática para o socialismo não pode levar-nos a considerá-la como um caminho aberto, fácil e sem riscos. Riscos, há-os, mas de alguma maneira deslocados: no limite, os riscos são os de nos encaminharmos para os campos e as chacinhas, sendo para eles as vítimas designadas. Ao que responderei que, risco por risco, vale mais esse, de toda a maneira, de que chacinar os outros, para acabar, ainda por cima, nós próprios, sob a lâmina dum Comité de Salvação Pública ou de qualquer Ditadura do proletariado. Riscos do socialismo democrático que sem dúvida só podem evitar-se duma única maneira: ficar quieto e marchar a direito sob os auspícios e a férula da democracia liberal avançada. Mas isso é uma outra história... ■

O SOCIALISMO SERÁ DEMOCRÁTICO OU NÃO SERÁ SOCIALISMO

SOBRE A PERSPECTIVA DE REALIZAÇÃO DA UTOPIA SOCIALISTA

ANTÓNIO MONIZ e ILONA KOVACS



○ movimento socialista, poderemos afirmar que surge quando se acentua a desigualdade social no seio das relações humanas. A ideia do socialismo, pelo menos ao nível teórico, nasce ainda antes do desenvolvimento das concepções socialistas comunitárias, apelidadas de «utopistas», do séc. XVIII e XIX. Pelo contrário, ao nível das acções práticas na procura da realização de alternativas com base em valores que poderemos considerar socialistas, são muito anteriores: remontam essencialmente aos movimentos de cariz igualitário ou libertador, como por exemplo, desde a revolta de Spartacus no Império Romano, até aos movimentos de camponeses e a movimentos radicais durante a Revolução Inglesa e Francesa.

Assim, ao nível de teoria, já Thomas More (1478-1535), através do seu livro «Utopia», ou Tommaso Campanella (1568-1639), no livro «A Cidade do Sol» escrito em 1623, apresentam-nos uma alternativa para uma sociedade mais justa, a partir da sua crítica ao processo de acumulação primitiva e da realidade social existente. A propriedade privada é essencialmente apontada como a fonte de todos os males sociais, desenvolvendo então uma crítica implacável à moral ascética da época. Na origem do sistema de propriedade privada, estavam o egoísmo, a hipocrisia, o roubo, a avareza. Viam então a sociedade ideal (vista quer através da «Ilha da utopia», quer da «Cidade do Sol») como um conjunto de comunidades onde os meios de produção eram propriedade colectiva, onde não haveria uma economia doméstica privada, nem organização familiar tradicional, e onde toda a gente (homens e mulheres) seria igual tanto quanto a direitos e obrigações (por exemplo, quanto ao trabalho), como quanto à participação na produção e no usufruto da repartição dos bens. Do mesmo modo, e em relação à propriedade privada, Marx diria o seguinte: «A abolição positiva da **propriedade privada**, tal como a apropriação da vida **humana**, constitui portanto a abolição positiva de toda a alienação, o regresso do homem, da religião, da família, do Estado, etc., à sua existência **humana**, isto é, **social**» (1). Como podemos verificar, a proposição da abolição positiva da propriedade privada (enquanto forma fenomenal da auto-alienação humana) é algo de anterior ao próprio Marx. Ainda para os primeiros socialistas comunitários, a unidade de diferentes comunidades seria a base dessa sociedade «utópica», cujos fundamentos de produção seriam ainda essencialmente a agricultura (ideia fundamentalmente referida por Charles Fourier). De igual forma, toda a economia seria em função do uso e não do mercado, onde a organização directa da produção deveria ser feita pelas próprias comunidades locais, e por conseguinte, devido à participação total da produção

(salvo evidentemente as crianças e os velhos), o tempo de trabalho diário poderia ser apenas de quatro horas, ou pouco mais.

Mas é a partir do séc. XVIII que o chamado socialismo «utópico» se desenvolve, e essencialmente primeiro em França (num período ainda não áureo da Revolução Industrial). Os seus teóricos mais importantes são Morelly, Mably e Babeuf, todos eles considerando também a propriedade privada como a fonte dos males de toda a sociedade. Segundo Engels, «a reivindicação da igualdade não se limitava apenas aos direitos políticos, mas tornava-se também extensiva à situação social dos indivíduos; já não se pretendia somente abolir os privilégios de classe mas destruir as próprias diferenças de classe» (2). Assim, para Babeuf, todos os homens têm igual direito à satisfação das suas necessidades e ao usufruto de todos os bens da natureza, devendo a sociedade consolidar esta igualdade. Toda a crítica deste modo, passava a ser posta no plano social, no terreno concreto da luta de massas, enquanto que More ou Campanella, a viam num plano idealizado. Neste seguimento de desenvolvimento crítico, Sismondi (1773-1824), é o primeiro a pôr em causa o próprio sistema capitalista. A partir desta altura, os socialistas utópicos tomaram a sua crítica económica ao capitalismo, embora a tenham feito de maneira diferente. Condenavam as lutas violentas para derrubar o sistema, como não conduzindo a uma sociedade justa e igualitária. Sem dúvida que poderemos notar a influência dos iluministas franceses, através da crença no poder da Razão. Os socialistas comunitários no séc. XIX acreditavam que através do esclarecimento, da propaganda, da divulgação das ideias, se poderiam atingir os objectivos por eles prognosticados, no entanto, sabiam igualmente que não era possível construir o mundo apenas com palavras, empreendendo deste modo uma actividade prática. Fizeram-na através da construção de comunidades cooperativas (Owen) ou falanstérios (Fourier), querendo a partir daí demonstrarem a possibilidade da realização da nova sociedade.

«Se em Inglaterra, na primeira metade do séc. XIX, era a ciência económica que se encontrava mais avançada, em França era a ciência política; se a Inglaterra era regida pelo espírito do compromisso, a França era-o pelo espírito do radicalismo; se em Inglaterra predominava o trabalho de detalhe da lenta construção orgânica, em França predominava aquele que precisava do ardor revolucionário. O pensamento audacioso e radical para o qual nada era sagrado, que prosseguia todas as ideias até ao fim sem respeito e sem inquietações pelas consequências, precedeu a acção audaciosa e radical» (3). É certamente num tal ambiente de um tal fervor, que Kautsky nos permite colocar o apareci-



mento dos grandes socialistas «utópicos», como Fourier (1772-1837) ou Saint-Simon (1760-1825). Poderemos essencialmente encontrar nestes uma grande influência sobre o pensamento de Marx e de Engels. Apesar de que «à falta de maturidade da produção capitalista e do proletariado como classe, correspondia a valta de maturidade das «teorias», pois que para um Saint-Simon, Fourier ou Owen «a sociedade só apresentava anomalias, que a razão pensante era chamada a remediar» (4), não há dúvida, apesar das duras críticas que por vezes Marx e Engels lhes demoviam, que em bastantes questões estes foram influenciados. E estamos inteiramente de acordo que é sem dúvida «a abertura de espírito, o grande poder imaginativo, certo pragmatismo e a flexibilidade teórica dos 'utopistas' que representam a maior perda para

o socialismo 'cientificado' por Marx e Engels» (5). No entanto, esse socialismo tão criticado, como seja a sociedade harmoniosa e a modificação radical das relações humanas (essencialmente nas que concernam à bipolaridade homem-mulher, e à família) de Fourier ou a criação de comunidades cooperativas de Owen, ainda hoje encontram eco.

A ideia da associação livre de produtores vem de Saint-Simon, que considerava igualmente «que o **trabalho industrial** constitui enquanto tal a essência do trabalho e, por consequência, anseia pelo domínio **exclusivo** dos industriais e pela melhoria da condição dos trabalhadores» (6), sendo esses **industrieux** todos os não ociosos. Assim, verificaram ambos os movimento no sentido da unificação do mundo pela industrialização, que para Marx seria a

expansão das relações de produção capitalistas ao nível internacional, e que culminaria numa primeira fase com a coesão social da espécie humana, ou seja a sociedade socialista. Fourier, por outro lado, revolta-se contra o próprio desenvolvimento industrial considerando o trabalho agrícola como o tipo de trabalho que melhor corresponde à natureza humana. Baseava ele esta preferência do seguinte modo: «associar em gestão agrícola e doméstica não só as capacidades pecuniárias e industriais de uma massa de famílias desiguais na sua sorte, mas também de associar as paixões, caracteres, gostos, instintos; de os desenvolver em cada indivíduo sem ferir a massa» (7). Considerava que o progresso da indústria não passava de um «engodo para a multidão», pois que «esta indústria civilizada» se tornava «fatal para os que a exercem e proveitosa apenas para os ociosos e alguns chefes!» (8).

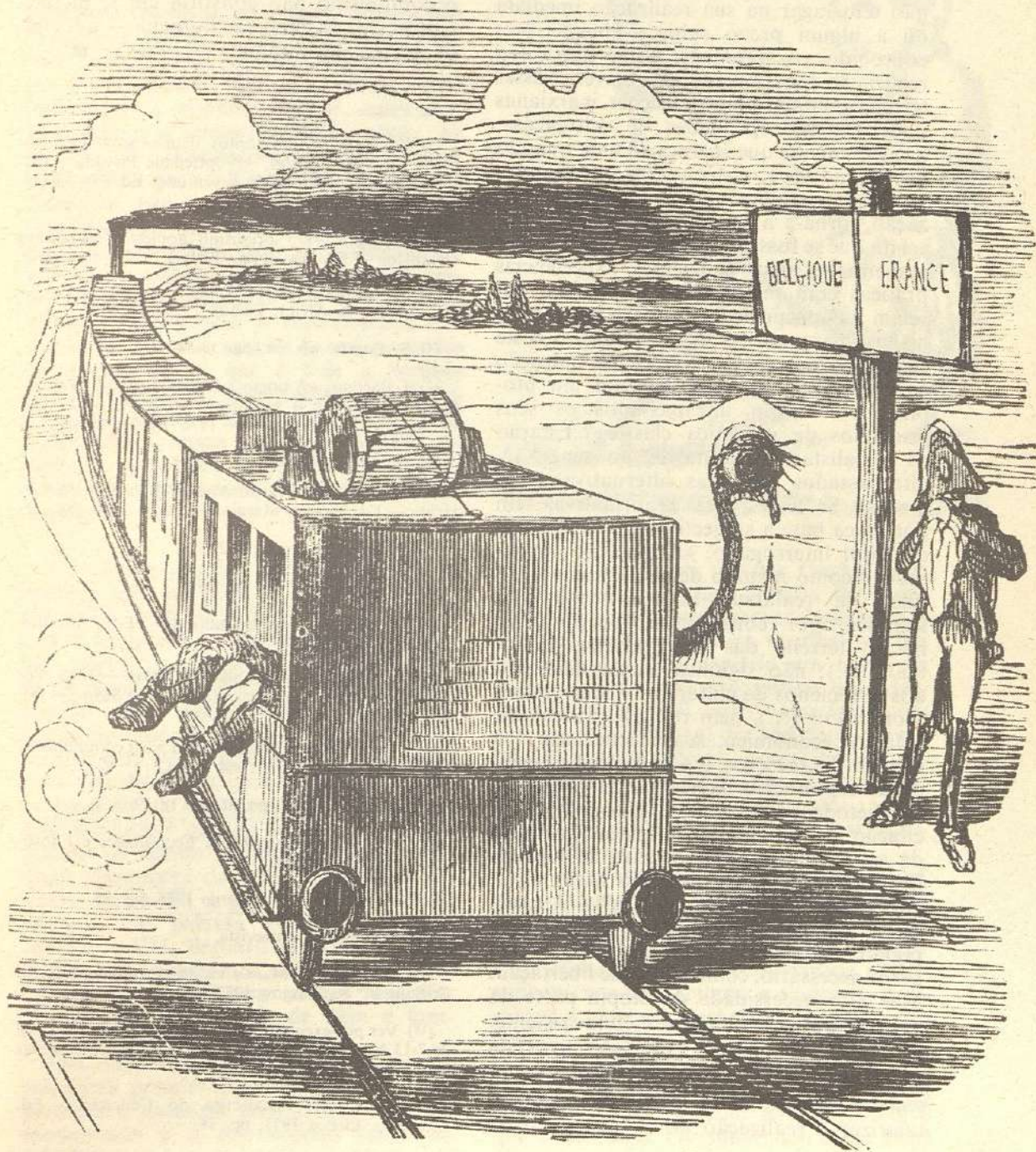
Por outro lado, Robert Owen (1771-1858) considerando o carácter do Homem como sendo «por um lado, produto da sua organização nativa e, por outro, fruto das circunstâncias que o rodeiam durante a sua vida, sobretudo durante o período do seu desenvolvimento» (9), propõe para a organização comunista da sociedade, a criação de cooperativas de consumo e de produção e de mercados operários que funcionariam como formas de troca directa dos produtos de trabalho. Tanto Owen como Fourier consideravam a forma de casamento e a situação da mulher como uma das condições *sine qua non* para se atingir a sociedade ideal. Mas neste ponto, enquanto por exemplo, Fourier e outros socialistas comunitários levantam questões concretas relacionadas com a sociedade ideal, já tanto Marx e Engels o faziam embora de uma forma abstracta, e no caso da mulher, de uma forma bastante produtivista. É o próprio Engels quem afirma que Fourier «é o primeiro a declarar que, numa qualquer sociedade, o grau de emancipação feminina é a medida natural da emancipação geral» (10). No entanto, o mesmo Engels chega a afirmar (11) que a libertação da mulher só se tornará possível quando esta participar na produção e a economia doméstica não precisar dela, ou seja, que esta tarefa seria cumprida com o desenvolvimento da grande indústria que exige a aplicação do trabalho feminino e que tendendo para a dissolução da economia doméstica tornando-se numa economia social, poderia fazer com que esse trabalho doméstico «que agora é feito individualmente se transforme num ramo de produção social». Ora esta posição relativa à situação da mulher não põe em causa, antes pelo contrário, coincide com a concepção burguesa, na qual a «mulher não é outra coisa senão um instrumento de produção» (12). De qualquer forma, poderemos observar relativamente à prática dos países de Leste e dos países ocidentais industrializados quanto ao tra-

balho feminino (indústria têxtil, relojoeira, lavandarias públicas, etc., etc.), onde a ideia de Engels foi aplicada, tal não modificou a situação da mulher. Deste modo, a participação desta na produção social não resolve a questão das relações homem-mulher, embora em certa medida isso seja importante quanto à sua situação no seio dessas relações ainda que sempre num sentido restrito (independência económica, relações extra-familiares, etc.). Mas a instituição da família mantém-se. A mulher é assim obrigada a manter a economia doméstica, acumulando-a no seu quotidiano com a participação no trabalho industrial. Ao nível da organização familiar, Fourier propunha a organização comunitária, mas pensava não só em termos produtivistas mas no desenvolvimento multidimensional dos seres humanos associados, não só também em termos das relações comunitárias entre eles como na aplicação de todos a cada tipo de trabalho diferente sem haver uma especialização determinada, mas antes onde as pessoas poderiam (e deveriam) dedicar-se não só ao trabalho doméstico, agrícola, manufactureiro, comercial ou de ensino, mas igualmente dedicarem-se ao estudo e emprego das ciências e das belas-arts (13). Marx considerava também que «na relação com a mulher, (...) exprime-se a infinita degradação em que o homem existe para si mesmo, uma vez que o segredo desta relação tem a expressão **inequívoca**, **incontestável**, **revelada** e descoberta na relação do **homem à mulher** e na maneira como se concebe a relação genérica **directa** e **natural**» (14). Na generalidade a questão da divisão do trabalho apesar de ser aplicada nunca é resolvida, ou nunca são apresentadas alternativas concretas, nem pelos «utópicos» nem pelos «científicos». Com o desenvolvimento da tecnologia produtiva e da organização do trabalho a resolução destes problemas não se põem igualmente ao nível da escolha entre a indústria ou a agricultura, tanto mais que a divisão cidade-campo (esta no âmbito da divisão social do trabalho) toma aspectos cada vez mais agudos, mas antes encontrar os pontos de necessária conjugação entre estes desenvolvimentos diferenciados, negando-os simultaneamente na sua especificidade. Há acima de tudo que encontrar os meios possíveis e necessários para a efectiva realização da identificação do indivíduo com o trabalho que realiza no sentido do desenvolvimento das suas capacidades e personalidades, para uma necessária desalienação do processo produtivo com o moderno processo de trabalho industrial mesma na base do actual desenvolvimento tecnológico, verificou-se a aceleração e o aprofundamento considerável do processo de desqualificação e parcelarização do trabalhador industrial, mutilando as suas capacidade, mas pelo contrário, não se pretende a organização quase militarizada da utopia do

séc. XIX. Pensamos antes na tónica apontada por Domenach (15), sobre a necessidade da diferença, na autonomia não funcionalista — ao nível modelar; para isso, é necessário como referia Fernando Pessoa, trabalhar ao menos «para perturbar as almas, por desorientar os espíritos. Cultivemos, em nós próprios, a desintegração, como uma flor de preço», para que o movimento de libertação humana se crie, separando-se «das ideologias, dos dogmas, das grandes mitologias da libertação hoje exaustas e mortas» (16).

Mesmo assim, não observando que o motor da história é a luta de classes (não esquecer que viveram na mudança do séc. XVIII para o séc. XIX), os socialistas «utópicos» confiavam a mudança radical de todas as estruturas e do próprio modo de vida à divulgação das ideias, operando igualmente a sua visão do futuro como

um ideal ético, e de certo modo racionalista. Considerando mesmo que esses ideais tenham influenciado a direcção dos estudos de Marx, Bertell Ollman afirma ainda que «tais análises de Marx ultrapassaram o ponto onde ele poderia projectar as possibilidades reais inerentes à sociedade capitalista, contudo, a estabilidade lógica de tais visões mudaram desde terem sido o princípio independente ou ideal num sistema ético até serem uma parte integral (ainda que esteja por realizar) do mundo real» (17). Sem dúvida que pudemos apontar uma série de críticas aos fundamentos do pensamento «utópico», essencialmente devido a que os elementos das diferentes alternativas, apresentadas, ainda que possíveis de se realizarem mesmo hoje, foram essencialmente, fruto duma vivência numa sociedade ainda no início do seu desenvolvimento capitalista, pelo que, ainda devido



à influência do leninismo, o pensamento socialista da altura apelava então para a razão. Contudo, os socialistas comunitários baseavam-se no desenvolvimento histórico da altura para acusarem o seu absurdo, elaborando a partir daí as suas alternativas. Assim, não poderemos negar a influência que obtiveram (pelo que acima ficou resumidamente demonstrado) em Marx e em Engels, nem deveremos por outro lado afirmar a dicotomia existente entre o socialismo «utópico» e o «científico», principalmente se considerarmos que deveremos retirar o termo «científico» às análises marxianas, já que elas serão antes do mais **métodos** de análise constantemente expostos ao desenvolvimento dialéctico da realidade concreta. A oposição do termo «utópico» às teorias comunitárias de Fourier, Saint-Simon e Owen foi feita por Marx e Engels. Ora esse termo refere-se unicamente às teorias que não têm lugar na sua realização imediata ou a algum prazo subjectivamente preconcebido, na sociedade, e não que a sua realização é puramente impossível. Nesses termos também as proposições marxianas poderiam ser apelidades de «utópicas». Evidentemente que se trata de uma questão propagandística, visto que a autodenominação de científica a uma qualquer teorização, torna-a à partida bem mais receptível do que se fosse «utópica»... De qualquer maneira, existem suficientes experiências práticas com relativo sucesso que se baseiam nas proposições fourierianas e owenianas, para que se torne irrealista, neste caso, a introdução duma pretensa oposição ciência/utopia⁽¹⁸⁾. Será Newton um utópico, por serem ultrapassados os seus princípios de mecânica clássica? Estarão os socialistas comunitários do séc. XIX ultrapassados nas suas alternativas propostas? Se a resposta é afirmativa, tem por única base a subjectividade conceptual do leitor interrogado. «A dialéctica materialista como método de explicitação científica da realidade humano-social não significa, por conseguinte, pesquisa do núcleo terreno das configurações espirituais (...); não significa emparelhamento dos fenómenos de cultura aos equivalentes económicos (...), nem redução da cultura a factor económico. A dialéctica **não é o método da redução; é o método da reprodução espiritual e intelectual da realidade**, é o método do desenvolvimento e da explicitação dos fenómenos culturais partindo da actividade prática objectiva do homem histórico»⁽¹⁹⁾. Mas, tal como Marx diria, não basta explicar o mundo antes é necessário também transformá-lo e para o fazer poderemos recorrer até à própria **utopia** se for necessário, como forma de libertação. Mas esta necessidade de utopia parte da própria **praxis**, vencendo a inércia existente. É o «sonho» como expressão livre de pensamento e imaginação que **passa a ter sentido histórico** com o fim de desobstarizar a realização do «reino da liber-

dade» a partir da transformação das necessidades humanas totais, onde **liberdade e necessidade** se conjugariam fora do seu âmbito de relativo antagonismo. A utopia pode ser deste modo a «negação histórico-social do existente» (Marcuse). É neste âmbito que se torna urgente repensar e formular mais profundamente as alternativas socialistas, senão deste modo, o **status quo** manter-se-á se não recorrermos permanentemente à crítica, à imaginação, à abertura do espírito, e à procura da transformação radical das relações humanas, começando nas relações quotidianas homem-mulher-criança e na instituição familiar. Isso **parte** de cada um de nós individualmente e **passa** pela procura da utopia como contributo às proposições marxianas. O **fim** desse processo não é algo predeterminado («O **comunismo** é a forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato, mas o comunismo não constitui em si mesmo o objectivo da evolução humana — a forma da sociedade humana» — Marx). ■

(1) K. Marx: «Manuscritos Económicos e Filosóficos» — 3.º Manuscrito: «Propriedade Privada e Comunismo» in Escritos da Juventude. Ed. 70. Lisboa 1975, pág. 162.

(2) F. Engels: «Do socialismo utópico ao socialismo científico» — Ed. Estampa. Lisboa 1971, pág. 162.

(3) K. Kautsky: «As três fontes do marxismo» — Ed. Assírio & Alvim. Lisboa 1975, pg. 41.

(4) F. Engels: op. cit. pg. 53-54.

(5) J. Barreto: «A organização do trabalho, o socialismo científico e o socialismo utópico» — Ed. GIS in Análise Social n.º 47 — 1976 (separata) pg. 28.

(6) K. Marx: op. cit. pg. 159.

(7) C. Fourier: «O Novo Mundo Industrial Societário» — Ed. Textos Marginais. Porto 1973, pg. 15.

(8) C. Fourier: po. cit. pg. 23.

(9) F. Engels: op. cit. pg. 59.

(10) F. Engels: «Anti-Duhring» — Ed. Afrodite. Lisboa 1974, pg. 319.

(11) Na carta à Dr.ª Guillaume Shack — 1885. Ver igualmente S. de Beauvoir: «O Segundo Sexo» — Ed. Bertrand 1975, pg. 86.

(12) Marx-Engels: «Manifeste du parti communiste» — Ed. de Minuit. Paris 1964, pg. 42.

(13) Ver C. Fourier: po cit. pg. 18:19.

(14) K. Marx: «Manuscritos Económicos e Filosóficos» po. cit. ph. 160.

(15) In «Abril» n.º 2. Março 1978, pg. 35

(16) Ver mesma entrevista.

(17) B. Ollman: «Marx's vision of communism» in Critique n.º 8. Glasgow 1977, pg. 41.

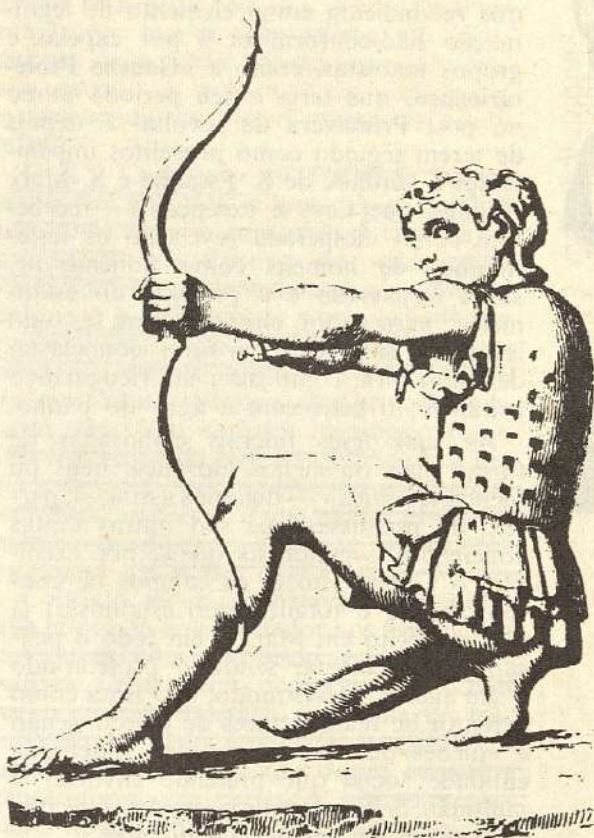
(18) Ver por exemplo «Nouvel Observateur» n.º 678 de 7-13 Novembro de 1977, pg. 75, sobre cooperativas em Itália.

(19) K. Kosik: «Dialéctica do Concreto» — Ed. Dinalivro. Lisboa 1977, pg. 38.

SOBRE OS «NOVOS FILÓSOFOS»

FERNANDO PEREIRA MARQUES

ABRIL publicou, num dos seus números anteriores, uma reflexão crítica sobre o livro A cozinheira e o devorador de homens de André Glucksmann — reflexão assinada pelo nosso colaborador José Manuel Sobral. Tratava-se de uma primeira iniciativa no sentido de considerar a problemática filosófica, histórica e política que os «novos filósofos» vieram pôr em moda. Mas considerá-la, não nos termos cabotinos e mundanos com que certos «ex-maoistas» a vieram divulgar, antes com a atenção e a compreensão de quem, no interior da Esquerda, pretende pensar tudo aquilo que na história e teoria dessa Esquerda, pode contribuir para a melhor concretização dos seus objectivos revolucionários. Portanto, nem o prolongamento histórico e especulativo da onda algo suspeita da «nova filosofia» (de duração aliás bastante curta), nem o recalçamento e a calúnia de quem só através de tais processos consegue calar o que é hoje a verdade incontornável das experiências socialistas. Fernando Pereira Marques vem dar uma contribuição valiosa no enquadramento sociológico e político desse fenómeno superficial, mas não inocente, da «nova filosofia» parisiense.



1 — «Deus morreu, Marx morreu e eu próprio não me sinto lá muito bem» diz penteado, bem nutrido e sorridente — a crer a fotografia —, Bernard Henry-Levy, em entrevista concedida a «O País» de 26 de Agosto de 1977. É evidente que esta citação vale o que vale; contudo, nela se evidencia desde logo o que, em maior ou menor grau, é característico da generalidade dos chamados «novos filósofos»: uma autosuficiência intelectual pedante que os leva a escrever muitos *Je* soberanos, afirmando de forma imperativa e profética, quais Zaratustra da intelectualidade parisiense clamando à plebe — de que tanto falam —, a palavra revelada. Deus... Marx... e EU, Bernard Henry Levy cuja indisposição esperamos tenha passado rapidamente, não fiquem os tais filósofos, privados do seu «chefe de fila» e também... editor.

Mas outra citação retirada dessa mesma entrevista permite-nos começar a melhor perceber a natureza política das teses do entrevistado e o seu sucesso junto do establishment francês: «Que o príncipe se

chame Caetano ou Álvaro Cunhal para mim é a mesma coisa, e estou farto das distinções subtis que fizemos durante anos segundo as quais Álvaro Cunhal — é um exemplo que tem paralelo em todos os países — seria mais progressista que Marcelo Caetano...». E, como ele próprio afirma, quem diz Cunhal diz Marchais, ou até Mitterrand, marxismo, socialismo, a esquerda, tudo é barbárie, mesmo que «Barbárie com rosto humano», como no-lo explica no seu último livro com esse título publicado em França.

2 — Convém, no entanto, lembrar que são extremamente fluídas as fronteiras dessa «nova filosofia», assim como os contornos das teses dos que nela se integram. Com efeito, a expressão «nouveaux philosophes» que se instalara e singraria, pelo menos a nível de marketing, foi empregue pelo acima citado B. H. Levy pela primeira vez, ao intitular um dossier especial na «Nouvelles Littéraires» (10 de Junho 1976), dedicado à promoção de diversos autores que constituem, é verdade, um leque assaz dispar.



Porém, e posto que não é nossa intenção proceder aqui a uma análise aprofundada dos mesmos — o que seria aliás inglório —, queremos simplesmente realçar alguns aspectos das teses fundamentais, que vão da metafísica cristã-maoísta de Jambet e Lardreau, que com o seu «L'Ange» entusiasmariam Maurice Clavel, aos trabalhos — muito mais consistentes do ponto de vista teórico — de André Glucksmann, entre outros.

Jambet, Lardreau, Glucksmann e alguns mais, passariam por Maio de 68, que reivindicam como elemento de legitimação não-conformista e por capelas e grupos maoístas, como a «Gauche Proletarienne», que teria o seu período áureo no post Primavera da revolta. E depois de terem seguido como prosélitos impenitentes a verdade de S. Estaline e S. Mao, — julgo que (Levy é excepção) —, receberam como inesperada revelação os testemunhos de homens como Soljénitsyne, sobre o passado e o presente do estalinismo, para agora, com a mesma fé, tudo levarem à sua frente em fúria iconoclasta, deitando fora, como diria um fleugmático britânico, o bebé com a água do banho.

As suas teses fulcrais elaboradas de forma mais ou menos filosófica, mais ou menos «política» — digamos assim —, partem de premissas que são outras tantas conclusões, segundo as quais, por exemplo, o Gulag (isto é, os campos de concentração e o totalitarismo estalinista) já está implícito em Marx e em todo o pensamento socialista, sendo o proletariado o seu agente. Deste modo, não resta como detentor de reais factores de revolta senão a «plebe» ou o «petit peuple», indefinida entidade social que pretende envolver a multidão dos inclassificáveis, dos que não pretendem ser agentes de história.

Outros — caso de Jambet e de Lardreau —, põem o acento sobre uma metafísica do «Maître», onipotente e onnipresente, ou seja, o poder abstraído da sua realidade histórica e sociológica, que envolve, penetra, corroe e domina os mortais, condenando-os à rebelião impossível, à servidão eterna. Tudo isto com dosagens sábias — e por vezes abusivas — de Lacan e de Foucault.

Estes «filósofos» não procuram abrir portas ao marxismo nem contribuir para a racionalização necessária ao esforço de afirmação do homem na sua humanidade, determinado pelas contingências sociais. Antes pelo contrário, vêm simplesmente engrossar a águas estagnantes e estagnadas do pensamento burguês onde navegam o irracionalismo, o niilismo, o desespero.

3 — Não é de estranhar que os media oficiais promovam o produto e os seus autores, abrindo-lhes as portas da rádio e da televisão, dando mesmo a Levy e a Benoist a responsabilidade pelas colóquios filosóficos do «Centro Beaubourg», isto numa França em tempo de importantes

lutas políticas, com o fantasma da União da Esquerda perturbando o sono da burguesia giscardiana e chiraquiana.

Contudo, seria errado não vermos no fenómeno senão os seus aspectos mais superficiais, sem tentar aprofundar o que do mesmo e do seu impacto se pode retirar, no que concerne os problemas do marxismo e os mais gerais da luta pelo socialismo.

Em entrevista concedida ao jornal parisiense «Libération» (30 de Junho de 1977), Henri Lefebvre formulava a interrogação posta por muitos mais: «Talvez o pensamento de direita se possa vir a reconstituir a partir dos 'novos filósofos'. Não sei», ao mesmo tempo que constatava «...está-se a ir para um paroxismo de negatividade», o que não o impede de concluir: «Não partilho a via do pessimismo mais absoluto. O Ocidente nunca se calou completamente e creio haver reservas, não só de indignação moral, como também de pensamento e acções.»

E pode acontecer, na verdade, que estes «filósofos» estejam contribuindo para os fundamentos de uma nova coerência do pensamento de direita e de uma conceptualização renovada, que lhe forneça novo alento para a luta ideológica anti-marxista e anti-socialista.

Isto é tanto mais plausível quanto o impacto da «nova filosofia» — de bases afinal bem frágeis e incoerentes —, reside precisamente no facto de agitar algumas das questões candentes, no que diz respeito à problemática da mudança histórica anticapitalista, à teoria dessa mudança, às experiências históricas havidas. E se impacto há — pelo menos em certos estratos sociais da pequena burguesia e da intelectualidade — é porque, como ainda voltaremos a sublinhar, toda essa problemática tem sido de uma forma ou de outra escamoteada ou iludida com diversos subterfúgios, pela boa ou má consciência do marxismo institucionalizado ou cristalizado.

Deste modo, a reacção face a esta questão não deve ser a do esconjuramento ou a da anatemização tranquilizante, própria à alienação beatífica ou à atitude inquisitorial dos guardiães dos diversos templos do dogma. Deve-se, sim, aceitar o desafio, que esses «filósofos» em parte exprimem, feito pelo mundo de hoje, nos seus diversos componentes e dinâmicas, ao pensamento da revolução e da mudança, ao qual o materialismo histórico na sua dimensão dialéctica, continua a dar os mais determinantes contributos.

4 — Durante muitos anos a globalidade do pensamento marxista seria confundido com a interpretação histórica leninista/bolchevista, por sua vez progressivamente atrofiada no esqueleto doutrinário submetido à lógica de dominação ideológica do Estado soviético. Reproduzida pelas diversas ramificações de partidos sofrendo

a influência da irradiação moscovita, enformaria a teoria e a prática híbridas responsáveis em grande parte pelas derrotas, pelas frustrações, de um movimento operário que na Europa — e não só —, veria a sua combatividade e a sua natureza anti-sistema, ser absorvida pela capacidade integradora das formas democráticas de dominação burguesa, ou esbarrar em políticas pactuantes e conciliadoras determinadas pelos interesses estratégicos da política internacional definida pelo Kremlin.

Aquilo a que se chamaria marxismo-leninismo tornou-se articulado dogmático, servindo de fundamento ideológico submetido às oscilações mais bruscas da linha prosseguida, servindo para escamotear sob uma pseudo-conceptualização marxista o que através de uma análise materialista histórica das situações se poderia de facto concluir. Tornou-se fonte de citações manipuladas a bom proveito pelos teóricos de faxina, reservatório de referências e interpretações vulgarizadas, com que se deformaram gerações de militantes. A actividade teórica desses partidos, assim como do soviético, não passou de uma escolástica — no último caso tornada doutrina de Estado —, assente em esquemas economicistas, mecanicistas e redutores.

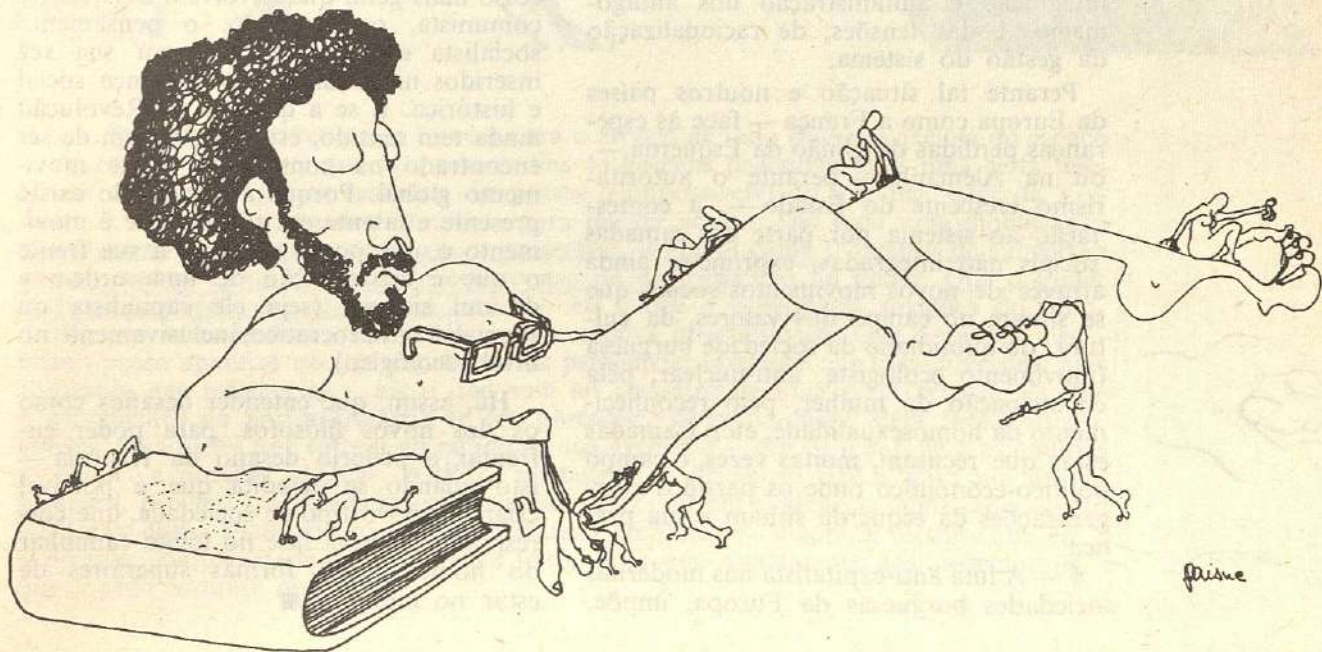
Marx era expurgado de aspectos fundamentais da sua obra e da riqueza dialéctica da sua filosofia política e social. Lenine não escapava à mesma sorte. Outros contributos marxistas fundamentais, como o de Rosa Luxemburgo, estagnariam no index estalinista ou ressuscitariam em colectâneas passadas a crivo. Gramsci seria uma das vozes originais mais resistentes no seu espaço nacional, o que permitira ao P.C.I. e ao movimento operário italiano, manterem uma identidade teórica que ainda hoje determina a sua especificidade.

Também do movimento trotsquista surgiram — sobretudo no post-guerra — contributos para a vivificação do marxismo:

poder-se-á recordar, por exemplo o caso de **Socialisme et Barbarie** — na sua fase inicial. Não me parece, porém, que o trotsquismo de Trotsky, propriamente dito, da IV Internacional ou das diversas subcorrentes que desta saíram, tenha conseguido ultrapassar a cristalização dogmática de uma interpretação do bolchevismo, o mecanicismo historicista de uma leitura do materialismo-histórico não muito distante, nas suas linhas fundamentais e não obstante certas particularidade, dos parâmetros fundamentais do marxismo-leninismo estalinista. Muitos desses diversos sub-grupos que se reivindicam do trotsquismo nem sequer conseguiram ultrapassar, quanto à prática e às concepções organizativas, os piores vícios do estalinismo.

O XX Congresso do P.C.U.S., as insurreições húngara e polaca; o conflito sino-soviético e a conseqüente ruptura; a propagação na Europa do «maoísmo» vulgarizado e ocidentalizado; a revolução cubana e o subsequente surto guerrilheiro na América Latina...; eis alguns dos factores que vieram quebrar o monolitismo do marxismo predominante, gerando rupturas não só de carácter ideológico como também organizativo, levando ainda a um acelerar de transformações no campo sob influência soviética, o que inclui, evidentemente, os diversos partidos comunistas existentes em países capitalistas.

Contudo, vir-se-ia a observar que aquilo que houve de vivo e criador nos fenómenos anteriores, não se transcreveria em alternativas sólidas com repercussão efectiva no movimento operário e nas massas trabalhadoras. Pelo contrário, assistiu-se a uma frustrante estagnação desses impulsos renovadores, em correntes que alimentariam novos dogmatismos, sectarismos e mitologias. Como a do guevarismo e a do maoísmo, nuns casos, caindo-se no esquerdismo voluntarista, ou na intolerância jesuítica, noutros, ou ainda dando origem a sucursais servis dos ditames



táticos e estratégicos da política externa chinesa ou até albanesa.

Evidenciou-se, assim, uma total incapacidade em essas correntes corresponderem à problemática concreta das questões do poder e da luta de classes, nos movimentos reais existentes nas sociedades capitalistas de hoje. Daqui surgindo um fosso sempre maior em relação com as classes trabalhadoras e um divórcio que cresce em relação aos sectores da intelectualidade, da juventude, da pequena-burguesia que em determinada altura lhes chegaram a dar um certo corpo e uma certa prática.

Maio 68 ilustra este facto, assim como também — e a outro nível — o que se passa actualmente em Itália onde partidos e organizações que tiveram importante inserção social e riqueza teórica — PDUP-II Manifesto, Lotta Contínua, Avanguardia Operaia —, se pulverizam e desfazem, ao mesmo tempo que — com o PCI —, são incapazes de corresponder política e organicamente à radicalização dos conflitos e dos antagonismos, aos fenómenos de marginalização e revolta que envolvem particularmente largas camadas da juventude operária e estudantil, e até outros estratos que assim reagem às consequências da crise do capitalismo e da sociedade burguesa. Fenómenos que estão por detrás do surto de violência que tão profundamente atinge a Itália e outros países de Europa, com tendência para um agravamento cada vez maior.

5 — Entretanto a esquerda italiana — globalmente considerada — e a sua principal expressão — o PCI —, a esquerda francesa — a outro nível e depois da traumatizante derrota da União da Esquerda — são vítimas da suas próprias ambiguidades, incoerências, compromissos, e incapacidade de abrir perspectivas reais e alternativas estratégicas que conduzam além do sistema. No caso da Itália, muito especialmente, o PCI tende a ser um partido de ordem e de poder no âmbito do Estado capitalista, prosseguindo uma prática de integração e administração dos antagonismos e das tensões, de racionalização da gestão do sistema.

Perante tal situação e noutros países da Europa como a França — face às esperanças perdidas da União da Esquerda —, ou na Alemanha — perante o autoritarismo crescente do Estado —, a contestação ao sistema por parte das camadas sociais não integradas, exprime-se ainda através de novos movimentos sociais que se situam no campo dos valores, da cultura, do quotidiano da sociedade burguesa (movimento ecologista, anti-nuclear, pela emancipação da mulher, pelo reconhecimento da homossexualidade, etc.) Camadas estas que recusam, muitas vezes, o campo político-económico onde os partidos e organizações da esquerda situam a sua prática.

6 — A luta anti-capitalista nas modernas sociedades burguesas da Europa, impõe,

assim, um ultrapassar mais do que nunca radical das concepções mecanicistas e economicistas da luta de classes, da função dos trabalhadores e das demais classes, fracções e camadas potencialmente anti-capitalistas, da questão do poder, do Estado, e da tomada do mesmo.

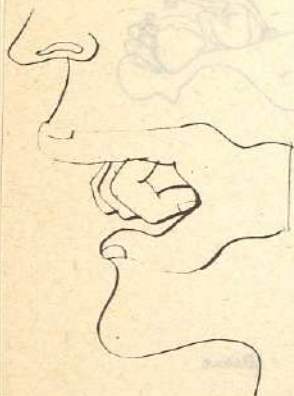
A maior mobilidade e maleabilidade teórica demonstrada, com maior ou menor coerência, pelos partidos ditos «eurocomunistas», é sobretudo fruto das próprias exigências nascidas da sua inserção nos mecanismos políticos da democracia-burguesa, com as suas regras de partilha do poder e de prebendas aos integrantes da imensa engrenagem político-burocrática-económica onde eles estão inseridos, assim como os próprios grupos de pressão laborais (sindicatos, etc.).

Desta maneira, tal mobilidade e maleabilidade, não conseguem muitas vezes romper ainda com a cristalização de estruturas, hierarquias e concepções organizativas — caso do PCF e até certo ponto do PCE —, muito menos significam o reflorescer enriquecedor de um pensamento anti-burguês nascido do marxismo vivo.

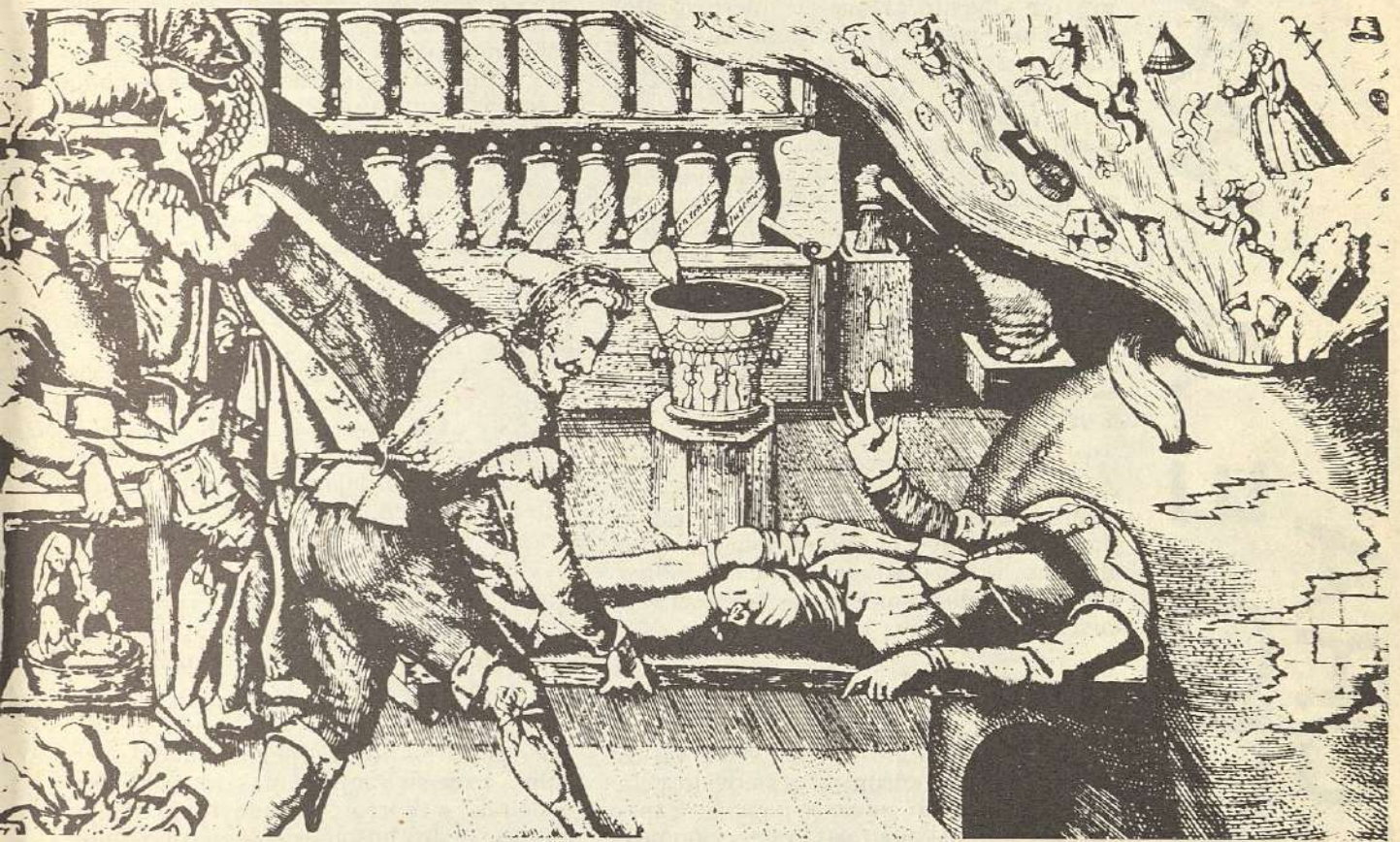
Como já dissémos, a teoria de um PCI reflecte uma certa riqueza, fruto dos contributos originais de Gramsci e Togliati que o salvaram da pantanosidade estalinista. Contudo, no caso espanhol, a crer particularmente nos trabalhos de Santiago Carrilho, é pobre o discurso teórico, incoerente e pouco fundamentado cientificamente, podendo redescobrir-se, com nova patine, velhas concepções e teses caras a Bernstein ou a Kautsky. E se no caso francês se pode encontrar um Althusser, pouco tem a ver o papel deste no pensamento marxista, com o discurso oficial do P.C.F. e com a sua elaboração táctico-estratégica.

Enfim, e voltando ao nosso assunto inicial, — um fenómeno como o dos «novos filósofos», insere-se em todo este processo mais geral que envolve o movimento comunista, o marxismo, o pensamento socialista e revolucionário, por sua vez inseridos na dinâmica de mudança social e histórica. E se a questão da Revolução ainda tem sentido, este sentido tem de ser encontrado na constatação deste movimento global. Porque a Revolução existe presente e latente em tudo o que é movimento e que, por o ser, leva à sua frente o que é cristalização de uma ordem e de um sistema (seja ele capitalista ou «socialista» burocrático, inclusivamente no nível ideológico).

Há, assim, que entender desafios como os dos novos filósofos, para poder enfrentar o próprio desafio da História — isto quando se acredita que é possível criar um novo tipo de sociedade, que corresponda a nova fase no longo caminhar do homem, para formas superiores de estar no mundo. ■



LOUCURA PSIQUIATRIA E ANTIPSIQUIATRIA



Durante muito tempo, a Loucura era o espaço de tudo o que se excluía do espaço da Verdade. É possível que nos nossos dias os homens procurem mais uma certa referência do real («sejamos realistas, desejemos o impossível») do que um valor de Verdade. A loucura foi um dos caminhos para lhe ter acesso. Daí toda uma mobilização das margens (a criança, o selvagem, o proletário, o louco) como fronteiras de subversão de um espaço cultural ordenado e suspenso de um princípio de Poder. Que o Poder exclua e converta o excluído em Louco — eis o que a experiência soviética do tratamento aos «dissidentes» vem ilustrar com excessiva oportunidade. Que o mesmo mecanismo possa aparecer no uso capitalista da psiquiatria, invertido nas suas direcções, mas constante nas referências — eis o que vem ao encontro de uma certa verdade de que o movimento da anti-psiquiatria se fez portador. Contudo, para além destes usos e abusos, há aqueles que sofrem no estado da sua exclusão — dor de que toda a psiquiatria se ocupa, e procura atenuar. ABRIL, ao lançar os primeiros dados para um **dossier** Loucura, procura matizar perspectivas e não embarcar em evidências demasiado simplificadoras duma realidade que é por natureza complexa — digamos mesmo que ela é a própria complexidade de que somos feitos e de que socialmente nos sustentamos, e que a cada instante nos ameaça.

A LOUCURA O SILÊNCIO E A MÁSCARA

Nos começos dos anos sessenta deu-se a confluência de, por um lado, uma série de obras de reflexão e análise da loucura, nomeadamente a «Histoire de la Folie» de M. Foucault e, por outro lado, um vasto e heteróclito movimento que, mais perto da prática, pretendia combater as várias formas de enclausuramento que enxameiam o Ocidente desde os começos da idade moderna. Foi desta conjunção que a anti-psiquiatria se tornou, simultaneamente, bandeira e signo.

Desencadeada por Cooper (a quem se deve, em 1962, a experiência Villa 21) e Laing, a anti-psiquiatria inspirou-se fundamentalmente na fenomenologia, e em particular em Sartre, caracterizando-se por uma radical modificação da atitude do psiquiatra face à chamada doença mental, por um violento ataque ao internamento, por uma tentativa de desmontar essa entidade verdadeiramente psiquiátrica que é «o Louco». Recorrendo a uma rica compreensão fenomenológica do homem, a anti-psiquiatria veio exigir para os «doentes mentais» o direito à diferença, ou seja, no fundo, à existência integral. A experiência inglesa de Kingsley Hall, em 1965, a experiência italiana de Gorizia e tantas outras, provaram, através do seu sucesso que só podia tomar a forma do fracasso, o alcance das ideias anti-psiquiátricas, assim como os muitos problemas — teóricos e práticos — em que ela se debatia e debate.

D. Cooper tem precisamente procurado continuar, obstinado e lúcido, as vias que a anti-psiquiatria, com os seus sucessos/fracassos, abriu, o que, conjugado com algumas arriscadas experiências individuais, o conduziram a novas perspectivas, talvez mais globais, sobre a loucura.

Em 1974 reuniram-se em Lisboa vários psiquiatras num encontro promovido pelo Godip, que então iniciava algumas experiências anti-psiquiátricas, que, supomos, não conseguiram nem vencer o peso do instituído nem abrir os «muros do asilo». O conjunto das comunicações então apresentadas foi agora publicado pela Afrontamento num volume, «Psiquiatria e Anti-psiquiatria em debate», organizado por Manuela Flemming, a quem já se devia um interessante livro «Ideologias e práticas psiquiátricas» que, além de úteis e precisas exposições sobre a psicoterapia institucional, a psiquiatria de sector e a anti-psiquiatria, esboçava um panorama histórico do enclausuramento psiquiátrico em Portugal.

O livro agora publicado abre com algumas comunicações muito informativas sobre a situação psiquiátrica em Espanha, Itália, Alemanha Federal, Inglaterra, a que se seguem comunicações de índole mais

problematizante, nomeadamente as de D. Cooper, R. Castel e Tomkiewicz.

Cooper apresentou uma comunicação em que procurava articular o micropolítico («que se relaciona com a pessoa, o seu corpo, o par, a família, o pequeno grupo em que existe uma relação em que as pessoas se conhecem») e o macro-político («que se relaciona com o grande grupo, onde existe o anonimato»), domínios que o saber psiquiátrico — e também o psicológico, o psicanalítico — sempre pensou como totalmente separados, ou melhor, **cindidos**.

Mas ao mesmo tempo que insistia na necessária articulação dos dois domínios, na necessidade de analisar os **efeitos** que um produz sobre o outro, Cooper foi-se aproximando de uma matriz do enclausuramento que lhe permite compreender, sem esbatimento das suas diferenças, tanto o internamento psiquiátrico clássico como o internamento psiquiátrico que se pratica na URSS e nos outros países de leste: **a dissidência**. Num como no outro trata-se de impedir a **dissenção** e de impôr a unanimidade, de anular os poderes da individualidade e de silenciar os que resistem.

No debate que a Abril publica neste número, Cooper refere a urgência de um **discurso novo** «que explique simultaneamente os movimentos que se levantam contra as instituições de repressão na URSS e na Europa ocidental», mas sem tombar nas habituais tentações totalizantes que hoje bordejam o próprio discurso anti-psiquiátrico.

«Por vezes a loucura é a máscara que oculta um saber fatal e demasiado seguro.» — Nietzsche

Tivemos há pouco oportunidade de ver, com a excessiva nitidez das imagens verdadeiras, o horror durante tanto tempo inomeável dos hospitais psiquiátricos, num documentário que se chamava apenas, com uma simplicidade que caracteriza todo o filme, **Júlio de Matos Hospital**.

Sintomaticamente, este documentário foi cercado por um silêncio quase total por parte dos psiquiatras, que se sabe serem personagens tanto mais loquazes quanto menos o são os seus «doentes». E se nos lembrarmos dos inúmeros depoimentos, discussões e artigos que surgiram, por exemplo, à volta do filme «Vida em Família», em 1973, a nossa interpretação sintomática só se reforça. É que agora já não se trata do debate sobre a psiquiatria e anti-psiquiatria a partir de um filme inglês, mas da apresentação pública clara, como a verdade poucas vezes é da, **chaga viva que situa não as ideias mas a prática da psiquiatria**.



Júlio de Matos Hospital mostra-nos o que é um hospital psiquiátrico como porventura nenhum outro filme o havia feito. A sua assumida fragilidade é tão grande que só por cinefilia obsessiva se pode compreender o que certos críticos sobre ele escreveram. O que as leituras cinefilamente críticas ou esteticamente exigentes procuram é recalcar o poder de verdade, os efeitos (anti) psiquiátricos e políticos desse documento único que é o **Júlio de Matos Hospital**. No que, de resto, não estão sós.

Em recente crónica dos sets «fragmentos hipocráticos» (Diário Popular, 13/4/78), Barahona Fernandes veio acusar este filme de «pintar um hospital em quadros dantescos, da mais degradante decadência e regressão», procedendo como se fossem filmar «certas latrinas descuidadas e toda a roupa suja de outros serviços hospitalares». Acontece que, por um lado, não se trata de pintar mas de filmar, pelo que a mais degradante decadência e regressão que se vê no filme é a que existe na realidade no **Júlio de Matos**. Por outro lado, o filme não procede como se fossem filmar certas latrinas descuidadas, o que ele mostra é **de facto** uma latrina, uma latrina humana.

Que Barahona Fernandes nos venha dizer isto num artigo de pretensa resposta à anti-psiquiatria mostra que, ao contrário do que ele próprio afirma, a anti-psiquiatria ainda não é uma questão histórica de que já se possa fazer o balanço. Depois de dizer que a anti-psiquiatria é um movimento «tão vário e desvairado que carece que se **denuncie** (subl. meus, M.M.C.) muito clara e nitidamente», B. F. concede-lhe alguns aspectos positivos: «desejo legítimo e justo de acabar de uma vez por todas com as formas arcaicas e obsoletas de hospitalização «asilar» no estilo dos velhos manicómios, do isolamento social dos enfermos, da sua «anomia» extrema, artificialmente agravada pelas misérrimas e degradantes condições de internamento». Ora, não é precisamente isto que, de uma forma bem menos atapetada, o **Júlio de Matos hospital** nos mostra?

É evidente que o que B. F. pretende é, concedendo paternal e manhosamente algumas razões à anti-psiquiatria, anular as suas propostas com vagas declarações de intenção: «o que importa para o bem comum, para a Saúde Mental das gentes é estudar, investigar cada vez melhor esse tipo particular de perturbação.» Estudar, investigar a perturbação são precisamente, o que talvez B. F. não saiba, os modos de produzir a perturbação, de a nosologizar, como as obras decisivas de Foucault, Deleuze, Castel, insofismavelmente provaram.

A psiquiatria já não goza hoje da **imunidade e neutralidade** científicas com que se instituiu: as interpelações que a põem

em causa não são só de anti-psiquiatras, de filósofos, de artistas, mas também de seres anónimos como, por exemplo e por excelência, os doentes. Como disse Tomkiewicz, na comunicação que fez em Lisboa em 1974, «o refúgio é a ciência. Dizem: somos cientistas — eles não são doentes? Bem... temos de os tratar. Consideram-se positivos os benefícios dos electrochoques porque os doentes antes gritavam e agora já não o fazem. Se os doentes não queriam comer, depois de terem sido sujeitos à correntes farádica nas gengivas ficam curados, comem. É a ciência.»

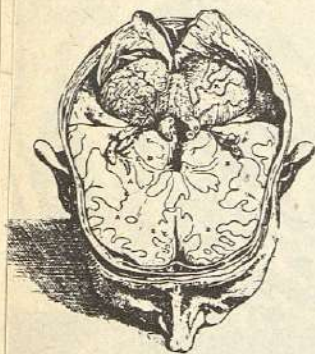
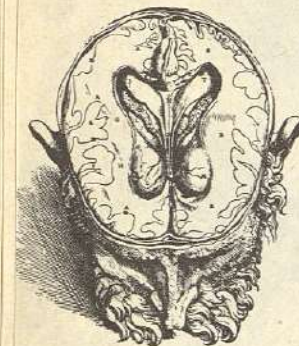
«...il arrive qu'on soit en retard par vitesse»

in **Dialogues**, de G. Deleuze e C. Parnet

Ao longo silêncio que pesou sobre a loucura até há bem poucos anos sucedeu um por vezes excessivo vozear, repetitivo e oco, de puras fórmulas, que convertem a loucura num valor abstracto de que se fala com tanto mais facilidade quanto mais longe se está (ou julga estar). Mas a loucura não é um valor a enaltecer ou a vilipendiar porque ambas as atitudes correspondem à aceitação natural do que o que não é, ignorando que ela é um produto de uma longa domesticação do homem, da sua submissão aos vários sistemas disciplinares que desde o começo da modernidade se têm vindo a instituir e a escola, a caserna, o hospital, a prisão encontram aí a sua origem.

E se estes sistemas não deixam a muitos homens soluções que não sejam as que eles mesmos já lhes reservavam sob a designação de «doença», invalidando-os e destruindo-os, talvez não seja de lhes cantar, com demasiada leveza, fúnebres hinos de glorificação. Se há que combater o «saber psiquiátrico» e a sua prática mortífera, há também que resistir à tentação de aceitar, agora com miragens redentoras, as entificações que são o verdadeiro trabalho da psiquiatria, e de cujas marcas continua a ser problemática a libertação. A loucura não é nunca libertação mas a sua **impossibilidade ou máscara**, e se uns a viveram realizando uma obra que lhes deu finalmente (postumamente) direito à palavra, como Nietzsche, Holderlin ou Artaud, outros, a imensa maioria, viveram-na na mais terrível anonimato: sem direito ao seu corpo, ao seu ser, ao seu nome — doentes.

O seu silêncio, derradeiro vestígio de uma violência em que o imposto e o inevitável se tornam indestrinçáveis, exige acima de tudo que não lhe usurpemos a palavra, procurando antes que, entre nós, ela se torne possível. ■



PARA UMA ANÁLISE CRÍTICA DA ANTI-PSIQUIATRIA

ANTÓNIO BRACINHA VIEIRA

Ponto primeiro. Cabe aparentemente à ciência — fruto de determinada fase na evolução de determinada cultura — a capacidade de se desenvolver de forma **copernicana**, isto é, de perspectivar os seus objectos de estudo desligando-os de qualquer relação hierárquica com os valores do homem, da instituição ou da cultura que a informam (in-formam). Esta propriedade tem-se afirmado sucessivamente no campo das ciências físicas, das ciências naturais e, enfim, das ciências humanas.

Dois exemplos: em 1934, Jacob von Uexküll libertou a interpretação dos comportamentos animais do antropocentrismo, demonstrando que cada espécie animal tem órgãos sensoriais afeiçãoados por forma a sondar intervalos específicos do (seu) universo, e capta em consequência uma informação peculiar do seu próprio mundo, à qual se vincula filogeneticamente. Em Antropologia cultural, a chamada 'escola funcionalista' — que teve como pioneiros Bronislaw Malinowski e Radcliffe-Brown, desde 1914 — deixou de referir as culturas estrangeiras à arbitragem dos padrões do ocidente, tidos até então por exemplares, e libertou o pensamento etnológico do etnocentrismo que o aprisionava.

(Não cabe aqui discutir se esta capacidade de reflexão a que chamo **copernicana** envolve, de forma mais ou menos implícita, a afirmação de uma superioridade metodológica sem a qual não teria tido lugar. Tal «superioridade» anularia, porventura, algumas das consequências do próprio descentrar do objecto do saber.)

Ponto segundo. A Psiquiatria é uma ciência **historial**. Desde que se constituiu como disciplina autónoma, tributária dos métodos das ciências naturais, das suas várias raízes e dos contributos que, em um século, a enriqueceram — organicistas, constitucionalistas, reflexologistas e comportamentais, gestálticos e fenomenológicos, psico e sócio-dinâmicos de diversas proveniências e orientações, **et coetera** —

algo se foi adicionando e integrando em que se sedimentou um saber progressivamente mais definido. Entretanto, poucas ciências do homem teriam sofrido semelhante contributo da parte da filosofia e da ideologia quanto a ciência psiquiátrica.

Em Psiquiatria, o abandono do 'normo-centrismo' e a concessão de valores próprios às vivências e à presença-no-mundo dos doentes mentais foi conduzido de dentro, mas também de fora do corpo do saber psiquiátrico; o que significa que o processo **copernicano** não foi desencadeado exclusivamente através de uma epistemologia científica, mas beneficiou de contributos vindos da literatura (desde André Breton e a primeira geração de surrealistas) e da filosofia numa via conducente à Psicopatologia (v. através de fenomenologia, representada sobretudo por Jaspers, Binswanger, Minkowsky — na sequência das formulações husserlianais). Estes tributos iniciaram a libertação da «loucura» de uma valorização feita em função da «normalidade», e conferiram-lhe a possibilidade de valores próprios.

Foi também a este título que a Anti-psiquiatria contribuiu, segundo julgo, para a evolução do saber psiquiátrico, e se incorporou enfim, conforme pretendo, nesse próprio saber, enxertando-se no seu curso **historial**, e actuando como novo parâmetro **copernicano** do pensar psiquiátrico.

Ponto terceiro. O movimento anti-psiquiátrico pode situar-se, um pouco convencionalmente, entre as datas de publicação de duas obras de índole filosófica: **Histoire de la Folie à l'Age Classique**, de Michel Foucault (1961) e **Schizophrenie et Capitalisme**, de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1972-74).

Com estes limites cronológicos e ideológicos, a Anti-psiquiatria apresenta-se como um pensamento e um movimento heteróclitos, mas nos quais se podem, talvez, definir certas constantes:

1.ª) O valor da chamada doença mental — sob certas formas de manifestação — como força eventualmente inovadora, criadora e, paradoxalmente, desalienante (restando, enfim, precisar qual o elo que reúne a **alienação** no sentido psiquiátrico clássico e a **alienação** conforme a definiram as filosofias da história), permitindo, a partir de vivências inéditas, renovações e evoluções da palavra e do pensar, do estar-no-mundo e do significar, da criação intelectual e artística.

2.ª) Crítica das instituições psiquiátricas, como sendo instrumentos — sancionados pela instituição do saber psiquiátrico — ao serviço de sociedade repressiva e concentracionária, com o objectivo de abolir os comportamentos não consentidos.

3.ª) Formulação, a diversos níveis, de uma etiologia preferencialmente não orgânica para a doença mental — com consequências imediatas na prevenção, na nosologia, na terapêutica — e com realce particular, quando não exclusivo, para a causalidade psicológica e social (e diga-se de passagem que os sociogenéticos ficaram sempre na dependência das conotações e do método psicanalíticos).

Ponto quarto. Desde as formulações iniciais de Lamarck e Darwin, a evolução das espécies tem sido considerada sob dois ângulos possíveis, um de continuidade e outro de descontinuidade. Os biólogos neo-lamarckistas mantiveram como postulado que a evolução seria veiculada por tendências adaptativas ao ambiente contidas em todo o potencial de indivíduos da espécie; os neo-darwinianos afirmaram como mecanismo evolutivo as mutações úteis, na medida em que favorecem a adaptação ao meio e assim conduzem o aperfeiçoamento das espécies a partir (dos genes) de um pequeno grupo de indivíduos, proporcionado pelo acaso e submetido à pressão selectiva da experiência perante o meio.

Naturalmente que uma sociedade sem classes seria inócua quando as diferenças inatas fossem inteiramente superáveis pela transformação do ambiente: o papel do **exógeno** sobrepor-se-ia, então ao do **endógeno**, o do adquirido ao do inato. E a biologia soviética dos primeiros decênios da Revolução procurou, em um neo-lamarckismo, evidenciar possíveis factores de massa da evolução. Desde há muito, porém, que adoptou o modelo genético, afirmado por uma imensa evidência de trabalho experimental, desde Morgan e Speemann.

Mas a oposição dialéctica entre o contínuo e o descontínuo não cessou. O diálogo foi transferido para o campo da origem dos comportamentos animais e humanos — opondo, nomeadamente, correntes psicológicas **behaviouristas** americanas e a escola europeia de Etologia (que é a ciência do comportamento animal na

natureza) de Lorenz, Tinbergen, Eibl-Eibesfeldt. Confronto entre a primazia do inato, que consagra as desigualdades desde o ovo, e o adquirido, que, dependente do ambiente, determinaria a diferente aprendizagem de indivíduos «nascidos iguais» (ou, pelo menos, com capacidades equivalentes). Ao argumento **behaviourista** de que, desde a formação da célula ovo, incidem sobre ela influências peristáticas modeladoras, responde o argumento etológico segundo o qual todo e qualquer 'condicionamento' exige enfim órgãos efectores geneticamente informados para a resposta adequada.

Para definir as posições extremas, insustentáveis a **posteriori**: ou tudo é adquirido, o que envolve a reversibilidade possível de um **status** social, mas também patológico; ou tudo é definitivamente pré-formado nos génes — as diferenças são então irreversíveis, e a evolução das espécies dão-se por exclusão progressiva da descendência dos congêneres 'não eleitos'.

Ponto quinto. Transferindo estes enunciados das ciências fundamentais para a teoria e a prática das ciências aplicadas, uma **psiquiatria repressiva**, vinculando as diferenças essenciais ao genoma, opor-se-á a uma **psiquiatria permissiva**, acentuando os factores do ambiente. Por outro lado, impugnando à alienação da sociedade as condições da alienação mental, as correntes do contínuo em patologia mental — entre as quais as da Anti-psiquiatria — recorrem, em última análise, ao pensamento de continuidade evolutiva, às teses que postulam semelhantes capacidades ao nascer e excluem diferenças insuperáveis **ab ovo** (e conhecemos, por exemplo, as ideias de Maud Manoni sobre a génese das oligofrenias, por ela reportada, na grande maioria dos casos, a anomalias sócio-familiares).

Um pouco à semelhança da medicina homeopática que, na Europa do séc. XVIII, preconizava as diluições sucessivas como processo terapêutico — mas como reacção aos métodos cruentos, sangrias e purgas, da medicina iatro-física, assim também, sob certos aspectos, a Anti-psiquiatria se constituiu em oposição à escalada de meios biológicos da Psiquiatria das décadas de 30 e 40 (para não falar já na má Psiquiatria e na Psiquiatria criminosa — a dos electro-choques punitivos, praticada entre nós, e a da castração compulsiva, conforme uma lei nazi de 14 de Julho de 1939).

Ponto sexto. A evolução histórica, equiparável, **mutatis mutandis**, à filogenética, procede por saltos nas suas aquisições verdadeiras. Embora o registo contínuo complete o descontínuo: como se o progresso anónimo prolongasse e integrasse as descontinuidades do génio, que, contribuindo 'personalizadamente' para os cortes epistemológicos definidos no curso da história, tem algo de darwiniano na descontinui-

dade que introduz. Mesmo na ciência, talvez a mais contínua das actividades humanas, quantas clivagens pessoais, não assimiláveis de início ao conjunto coerente de conhecimentos impessoais articulados e ordenados! Como se o contínuo regulasse e incorporasse as aquisições novas. «A ciência — escreveu Claude Bernard — é feita por gigantes, mas continuada por pigmeus que, subindo aos seus ombros, acabam por ver mais longe do que eles.» É sob este aspecto que a história recebe da Loucura uma influência de registo descontínuo. A *ibris* define condições de diferenciação e designa caminhos novos. E a história (do ocidente) é, em parte, a história da Loucura. A cultura intelectual dos tempos presentes e dos que os precederam tem sido fortemente marcada pela vizinhança da insanía, espécie de contrapeso da monstruosidade técnica invasiva, da entropia do saber-aliado-do-establishment (a menos que seja um dos seus reflexos?). Não digo já sem Rousseau, sem Holderlin, sem Van Gogh, sem Nietzsche — mas sem Rousseau paranóico, sem Holderlin esquizofrénico, sem Van Gogh epiléptico, sem Nietzsche paralítico geral — qual seria hoje a realidade dos «normais», sempre suspensos ao nariz de Cleópatra? Ora, aceitando uma génese da doença mental vinculada ao ambiente, isto é, segundo o registo contínuo da evolução, a Anti-psiquiatria parece incorrer em contradição com a sua própria vocação copernicana. Ao filiar a Loucura em desvios do normal, ao procurar um compromisso quantitativo e negar-lhe diversidade qualitativa, advém-lhe um factor ptolemaico, paralisante. Realçando por um lado potencialidades revolucionárias da Loucura, nem por isso desiste de procurar argumentos que a reconduzam a um sub-produto circunstancial da norma, definida pelo grupo. Como se perdesse de vista que a própria história procede por contínuos e descontínuos, e que o papel da Loucura na evolução do pensar reflecte precisamente o factor descontínuo, a interferência *quântica* na história do Pensamento e, através dela, na História. Recorre assim, de forma equívoca, à continuidade na evolução filogenética para justificar as condições da descontinuidade na evolução histórica.

Ponto sétimo. Tais são, na minha opinião actual, as grandezas e misérias da Anti-psiquiatria. Dinâmica no que respeita ao poder da Loucura, à alienação da sociedade, à denúncia da instituição psiquiátrica (aliada fiel das outras instituições); estática quando pugna pela sociogénese absoluta da esquizofrenia a doença predilecta. Perde então a chave da sua própria verdade; constitui-se tributária quer de versões psicodinâmicas, que se propõe superar, quer de formulações *behaviouristas*, que mendigam para a Loucura o



lugar de produto desviado da norma por ambientes adverso.

Sei que, ao perguntar-vos se o saber psiquiátrico não pode afinal incorporar, evoluindo, a Anti-psiquiatria que se propunha destruí-lo, podem objectar-me que me situo numa perspectiva eminentemente burguesa da ciência. Direi, como La Rochefoucauld: «Todo o bom raciocínio ofende». E perguntar-vos-ei mais, se alguns dos que usam os argumentos anti-psiquiátricos como meros sub-produtos de uma ideologia não poderão ser acusados de idealismo dialéctico: ao proporem modelos teóricos sem conhecimento prático do adoecer mental; isto é, ao colocarem a abstracção no lugar da experiência ou separada dela. ■

(*) Comunicação apresentada a 1.º Congresso de Psiquiatria Social (Lisboa), em 28 de Novembro de 1976.



pensar a loucura repensar a historia?

FILIFE ARRIAGA DE CASTRO

O texto de António Bracinha Vieira agora publicado por ABRIL funciona, desde logo, como uma advertência inteligente e fundamentada às altitudes de «fácil» adesão às teses da anti-psiquiatria. Mas há uma outra questão que o texto coloca e para a qual merece a pena chamar a atenção do leitor. Trata-se da adequação ou inadequação de um método dialéctico (como o método marxista) em relação ao trabalho científico nos vários domínios disciplinares.

Bracinha Vieira centra a sua análise na afirmação de que só aparentemente a anti-psiquiatria liberta a loucura duma valoração feita em função da «normalidade». É que, se por um lado pretende reconhecer o valor específico da doença mental, por outro lado liga a génese das perturbações mentais ao processo social e histórico. Entendendo a loucura como um subproduto do sistema, a antipsiquiatria ficaria impossibilitada de reconhecer o seu papel histórico. A anti-psiquiatria não está em condições de levar a cabo a **revolução copernicana** da psiquiatria.

Pelo contrário, o abandono do normo-centrismo em psiquiatria exigirá o reconhecimento da **ruptura** (descontinuidade) que a loucura introduz. Aliás, só assim poderá ser entendida a intervenção criativa da loucura no plano da história, pois o próprio registo da história seria um registo de descontinuidade. Este darwinismo histórico («a evolução histórica, equiparável **mutatis mutandis** à evolução filogenética, procede por saltos nas suas aquisições verdadeiras»), que se pretende adequado à abordagem do fenómeno da loucura, implica a exclusão daquilo que Bracinha Vieira, num seu outro texto, designa por sistemas «crísticos, hegelianos e marxistas». Tais sistemas são caracterizáveis como teorias **fechadas**, construídas a partir duma dialéctica sujeito objecto que interdita qualquer espaço de indeterminação e fixam previamente o presente e o futuro históricos; implicando uma crença religiosa no devir histórico, são inoperantes no tratamento de fenómenos que derivam do erro ou da mutação.

Surge assim a necessidade duma concepção metodológica adequada à descontinuidade postulada pelos darwinistas para a evolução filogenética, pelos etologistas para o comportamento animal e humano e por Bracinha Vieira (a propósito da loucura) para a evolução histórica. No discurso de Bracinha Vieira, condenada a dialéctica pela verificação do modo de funcionamento descontínuo do real, tem lugar a recuperação duma problemática fenomenológica que encontra em Husserl o seu principal ponto de referência. Curio-

samente, também a crítica do marxismo desenvolvida por ex-marxistas como Mórin e Castoriadis é, num certo sentido, a crítica dum sistema fechado da realidade que não comporta o papel da indeterminação.

Pela nossa parte, pensamos que as investigações nos vários domínios da biologia e da psicologia não conduzem tão seguramente à ineficácia duma metodologia dialéctica. Defendendo a superioridade do **darwinismo** sobre o **lamarckismo**, da **etologia** sobre o **behaviourismo**, Bracinha Vieira omite qualquer referência a uma outra linha de investigação que recorre explicitamente ao uso de categorias dialécticas. Não é possível ignorar os trabalhos sobre genética dum Dobzansky e dum Waddington que, admitindo a interacção entre o genoma e o meio, revolucionaram as concepções do mutacionismo clássico. No campo da psicologia, a obra de Piaget reconhece em termos dialécticos o papel da relação sujeito/objecto no desenvolvimento da inteligência e introduz um conjunto de concepções epistemológicas muito próximas duma possível epistemologia marxista. No que se refere às tentativas para responder à velha questão das relações psico-físicas, constata-se a superioridade dum modelo como o do soviético Luria que liga a génese das formas superiores da actividade psíquica a uma precoce organização **social** dos processos neuro-fisiológicos; enquanto isto, os esforços para fazer derivar mecanicistamente os fenómenos psíquicos dos processos neuro-fisiológicos (excluindo a história das relações do indivíduo com o meio) encontram enormes dificuldades, acabando por se refugiar num paralelismo de cariz espinoziano (recordem-se as teorias da **identidade psico-física** de Schlick e Feigl, e a variante dessas teorias que tem vindo a ser proposta por Eccles e Popper).

Estas são algumas das pistas abertas pela investigação em vários domínios disciplinares que nos permitem defender a operacionalidade do **método marxista** e a actualidade duma **epistemologia marxista**. Mas a posição do marxismo não tem que ser «defendida» através da afirmação dogmática dum conjunto de princípios; essa posição será determinada pela confrontação efectiva com outros discursos teóricos, em relação com a produção do conhecimento nas diversas áreas científicas. É uma atitude deste tipo que nos merece o texto de Bracinha Vieira. Tendo em conta os problemas epistemológicos surgidos em determinados momentos da história da biologia, da psicologia e da psiquiatria, Bracinha Vieira propõe uma resposta que implica o abandono do hegeliano-marxismo e o recurso a um discurso que radica na fenomenologia husserliana. Vamos aceitar este desafio? ■

PSIQUIATRIA POLÍTICA LOUCURA

A liberdade é sempre e só liberdade
dos que pensam de outro modo.

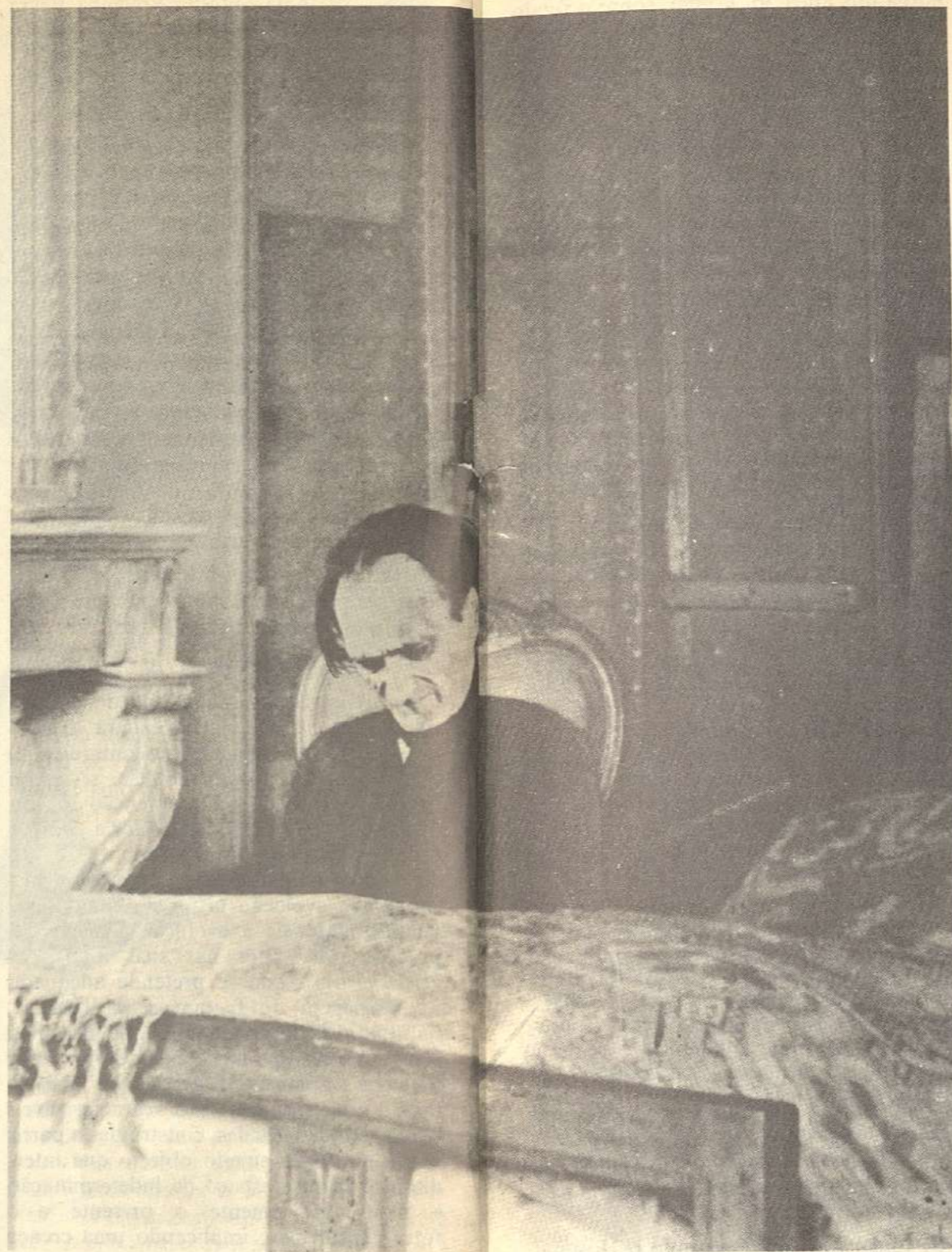
Rosa Luxemburgo
Die russische Revolution (*)

É urgente saber se poderemos ir até ao núcleo profundo deste facto e deste problema: o tratamento psiquiátrico da dissidência — do pensamento-outro, em inglês: de *dissent* —, por toda a parte onde é praticado. E especialmente na União Soviética. Numa sociedade pós-revolucionária cuja referência absoluta é uma Revolução que, em cada um dos seus enunciados, se reclama de Marx. O qual por sua vez, se refere à experiência revolucionária da Comuna de Paris — a «Revolução de 18 de Março», como lhe chamam os seus próprios actores —, e antes dela à Revolução francesa, como momento exemplar de que ele chama «as grandes Revoluções universais» (1). O seu projecto fundamental e explícito é, com efeito, completar a

Revolução francesa nas revoluções ulteriores e futuras (2).

Ora, um dos momentos singulares da Revolução francesa é esse acontecimento teatral que é a libertação dos alienados de Bicêtre, sucedendo simbolicamente ao diálogo admirável (mítico, talvez) entre Couthon e Pinel. No ponto culminante do Ano 93. A libertação dos «presos» de Bicêtre, entre os quais se admite, desde os primeiros meses da Revolução, encontrar-se «uma quantidade de vítimas do poder arbitrário» (3), é a «verdadeira revolução no tratamento dos loucos» (4), — ou a Revolução libertando a loucura?

Entramos aqui no domínio de um paradoxo infinito. Quando Ruge chama Marx a Paris, «a cidade das Revoluções», quando Marx chega efectivamente a França como a esse lugar onde a história experimenta as suas revoluções até aos seus limites, segundo as suas próprias palavras, qualquer coisa começa que põe em marcha um longo desenvolvimento de acções em volta do mundo, por Petrogrado, por Xangai, por Cuba. Que se passou aí com o objectivo de «completar a Revolução francesa»?



Antonin Artaud

Sabemos, pelo trabalho de Foucault, que a «libertação dos presos» sob a égide de Pinel, em 1793, é também e ao mesmo tempo o nascimento do *asilo*, do Hospital psiquiátrico. A palavra «psiquiatria» vai aparecer, mais tarde, algures entre Littré e Larousse. No outro extremo da cadeia, aparece esse «Hospital Psiquiátrico Especial» de Leninegrado, onde esteve internado um dos Manifestantes da Praça Vermelha, Viktor Fainberg. Por ter protestado, a 25 de Agosto de 1968, contra a invasão da República Socialista Checos-

lovaca, a detenção do seu governo e dos dirigentes do Partido Comunista Checo (5). Aí, nesse mesmo Hospital Especial, foi internado em 1969 Vladimir Borissov, fundador de um círculo operário marxista na fábrica onde trabalhava, depois membro co-fundador do Movimento dos Direitos do Homem na URSS. Dois operários soviéticos, Fainberg, Borissov, interrogam agora esse facto psiquiátrico «especial» do fundo do seu internamento, entre 1969 e 1975. A admirável investigação de Foucault continua, com eles, através de uma prática terrível.

Tendo encontrado Viktor Fainberg em Milão, no Congresso Internacional de Psicanálise, no princípio de Dezembro de 76, David Cooper quis dialogar com ele em Paris. Mas quando Fainberg chega de Londres para esta conversa, a 17-19 de Janeiro de 77, Borissov foi detido de novo, entretanto, a 25 de Dezembro de 1976. E a 18 de Janeiro — entre as duas sessões de diálogo — é lançado publicamente, durante uma conferência de imprensa, um apelo para a libertação de Vladimir Borissov.

Jean Pierre Faye — Eu queria perguntar: o que significa realmente o facto de Vladimir Borissov ser preso nestas condições — porquê este emprego do internamento psiquiátrico como meio de repressão? Esta prática é um facto de tal modo novo em toda a história da repressão, através da história humana, que é preciso irmos até ao centro destes dados.

Viktor Fainberg — Se quiser tocar as raízes profundas do problema, então partamos disso — e depois regressaremos à superfície.

Penso que não é tão novo como isso... Quando os antecessores dos dirigentes soviéticos pensaram que fariam o salto do reino da necessidade para o reino da liberdade, não sei se podiam prever que obteriam, como resultado dos métodos de base que empregaram para realizar esse objectivo, um reino tão profundamente subterrâneo da necessidade que acabou, não só por subjugar o seu próprio povo, como também por fazer deles próprios, através dos seus sucessores, os escravos do seu próprio sistema assim «realizado».

Nesta perspectiva, o uso da psiquiatria com objectivos de repressão policial não é acidental, não é simples desvio, ou simplesmente uma experiência entre outras. É uma coisa a que não podiam escapar. De todas as perdas que resultaram do emprego de um tal método, essa, essa perda devastadora, não podia ser evitada. Porque é uma das armas que os defende contra a derrocada do regime saído do sistema estalinista: é uma das baleias sobre as quais o conjunto do sistema se encontra agora assente. Conhecem o mito oriental ou a fábula em que o mundo repousa sobre três baleias?...

Quando Boukovsky e Glouzman escreveram o seu livro — o «Manual do Dissidente Internado» — esse facto tinha acabado por ser o problema número 1. Boukovsky e os seus amigos tinham querido eliminar o medo, esse obstáculo fundamental na via da libertação... Mas quando o medo começou a ser efectivamente ultrapassado, e o povo deixou de ter medo dos campos e das prisões eles tiveram de recorrer às instituições psiquiátricas e às torturas psiquiátricas. Como de um lugar de onde não se poderia sair sem ter sido «esterilizado», sem que a personalidade tenha sido «transformada».

DISSIDÊNCIA
E INSTITUIÇÕES
PSIQUIÁTRICAS

PSIQUIATRIA POLÍTICA LOUCURA

A liberdade é sempre e só liberdade
dos que pensam de outro modo.

Rosa Luxemburgo
Die russische Revolution (*)

É urgente saber se poderemos ir até ao núcleo profundo deste facto e deste problema: o tratamento psiquiátrico da dissidência — do **pensamento-outro**, em inglês: de **dissent** —, por toda a parte onde é praticado. E especialmente na União Soviética. Numa sociedade pós-revolucionária cuja referência absoluta é uma Revolução que, em cada um dos seus enunciados, se reclama de Marx. O qual por sua vez, se refere à experiência revolucionária da Comuna de Paris — a «Revolução de 18 de Março», como lhe chamam os seus próprios actores —, e antes dela à Revolução francesa, como momento exemplar de que ele chama «**as grandes Revoluções universais**» (1). O seu projecto fundamental e explícito é, com efeito, completar a Revolução francesa nas revoluções ulteriores e futuras (2).

Ora, um dos momentos singulares da Revolução francesa é esse acontecimento teatral que é a **libertação dos alienados de Bicêtre**, sucedendo simbolicamente ao diálogo admirável (mítico, talvez) entre Couthon e Pinel. No ponto culminante do Ano 93. A libertação dos «presos» de Bicêtre, entre os quais se admite, desde os primeiros meses da Revolução, encontrar-se «uma quantidade de vítimas do poder arbitrário» (3), é a «verdadeira revolução no tratamento dos loucos» (4), — ou a Revolução libertando a loucura?

Entramos aqui no domínio de um paradoxo infinito. Quando Ruge chama Marx a Paris, «a cidade das Revoluções», quando Marx chega efectivamente a França como a esse lugar onde a história experimenta as suas revoluções até aos seus limites, segundo as suas próprias palavras, qualquer coisa começa que põe em marcha um longo desenvolvimento de acções em volta do mundo, por Petrogrado, por Xangai, por Cuba. Que se passou aí com o objectivo de «completar a Revolução francesa»?



Antonin Artaud

Sabemos, pelo trabalho de Foucault, que a «libertação dos presos» sob a égide de Pinel, em 1793, é também e ao mesmo tempo o nascimento do **asilo**, do Hospital psiquiátrico. A palavra «psiquiatria» vai aparecer, mais tarde, algures entre Littré e Larousse. No outro extremo da cadeia, aparece esse «Hospital Psiquiátrico Especial» de Leninegrado, onde esteve internado um dos Manifestantes da Praça Vermelha, Viktor Fainberg. Por ter protestado, a 25 de Agosto de 1968, contra a invasão da República Socialista Checos-



lovaca, a detenção do seu governo e dos dirigentes do Partido Comunista Checo (5). Aí, nesse mesmo Hospital Especial, foi internado em 1969 Vladimir Borissov, fundador de um círculo operário marxista na fábrica onde trabalhava, depois membro co-fundador do Movimento dos Direitos do Homem na URSS. Dois operários soviéticos, Fainberg, Borissov, interrogam agora esse facto psiquiátrico «especial» do fundo do seu internamento, entre 1969 e 1975. A admirável investigação de Foucault continua, com eles, através de uma prática terrível.

Tendo encontrado Viktor Fainberg em Milão, no Congresso Internacional de Psicanálise, no princípio de Dezembro de 76, David Cooper quis dialogar com ele em Paris. Mas quando Fainberg chega de Londres para esta conversa, a 17-19 de Janeiro de 77, Borissov foi detido de novo, entretanto, a 25 de Dezembro de 1976. E a 18 de Janeiro — entre as duas sessões de diálogo — é lançado publicamente, durante uma conferência de imprensa, um apelo para a libertação de Vladimir Borissov.

Jean Pierre Faye — Eu queria perguntar: o que significa realmente o facto de Vladimir Borissov ser preso **nestas** condições — porquê este emprego do internamento psiquiátrico como meio de repressão? Esta prática é um facto de tal modo novo em toda a história da repressão, através da história humana, que é preciso irmos até ao centro destes dados.

Viktor Fainberg — Se quiser tocar as raízes profundas do problema, então partamos **disso** — e depois regressaremos à superfície.

Penso que não é tão novo como isso... Quando os antecessores dos dirigentes soviéticos pensaram que fariam o salto do reino da necessidade para o reino da liberdade, não sei se podiam prever que obteriam, como resultado dos métodos de base que empregaram para realizar esse objectivo, **um reino tão profundamente subterrâneo da necessidade** que acabou, não só por subjugar o seu próprio povo, como também por fazer deles próprios, através dos seus sucessores, os escravos do seu próprio sistema assim «realizado».

Nesta perspectiva, o uso da psiquiatria com objectivos de repressão policial não é acidental, não é simples desvio, ou simplesmente uma experiência entre outras. É uma coisa a que não podiam escapar. De todas as perdas que resultaram do emprego de um tal método, essa, essa perda devastadora, não podia ser evitada. Porque é uma das armas que os defende contra a derrocada do regime saído do sistema estalinista: é uma das baleias sobre as quais o conjunto do sistema se encontra agora **assente**. Conhecem o mito oriental ou a fábula em que o mundo repousa sobre três baleias?...

Quando Boukovsky e Glouzman escreveram o seu livro — o «Manual do Dissidente Internado» — esse facto tinha acabado por ser o problema número 1. Boukovsky e os seus amigos tinham querido eliminar o medo, esse obstáculo fundamental na via da libertação... Mas quando o medo começou a ser efectivamente ultrapassado, e o povo deixou de ter medo dos campos e das prisões **eles** tiveram de recorrer às instituições psiquiátricas e às torturas psiquiátricas. Como de um lugar de onde não se poderia sair sem ter sido «esterilizado», sem que a personalidade tenha sido «transformada».

DISSIDÊNCIA E INSTITUIÇÕES PSIQUIÁTRICAS

Boukovsky e Glouzman escreveram então esse livro para aprender a **escapar** a essas instituições. Era uma maneira de reconhecer que era a **pio**r das punições. Aos olhos do movimento da resistência, do Movimento dos Direitos do Homem — o prisioneiro tinha o direito de fazer **tudo** para escapar àquilo.

Aí residia efectivamente a raiz do problema. Porque o sistema totalitário não pode existir sem o medo. E no momento em que o medo se ia dissipando, era preciso que fosse inventada qualquer coisa de mais horrível, qualquer coisa cujo poder de intimidação fosse mais temível.

Teve de intervir uma outra **razão** — mas é ainda mais horrível. É que foi tentada pela primeira vez uma experiência que transforma o espírito humano ou o pensamento. Com o fim de obter pela força a «unanimidade» — a **iedynomyslyé**: «**a-uma-só-maneira-de-pensar**» (6). Suponhamos que se consegue: não estariam resolvidos todos os problemas?

Quando Dostoievsky falou com Pobiedonossiev — uma das figuras mais reaccionárias do tempo de Alexandre III — este último assegurou-lhe que não era **contra** a liberdade: seria mesmo favorável à liberdade — mas com uma condição: a unanimidade... Nessa condição, tudo iria bem.

Jean Pierre Faye — Uma liberdade unânime... Mas quando é que pensas que isso começou, como facto histórico?

Viktor Fainberg — No passado... A imaginação dos czares era muito pobre nesse aspecto. Uma vez só, cerca de 1830, Nicolau I — a época mais sombria da história russa — utilizou esse processo sobre Tchaadaev, filósofo e publicista, amigo de Pouchkine. Ele tinha publicado no «Telégrafo de Moscovo» uma carta filosófica para explicar a barbárie da Rússia pelo seu afastamento da cultura ocidental e da vida no Ocidente. Nicolau I declarou que no verdadeiro povo russo só um louco podia escrever uma coisa tão repugnante e que, por isso, seria preciso cuidar da sua saúde mental... Mas esse tratamento médico, efectuado pelo chefe da polícia de Moscovo e por um médico militar, desenrolou-se fora da prisão, Tchaadaev não foi internado numa instituição de saúde mental: todas as manhãs o chefe da polícia e o médico visitavam-no e, obedecendo às instruções, cuidavam de que o ar fresco penetrasse na casa, sem nunca mencionar outros motivos para a sua visita... Facto bastante singular: esta estranha situação prolongou-se durante um ano. Mas eu teria preferido esse tratamento ao que conheci...

Jean Pierre Faye — Lembras-te da data?

Viktor Fainberg — Foi em 1836... Depois houve um longo intervalo. O uso da psiquiatria não foi ignorado no tempo de Staline, em particular durante a Grande

Purga dos anos 30. Porém, sobre o fundo geral da exterminação de massa — de milhões de pessoas — nem se deu por isso: não era o método principal de repressão.

Mas depois veio o tempo de Krouchtchev. Que encorajou os Velhos-Bolcheviques a organizar comissões de investigação sobre os campos e os casos de inocentes que aí se encontravam encarcerados. O Velho-Bolchevique Pisaiev, que tinha estado internado num Hospital Psiquiátrico por ter tentado examinar de mais perto o «caso dos médicos (7)», uma vez reposto em liberdade seguiu com insistência os trabalhos da Comissão constituída pelo Comité Central do Partido. Esta Comissão, animada por Kouznetzov, preparou um relatório especial sobre as condições de internamento dos «delinquentes anormais» (**abnormal offenders**) nos **Hospitais Psiquiátricos Especiais** (nesse momento só existiam dois: em Leninegrado e em Kazan). Porque essas condições eram tais que tornavam impossível o verdadeiro tratamento dos pacientes. Centenas e centenas de pessoas em perfeita saúde mental estavam aí detidas.

As sessões da Comissão Kouznetzov sucederam-se, mas o seu relatório ficou esquecido nos arquivos. E finalmente Kouznetzov foi destituído pelos «aparatchiks». Apesar de tudo, houve algumas melhoras, houve algumas libertações, algumas reabilitações, como as houve nos campos e nas prisões. Em relação à iniciativa tomada por Pisaiev, e no que respeita a resultados, foi tudo.

Mas em 1958, num dos seus discursos, Khrouchtchev evocou a questão dos crimes numa sociedade comunista. Afirmou que mesmo numa sociedade comunista podia haver pessoas mentalmente perturbadas, de tal modo que, mesmo aí, não era possível evitar o crime... E como o crime é efectivamente **um desvio às normas estabelecidas da sociedade**, seguia-se que essas pessoas deviam ser tratadas **como doentes mentais**... Esta via foi logo adoptada pelos responsáveis. E a prática do **encarceramento psiquiátrico** foi desenvolvida a partir daí.

Se tomarmos como exemplo o Hospital Psiquiátrico Especial de Leninegrado, ou de Kazan, podemos ler a história desses hospitais no rosto dos seus habitantes. Em Leninegrado, por exemplo: aí foi encarcerado o filho de Essénine, Éssénine-Volpine, um dos melhores especialistas da União Soviética em lógica matemática, igualmente poeta, e um dos primeiros dissidentes. Também estiveram nesse local o General Grigorenko, o Boukovsky. Mas no tempo de Khrouchtchev ainda era possível sair. Assim, Boukovsky, o General Grigorenko, Essénine-Volpine estiveram lá por um período relativamente curto: Boukovsky cerca de dois anos, Essénine um pouco mais de um ano, o General Grigorenko menos de um ano.

Depois da queda de Khrouchtchev, o novo governo desenvolveu esta prática. E o regime dos Hospitais Psiquiátricos Especiais tornou-se mais severo e mais «organizado». O seu número cresceu, e agora são cerca de vinte.

A primeira regra em vigor nestes Hospitais Especiais, é que o dissidente não pode ser libertado, a não ser numa certa condição: renegar as suas posições políticas (ou religiosas) e reconhecer os seus «crimes» como um resultado da sua doença mental. Sem preencher esta condição, é praticamente impossível sair desses lugares.

Na segunda metade dos anos 60, e muito particularmente depois da invasão da Checoslováquia, a repressão ainda se alargou mais. Já não havia processos políticos sem que entre os acusados alguns fossem internados num Hospital Psiquiátrico Especial: um Hospital-Prisão. Os processos começaram durante os anos 60: ora, demonstrou-se que eles forneciam o melhor método para revelar a verdade sobre as atrocidades que se passavam no país, mesmo se eles se esforçavam por impedir a difusão da informação a esse respeito. As minutas dos processos eram um meio de informação precioso. Era impossível evitar a sua difusão na opinião pública. Eram difundidos livros inteiros sobre os processos. E esses livros eram muito mais eficazes, em termos de propaganda, que as actas de acusação pelas quais os acusados se viam lançados nesses processos. Por exemplo, o livro de Pavel Litvinov: «O processo dos quatro». E muitos outros.

Foi por isso que o KGB preferiu não deixar as pessoas mais «perigosas» irem ao seu processo e falarem publicamente, como o tinham feito Boukovsky ou Amalric. Por isso, arranjaram lugar para eles nos Hospitais Psiquiátricos Especiais, ou mesmo nos Hospitais Psiquiátricos «civis». Na luta activa contra esta prática, uma das primeiras pessoas a chamar a atenção foi Natalia Gorbanevskaya, como «editora» da *Chronika* — «Crónica dos acontecimentos». Isto passava-se em 1968.

Jean Pierre Faye — A *Chronika* começou em 1968?

Viktor Fainberg — Sim, seja como for existia em 1968. Não me recordo exactamente da data do aparecimento do seu primeiro número. Mas recordo-me do momento em que a escreviamos antes que aparecesse efectivamente. Porque reuníamos informação, documentos, desde Abril de 1968. E Natacha veio a Leninegrado com esse objectivo, durante o processo de Abril.

Pela minha parte, aderi ao **Movimento dos Direitos do Homem só no princípio de 1968**, (*) em Leninegrado. Mas os acontecimentos importantes tinham lugar em Moscovo. Neste aspecto, a contribuição

de Boukovsky foi decisiva. Porque consagrou o único ano em que se encontrou fora da prisão a reunir informações e a enviá-las para o Ocidente. O que eu gostaria de sublinhar a este propósito, é um pequeno gesto de «détente», realizado pela psiquiatria ocidental... No fim de 1971, alguns psiquiatras de Ocidente concluíram, com efeito, que uma tal compreensão existia entre eles e os seus colegas soviéticos, um tal espírito de «détente» e de «coexistência mútua», de tal modo que o documento enviado por Boukovsky foi reenviado por eles aos psiquiatras soviéticos, a fim de que estes pudessem realizar pesquisas a seu respeito e verificar a sua veracidade... A investigação foi feita pelas pessoas melhor colocadas para a apreciar: os peritos de KGB, que realizaram a sua investigação antes do processo. Assim, o veredicto de doze anos de prisão foi o primeiro grande presente da psiquiatria ocidental aos seus colegas «orientais».

Jean Pierre Faye — Em que ano foram reunidos esses documentos?

Viktor Fainberg — Em 1970-71. A singularidade desta contribuição de Boukovsky, não é de ter sido só uma contribuição para esta luta, mas também para a ética da dissidência. Porque havia uma dupla ética. Nas prisões ordinárias e nos campos, os que aceitavam compromissos eram considerados como tendo faltado na «lealdade» à ética do movimento. Para os prisioneiros das instituições psiquiátricas, pelo contrário, o a dissidência encorajava, de um modo geral, os compromissos — e contrariava mesmo a recusa de aceitar compromissos, porque fazendo-o privavam-se de qualquer hipótese de ser libertos, o que era uma maneira de servir os seus inimigos que conseguiam, assim, separá-los do movimento. É por isso que houve da sua parte uma certa irritação contra mim, no primeiro ano do meu internamento. Essénine-Volpine conseguiu mesmo fazer-me chegar conselhos sobre a maneira de fazer compromissos sem comprometer o essencial.

Mas o único homem que compreendeu a minha atitude de não-compromisso, e com quem uma compreensão total se estabeleceu, para mim, foi Volodya Borissov.

Ele e eu, encontrámo-nos, sem cessar, lançados de um sector para outro do Hospital Especial. Por causa da nossa maneira de defender os «delinquentes anormais», os «detidos alienados», ou de protestar contra os processos dos guardas, quando batiam nos detidos ou os roubavam.

Jean Pierre Faye — Roubavam?

Viktor Fainberg — As próprias enfermeiras eram, a maior parte das vezes, «criminosas de direito comum» e roubavam os pacotes enviados aos detidos...

Portanto, Volodya e eu, através dessas mudanças contínuas, como efeito das san-

A GREVE DA FOME COMO ARMA

ções contínuas que nos atingiam sem cessar em virtude da nossa atitude sem compromisso — acabamos necessariamente por nos encontrar no mesmo sector do Hospital. Como não havia senão nove serviços ou sectores, as duas pessoas se encontravam constantemente exiladas de um serviço a outro, a simples aplicação das leis elementares da aritmética devia inevitavelmente conduzir à nossa reunião no mesmo local.

Foi assim que teve lugar o nosso encontro. Não estivemos juntos no mesmo local senão alguns dias. Mas foi o suficiente. Depois separaram-nos um do outro, mas continuámos a comunicar. E todas as nossas acções foram comuns: **todas** as nossas greves da fome. Excepto, ainda assim, algumas vezes, em que conseguimos «enganar-nos» um ao outro a este respeito, por uma razão muito simples: é que é muito mais fácil aguentar uma greve da fome sozinho. Está-se mais tranquilo, não há receio pelo nosso irmão ou a nossa irmã, não se é esmagado por este receio.

O mais importante, é que conseguíamos fazer passar informações em contrabando. Som isso, as greves da fome não podiam senão fazer o jogo dos «médicos», que declaravam habitualmente que precisamente a recusa da comida é um sistema esquizofrénico...

O método mais eficaz, nesta luta desenvolvida contra eles, era a rádio.

É preciso recordar que **as palavras** na União Soviética têm um grande poder. Quem não aceita as palavras oficiais, por exemplo, pode morrer por isso.

E a rádio... Se acontecia que os «médicos» ouviam os nossos nomes na BBC, nada os divertia menos que este género de publicidade. Por um lado, porque nem todos os seus colegas estavam corrompidos como eles, e podiam reagir a essa notícia. Mas também porque isso irritava bastante o KGB, que podia então transformá-los em bodes expiatórios — de modo algum como torcionários, evidentemente, mas como responsáveis por essas fugas de informação.

Assim, o KGB ia convocar os médicos-chefes, dos quais um era ao mesmo tempo Coronel do Ministério do Interior, ostentando o título de «médico emérito da República Federativa». E o médico-chefe, esse «psiquiatra» que, de facto, era o director da prisão, devia responder à pergunta do KGB: como acontece que nós tomemos conhecimento dessa greve da fome no vosso Hospital através da BBC, e não através de vocês?

As greves da fome eram a nossa única arma. E preparavamo-las com muito tempo de avanço. Fazíamos chegar ao exterior, por contrabando, os nossos papéis, datando-os antecipadamente no momento em que tomávamos a decisão da greve.

Esses comunicados chegavam, portanto, com avanço à BBC. E quando começávamos efectivamente a greve da fome, a exposição das nossas razões era tornada pública pela BBC, no dia seguinte, ou no próprio dia...

Só mais tarde, anos mais tarde, soube dos debates que então tiveram lugar na BBC, a esse propósito. O objectivo principal da BBC é o de ser o espelho dos meios de comunicação da imprensa britânica. Evidentemente, alguns dos nossos apelos poderiam ter aparecido na imprensa — mas as pessoas que, seja onde for, estão sempre do lado do **establishment** e receavam repreensões por ter dado mostras de «parcialidade» a favor da dissidência, esses tinham medo de uma intervenção do Foreign Office. Para essas pessoas, nós éramos nesse aspecto dos factos que podia não ser oportuno ou «vir a propósito». Era a **propósito** que nós vivíamos ou morríamos?

Marie-Odile Faye — Penso que o que acaba de ser dito por Viktor liga-se intimamente com a pergunta que Marine queria pôr. E da qual David Cooper poderia prolongar as perspectivas.

Marine Zecca — Pergunto-me se a problemática psiquiátrica não pode ser alargada à problemática da «marginação». E se a marginação sobre todas as suas formas não é o resultado de uma dissidência política. E coloco a pergunta: **quem** são as pessoas que estão internadas em psiquiatria, na URSS? Finalmente, temos falado de alguns «casos particulares»... Mas queria saber: **quem** são **todas essas pessoas** que estão nas prisões psiquiátricas. Porque, aparentemente, segundo o que Viktor foi dizendo de passagem, quase não há «tratamento médico». Se há doença, não é tratada enquanto doença...

Jean Pierre Faye — Quem eram os outros... Quais eram as normas...

David Cooper — Sim, a sugestão de Marine tenta introduzir o problema no seu contexto mais vasto: o da psiquiatria em geral, nos quadros da União Soviética, e o da «marginação». Das pessoas que estão em dissidência no sentido mais vasto, no seu comportamento, para lá de cenas políticas muito específicas — como a manifestação na Praça Vermelha. Quer dizer, o que, de modo geral, é considerado como matéria de desvio.

Marine Zecca — Parece, realmente, que qualquer forma de desvio é interpretada em termos de anormalidade psiquiátrica mas nunca em termos de dissidência política...

Viktor Fainberg — ...política ou ideológica. Sim, eu compreendo essa pergunta, ela diz-me respeito, e vou voltar a ela. O laço comum entre Borissov e eu, foi precisamente o de tomar a defesa **dos internados**: gostaria de descrever as suas condições de existência e os motivos do seu internamento.

O outro laço entre Borissov e eu, foi o modo de luta pela greve da fome e a campanha conduzida à escala internacional, graças à BBC. A consequência foi que fomos repostos em liberdade **sem condições**: pela primeira vez, sem dúvida, na história desta repressão psiquiátrica.

Fui liberto em Novembro de 1973, e Borissov em Abril de 1974. O General Grigorenko em Julho de 1974. Depois disso as autoridades da repressão sentiram-se mortificadas pela opinião pública ocidental e tiveram que testringir a sua prática: muito poucas pessoas, em comparação com o passado, foram colocadas em instituições psiquiátricas por motivos políticos. Os que foram, tinham sido no desconhecimento de todos: eram desconhecidos...

Foi só depois dos Acordos de Helsínquia que, paradoxalmente, eles começaram a restabelecer essa prática. Em primeiro lugar foi alargada a prática das perseguições extra-judiciais: isto nos casos em que

os acusados não foram submetidos a um tratamento forçado pelo Tribunal de Justiça, depois de parecer das Comissões de psiquiatras judiciais. Daí para a frente, as pessoas podiam ser colocadas num Hospital Psiquiátrico por simples consulta do médico-chefe de psiquiatria — evidentemente, depois do telefonema do KGB. Mas mesmo essas novas formas de encarceração foram de curta duração. E tenderam a diminuir depois da nova explosão de campanhas de opinião no Ocidente.

É por isso que o novo «internamento» (9) de Vladimir Borissov foi um enorme desafio à opinião pública mundial, que aqui foi subestimado. Borissov tinha sido o primeiro resistente a ter sido repostos em liberdade sem nenhuma condição, sem ter renegado as suas posições. É o homem em favor de quem Andréi Sakharov lançou um veemente apelo, em nome de todo o movimento dos Direitos do Homem. É aquele cujas contribuições para a luta

Libertação dos alienados de Bicêtre em 1973.



contra os **maus tratos psiquiátricos** foram imensas, logo após as de Boukovsky. Ora, ele acaba de ser colocado no mesmo Hospital Psiquiátrico, onde tinha sido submetido a horríveis torturas — a imobilização forçada e longa sob «manto químico», por exemplo, que é uma coisa terrível. Está sob controlo dos mesmos médicos que foram promovidos pelos seus altos feitos, desde as suas primeiras encarcerações.

Mas eu queria dizer **por que é que Borissov não é defendido**, por uma certa opinião. **Em primeiro lugar, porque é um operário. Depois, porque é um socialista; um marxista.**

Jean Pierre Faye — Coisa muito pouco em moda, realmente, neste momento, entre os nossos intelectuais do pós-68.

Viktor Fainberg — Se se tivesse tratado de um engenheiro, de um médico, de um escritor, as coisas teriam sido mais fáceis. Porque os médicos, os engenheiros, os escritores teriam feito a sua defesa, mas para os dirigentes das Trade Unions Congress, em Inglaterra, que antes tinham convidado um grande representante da classe operária soviética, tal como Chélepine — o antigo chefe de KGB, precisamente — há dificuldades no facto de defender Borissov (10). Só os responsáveis locais das Trade Unions se podem arriscar a isso.

Mas porquê prender Borissov? Por duas razões. A primeira: porque **eles** queriam mostrar que depois da libertação de Boukovsky nada tinha mudado. A segunda tem a ver com os problemas de emigração.

Mas, para responder à pergunta de Marine: evidentemente, qualquer forma de divergência é considerada como insânia. A escola de psiquiatria soviética tem uma forte conexão com os pontos de vista oficiais do governo.

Seja como for, o alargamento do conceito de «esquizofrenia» é tal que pode incluir seja que caso for. Com efeito, e segundo Iourgui Marozov, um dos mais fiéis discípulos de S., o Director do Instituto Psiquiátrico Serbski: «a esquizofrenia é uma doença sem sintomas» — sem signos.

Jean Pierre Faye — Qualquer um pode ser designado como portador desse síndrome sem sintomas. Os seus sujeitos são tanto mais perigosos quanto são invisíveis...

Viktor Fainberg — Assim, informaram-me que a minha «doença» era «uma esquizofrenia com síndrome paranóide expressa sob forma de dissidência política»...

Do mesmo modo, L. G., que se encontrou comigo no Hospital Psiquiátrico, depois de ter ensinado marxismo-leninismo na Universidade de Vilnius, na Lituânia, foi designado pelo rótulo: «mania de marxismo e de procura da verdade».

Mas recuso-me a falar apenas dos dissidentes. Porque nós assumimos continua-

mente a defesa dos **outros internados**, «dos que estavam verdadeiramente doentes»... E que suportavam tais condições que qualquer «tratamento» consistia em humilhá-los. Para a maior parte deles, não havia outro tratamento senão a punição: pela sulfazina, pela imobilização com as mãos atadas à cama. A sua situação era, aliás, muito pior que a dos condenados por «crimes»; esses ao menos conheciam o fim do seu aprisionamento. Enquanto que no Hospital-Prisão, não podiam ser libertos a não ser que os psiquiatras admitissem que «já não representavam um perigo para a sociedade». Está tudo nas mãos dos médicos — que, por outro lado, receiam esta responsabilidade. E respondem muitas vezes pela negativa. Foi assim que Borissov e eu pudemos ver pessoas absolutamente «sãs de espírito», ou curadas, que eram mantidas ali durante anos.

No Hospital Psiquiátrico Especial encontrei um engenheiro de Archangelsk, que estava absolutamente são de espírito. No seu local de trabalho, um sobretudo tinha desaparecido de um cabide. Pessoas que não gostavam dele denunciaram-no como autor do roubo. E como ninguém podia acreditar que um engenheiro fosse capaz de roubar um sobretudo barato, decidiram que ele **constituía um perigo para a sociedade** e foi condenado ao Hospital Psiquiátrico.

David Cooper — Mas essa é uma situação que reencontramos na sociedade capitalista para centenas e milhares de doentes. É sempre a mesma história — o que é «normal», a **normalidade**? Ela é sempre definida em relação à questão: qual é, neste aspecto, o interesse da classe reinante na sociedade? Na União Soviética, a «classe reinante» oficialmente é a classe operária — mas, de facto, é a burocracia: o seu poder. E a sua impotência.

Viktor Fainberg — Quando estava no Hospital-Prisão, o Hospital Psiquiátrico Especial de Leninegrado, conheci um ladrão, durante os passeios. Um carteirista, um jovem de cerca de trinta anos. Foi o primeiro ladrão-intelectual que conheci... Era um poeta, de uma grande erudição em matéria de poesia e de filosofia. Dizia ter feito o juramento de nunca trabalhar para «eles». Não consegui persuadi-lo que não era o melhor método de dissidência... Mas era um homem muito interessante. Já por várias vezes tinha estado no Hospital-Prisão.

Um dia, quis dar-me um presente. Conseguindo encontrar papel e cartão, escreveu para mim, numa escrita muito bonita, o «Livro de Bordo» dos detidos do Hospital-Prisão que tinham sido libertados antes da minha chegada. Havia biólogos, matemáticos, professores doutros domínios, encarcerados por diversas razões. A maior parte deles, mais de 60%, estavam lá enquanto «delinquentes anormais!» Era muito difícil compreender porquê.

Mas esse «Livro de Bordo do Ladrão», ainda o tenho em meu poder — contém cento e vinte poemas...

Marine Zecca — O que me perturba, é um reconhecimento implícito da «doença mental», enquanto tal. Porque se se reconhece a doença mental, perde-se de vista a dimensão política subversiva. Quando Viktor fala de «centenas de verdadeiros doentes»..., que quer dizer realmente esta expressão? Quem são os «verdadeiros doentes»? É nesse momento que eu coloco o problema da doença mental em termos de subversão.

Jean Pierre Faye — Queres dizer que eles são produzidos pela sociedade, como força subversiva que a põe em causa?

Marine Zecca — Não. Eles são lançados contra o sistema social. Que os elimina, para evitar essa subversão.

Viktor Fainberg — Mas eu conheci no Hospital pessoas que estavam sujeitas a uma obsessão do crime, e que me falavam das torturas interiores da sua doença. Noutra altura, fui vizinho de um epiléptico: tinha matado o sogro e era muito cruel quando bebia. Tinha sido colocado numa instituição especial para doentes mentais, num local excepcionalmente saudável, uma floresta onde os doentes trabalhavam numa quinta, ao ar livre. Mas depois tinha sido transferido para o Hospital-Prisão, onde o fecharam numa célula e o privaram de exercício físico, o que agravou o seu sofrimento mental. Os membros do «staff» que estavam de mau humor provocavam-no: depois levavam-no, os enfermeiros batiam-lhe e davam-lhe uma injeção.

David Cooper — É realmente, o que acontece nos Hospitais Psiquiátricos. Nas pessoas atingidas por doenças cerebrais, por assim dizer, mecânicas, por lesões cerebrais, é muito fácil provocar comportamentos desse tipo, a fim de justificar a existência de instituições psiquiátricas. Este problema do uso da psiquiatria não se reduz a uma questão de «abuso». Denunciar o uso «abusivo» da psiquiatria por um sistema de repressão não é dizer o suficiente — porque a própria psiquiatria é um «abuso». Deste modo, tento apenas reflectir, como sobre uma ilha estranha, neste paradoxo, no que é realmente a **contradição fundamental** nestas sociedades, pelo simples facto de que a psiquiatria **existe**. Porque a psiquiatria desenvolve-se como um sistema de controle e vigilância, ao mesmo tempo que o próprio capitalismo se desenvolve. Com a ultrapassagem do capitalismo e a **invenção** de uma sociedade socialista, já não deverá haver mais psiquiatria... É a própria aposta da revolução, é a própria aposta do marxismo.

Viktor Fainberg — Mas que outra saída se pode oferecer, em alternativa, aos doentes que sofrem realmente? A alguém, por exemplo, que experimenta um desejo compulsivo de matar, que o reconhece e que

sofre por isso, e que pode ser curado? Privá-lo do tratamento que poderia curá-lo, não é também uma espécie de «crime», comparável ao facto de recusar, por exemplo, curar os que sofrem de um cancro?

David Cooper — A pessoa de que fala sofria de epilepsia, o que é uma doença cerebral de origem orgânica: trata-se de um problema de natureza propriamente médica e não há nenhuma necessidade de psiquiatria para «corrigir o comportamento anormal» desse doente. Mas a maior parte dos «loucos» não dependem de um problema verdadeiramente médico: esses são objecto de repressão e de tortura psiquiátrica. Simplesmente, porque são **diferentes dos outros** que seguem os critérios da «normalidade» próprios à sociedade, que têm sempre por objectivo defender os interesses da classe reinante, e em erigi-los em **normas** de comportamento.

Voltemos a essa questão da revolução. Se se realizou uma revolução política de estrutura igualitária, visando elevar o nível de produção e de consumo individual numa sociedade, não é possível lá chegar sem essa **lógica standard** que automaticamente oculta a libertação social, à beira de ser conquistada, sob todas as formas de repressão institucional. Para mim, é essa a tragédia da União Soviética e dos outros países onde se diz ter-se realizado o socialismo, na Europa oriental: a divergência entre a **realização** da revolução política de estrutura igualitária — mais ou menos realizada, admitamo-lo por hipótese — e a penúria, até mesmo o **desaparecimento** ou a **ausência** dos conceitos marxistas fundamentais e originários, visando uma revolução social, uma revolução das relações sociais concretas. Sendo o objectivo da revolução comunista desejada por Marx essa revolução inteira (ou, se preferirmos, «total»), que tem sido tão pouco compreendida. O que ele frustrou desde o princípio, declarando que não era um «marxista»...

Penso que existe entre nós um ponto de encontro. Na questão de saber como fazer reunir a revolução política que agora está em vias de se realizar na Europa ocidental e, por outro lado, a revolução social cuja terrível paragem na Europa oriental é revelada pelo movimento da dissidência soviética. Trata-se, neste aspecto, de ultrapassar toda a ambiguidade do discurso actual sobre a «détente», e sobre os Acordos de Helsínquia.

Como reunir a si próprio este duplo facto que o **movimento revolucionário na Europa ocidental** esforça-se por realizar uma revolução política, e que o **movimento da dissidência na Europa oriental** esforça-se por superar a repressão institucional com o objectivo de realizar a revolução social conjuntamente desejada por Marx? Como juntar estas coisas todas? As instituições de repressão são estruturas de violência num sentido muito **especial**: é isso que

REVOLUÇÃO POLÍTICA E REVOLUÇÃO SOCIAL

Boukovsky põe em causa no seu «Pequeno Tratado» para uso dos dissidentes psiquiátricos, e nas suas mais recentes declarações. Mas a isto é preciso acrescentar também o facto de que a União Soviética apoia as lutas de libertação do Terceiro Mundo, por exemplo em Angola, face à classe dominante na África do Sul (11). É nesse sentido que, pela minha parte, penso que devemos «evitar o anti-sovietismo»... Igualmente porque, na União Soviética, é um facto que as relações de produção foram «revolucionadas», assim como na Europa oriental e na China, e qualquer coisa pode ser **ganha**, a partir daí, nas relações sociais (12).

Como reunir todos estes dados? Como encontrar **um discurso novo**, que dê conta, ao mesmo tempo, dos movimentos que se elevam contra as instituições de repressão na União Soviética e na Europa ocidental, e dos movimentos de libertação no Terceiro Mundo, assim como dos que os apoiam na Europa ocidental, na procura de estruturas não-inequívocas (13).

A crise actual do capitalismo tem contra-golpes que colocam em perigo os países do Terceiro Mundo, em toda a América latina, na África — do Sul, nomeadamente — no sudeste da Ásia (Indonésia). Neste aspecto, a União Soviética joga também um papel de «**containment**» (14) — e isto apesar dos acontecimentos terríveis que têm lugar no interior do seu espaço, da repressão que ela exerce **contra** o seu próprio povo, «sacrificando-o», por assim dizer, ao seu discurso.

Viktor Fainberg — Não estou inteiramente de acordo consigo. Estou de acordo consigo num facto: **a crise do capitalismo**, na sociedade ocidental. E, igualmente, sobre o facto que, no Ocidente e no Terceiro Mundo, **movimentos revolucionários** procuram vias novas na vida social e económica, em relação com a própria vida do povo. Mas o que temo realmente, é que alguns desses movimentos julguem encontrar nessa crise, para os seus povos, uma solução muito semelhante às que, na União Soviética, produziram os factos de que falámos e as instituições de repressão denunciadas pelo **nosso movimento**. E aí, não posso compreender como, depois de **tais** experiências, na Rússia — e talvez agora na China e em Cuba? — depois de um tal «sucesso» nos resultados de repressão, depois de um tal falhanço na procura da libertação, depois de uma tal saída nas estruturas de vigilância policial e repressiva, comparáveis às da Alemanha nazi e da Itália mussoliniana — sociedades totalitárias (15) — depois de todas estas experiências, se corre o risco de ver outros povos, outros países, culturas diferentes, com passados e tradições diferentes, empenhar-se num impasse semelhante. No caso da China, você pensa (e nós pensamos) que agora os camponeses chineses têm comida, depois de séculos de fome. Mas será preciso pensar nos milhões de

peças que foram eliminadas e destruídas? E será preciso desejar que os museus desses países, e os de Inglaterra ou de qualquer outro lugar, sejam tratados como o foram por Savonarole? É, contudo, o que aconteceu na China? E penso que os dissidentes chineses, se **existem**, se devem encontrar numa posição muito pior que a dos russos. Quanto ao **olhar cego** que tantas testemunhas ocidentais passaram perante a repressão na União Soviética, não o reencontramos agora, nas mesmas pessoas, perante o que se passa na China? Agora admite-se que o que acontece na União Soviética é inaceitável, porque houve os testemunhos irrecusáveis de Pliutch e de Boukovsky. Mas os mesmos ocidentais continuam a declarar que «tudo vai bem» na China. Dirão, mais tarde, que foi um erro. Mas é um erro medonho e muito cruel. Medonho, não só para o Leste, mas igualmente para o Oeste.

Jean Pierre Faye — Perante esta realidade, podemos tentar prosseguir a reflexão a partir de um conceito que David Cooper desenvolveu: o de invalidação. A repressão da dissidência ou da divergência pertence a esse **processo de invalidação** que funciona nas sociedades modernas, por meios diferentes e sob diferentes aspectos: na União Soviética, por exemplo, e sob outras formas terríveis na América latina. Para não falar ao mesmo tempo de muitos outros lugares. E sem falar da Europa ocidental, onde este processo reveste figuras mais subtis. (Actualmente, realizam-se explorações pertinentes sobre esta invalidação da experiência quotidiana, na França, na classe operária. O mais estranho, em face da vossa terrível experiência — é o facto aparentemente inverso que, neste momento, tem lugar na Argentina, onde a repressão se abate sobre os médicos e muito particularmente sobre um grupo de psiquiatras, objectos de investigações policiais ou lançados na prisão. Fenómeno, aparentemente **oposto** ao que acabamos de descrever, mas mereceria ser atentamente examinado. Talvez não seja ainda senão uma maneira de «dar nomes psiquiátricos» à repressão: o que quer dizer que é preciso começar por abater a repressão sobre esses psiquiatras de pensamento livre, cujo olhar crítico julga os seus métodos repressivos. **Eles** têm que os lançar na prisão, antes de poder, nesse sentido, «psiquiatrizar» a sociedade inteira...

Qualquer coisa funciona de uma maneira terrífica nessas duas partes do mundo, cujo fim é **invalidar** o pensamento — onde ele próprio se enuncia livremente — e, de uma maneira ou de outra, **marcá-lo** pela «loucura».

David Cooper — Existe uma tentativa para destruturar a existência e a sociedade, que se chama **loucura**. Designação que é imposta pela classe reinante na sociedade. Laing e eu, pusemos em marcha a exploração dessa tentativa. E eu penso que

essa dialéctica da loucura, que desesperadamente se esforça por destruturar a existência para a reestruturar de outra maneira, é destruída pela psiquiatria, pela família, por todas as instituições sociais que produzem a situação do sofrimento. A própria loucura é esse desespero total.

Mas também alegria total, alegria extática. E é isso que a psiquiatria vem destruir. Para a rejeitar numa forma socializada de sofrimento, necessário à sociedade e à sua classe reinante. Esta produz um sistema de rotulagem, de labelling, que se renova sem cessar: através dele, uns são marcados como «criminosos», outros como «loucos». Assim, e apesar deles, são capitalizados pela sociedade, «tratados» — e destruídos.

Neste sentido, se a loucura existe realmente, a «doença mental», no sentido da rotulagem psiquiátrica, não existe...

Marie-Odile Faye — Você mesmo, nas suas análises, faz uma distinção fundamental entre as lesões cerebrais («brain injuries») e a esquizofrenia, por exemplo.

David Cooper — Sim. Evidentemente, pode dizer-se que na esquizofrenia podem encontrar-se determinações químicas, determinações genéticas — todas as espécies de determinações biológicas. Mas, nesta perspectiva, existem determinações para todas as formas de comportamento.

Marine Zecca — Há, portanto, por um lado, reconhecimento oficial da «doença mental», sem diferenciação (sem a distin-

guir da lesão cerebral). E, por outro lado, identificação dessa doença mental com a dissidência política, mas sem reconhecimento desta.

Jean Pierre Faye — Dupla invalidação...

Viktor Fainberg — Contaram-me o caso de um camponês que estava numa floresta com o companheiro, e que ouviu vozes dizerem-lhe que devia cortar a mão e o braço. O outro quis impedi-lo, e lutaram durante horas. Mas acabou por fazê-lo, porque tinha recebido a ordem.

David Cooper — Ele cortou o braço?

Viktor Fainberg — Sim. Recebeu uma ordem das vozes... No Hospital-Prisão conheci outros casos: pessoas que sofriam de alucinações e que me diziam não poder resistir a essas ordens, de tal modo eram poderosas e constrangentes. Assim, essas pessoas não eram «livres». O único a poder libertá-las disso não é o médico, o «especialista» da psique?

David Cooper — Mas o especialista não as liberta: mata-as mais completamente. Condu-las, já não a cortar o braço, mas toda a sua pessoa: eis o que opera a psiquiatria. Isto, porque ela não compreende a verdade da miragem, do ilusório. A verdade desse delírio tem de ser compreendida, a partir de agora, em termos «políticos»... Qualquer ilusão pode ser considerada como um enunciado político. Se essa pessoa compreender — a propósito dessas vozes — que elas são a «voz» da sociedade canalizada de certa maneira,

DOENÇA MENTAL E DISSIDÊNCIA POLÍTICA

assine

cadernos do
terceiro
mundo

PORTUGAL

Anual (12 números) ... 380\$00

Semestral (6 números) . 220\$00

ESTRANGEIRO

Anual (12 números) POR VIA
AÉREA

Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné e São Tomé e Príncipe — 14 dólares USA ou 600\$00

RESTANTES PAÍSES: 17 dólares USA.

ENVIE UM CHEQUE (ou Vale do Correio) PARA

Tricontinental Editora, Lda.

R. Pinheiro Chagas, 41-2.º, Dto.

LISBOA-1 PORTUGAL



sob essa forma de uma ordem de auto-mutilação, então ela deixa de querer cortar os braços: escolhe antes fazer qualquer coisa de diferente com os outros...

Viktor Fainberg — Sim, mas como persuadir o doente que se trata de alucinações?

David Cooper — Não esforçando-se por persuadi-lo a não o fazer, mas procurando compreender o que isso significa, qual é a verdade dessas vozes que lhe falam. As «vozes» dizem-se sempre para me matar... Ou então: dizem-me para te matar — senão tu próprio te matarás... Noutros termos, é a própria formulação, na lei de cada país, incluindo a União Soviética, da questão sempre renovada: essa pessoa é «perigosa para outros ou para si própria»? E todas as miragens — todos os delírios desse género — são a condensação da consciência social numa forma que é protesto contra essa sociedade que constituímos, e contra todas as forças alienantes dessa sociedade.

Pode acontecer que o sujeito não consiga compreender quem esses discursos rotulados têm por autor. A sua réplica (muda?) é então: não me falem mais dessas vozes que me falam — elas são o meio de me fazer compreender... Antes de se tornarem um objecto para o psiquiatra e para a psiquiatria: ao mesmo tempo objecto e meio de coerção linguística...

Viktor Fainberg — Pensa portanto que todos os que sofrem da «mania» do homicídio ou do estupro podem ser compreendidos nesses termos «sociais»?

David Cooper — Com a chegada do capitalismo como meio de controle social — ao qual se vem juntar a respeitabilidade médica — todos os que são diferentes começaram a experimentar a verdade do seu modo de opressão, da sua maneira de ser oprimidos. Experimentar esse modo de opressão é um acto político. É também um poder poético. Mas por falta de uma certa «educação», esses não conseguem encontrar a sua própria poesia. Que não passa de miragem e delírio para o psiquiatra.

Viktor Fainberg — Mas como pode salvar delas próprias essas pessoas, e salvar delas os seus semelhantes?

David Cooper — Não, a questão é: como salvar-nos nós próprios. Não temos que ser libertos por outros, de maneira profissional. De facto, esses salvadores profissionais não procuram salvar os outros, mas invalidá-los, desde que falem uma certa verdade. Temos de encontrar outras vias para compreender essa verdade. Não necessariamente nas palavras, mas talvez nos actos. A fim de que outros não sejam violentados.

(Gravação decifrada por M.-O. e J.P. Faye. Traduzido de inglês para francês por J.P.F. — Tradução de João Lopes).

Cedido pela revista «Change». ■

(*) «Freiheit ist immer Freiheit des anders Denkenden».

(1) *Sritik der Hegelschen Staatsphilosophie*, §: «O poddr legislativo fez a Revolução francesa. Em toda a parte onde entrou em cena como Soberano, fez grandes Revoluções universais».

(2) *Les luttes de classes en France, 1850*.

(3) Michel Foucault, *Histoire de la Folie*, Gallimard, 2.ª edição, 1972, p. 189. (Sou eu que sublinho).

(4) *Nouveau Larousse illustré*, artigo Pinel (XIX.º).

(5) A narrativa da manifestação por Viktor Fainberg foi publicada em Praga: *la Révolution des Conseils ouvriers*, ed. Payet, ChÉnge Lutte, Janeiro de 1978.

(6) Por oposição à *inakonyslyé*: o facto de pensar de outra maneira, a «divergência» ou a «dissidência», o «dissent» em língua inglesa (Uma das revistas americanas que durante muito tempo esteve na frente da luta contra a guerra fria, em primeiro lugar, contra a guerra do Vietnam, depois, chamou-se Dissent).

(7) Em 1975.

(8) «Chamamos a esse movimento a resistência... que atingiu o seu auge em 1968» (entrevista de V. Boukovsky, *Le Monde*, 5 de Janeiro de 1977).

(9) «Implacement», em língua inglesa.

(10) Na conferência de Genebra que, em Fevereiro de 1977, reuniu representantes de todos os organismos sindicais europeus, os delegados da CFDT e da CGT tomaram partido conjuntamente para colocar o problema do respeito dos direitos sindicais e dos Direitos do Homem, em particular na Checoslováquia de Vasil Bilak, e na União Soviética: Jacques Moreau, representante da CFDT, colocou nomeadamente a questão do Caso Borissov.

(11) Importa sublinhar o facto que David Cooper, nascido no Cabo, fala aqui daquilo de que tem experiência: a realidade do Apartheid, cuja descrição minuciosa, por exemplo na narrativa admirável de Harry Bloom (*La réserve*, Seuil, tr. de Camille Paris), é singularmente parecida com a que é dada em *O Primeiro Circulo* — mas não beneficiou de nenhum eco na Europa ocidental. (N. de J.P.F.)

(12) Durante uma conversa no jornal da União dos Escritores Checos, *Listy*, em Praga, em Fevereiro de 1969, eu sublinhava o parentesco entre as reivindicações de autogestão (ou da *samosprava*) em 1968, nos movimentos revolucionários francês e checoslovaco. A réplica dos checos foi imediatamente: «não é possível realizar a autogestão sem ter realiado primeiro a socialização das forças produtivas». Os membros do conselho operário da maior fábrica de Praga acrescentavam esta precisão complementar: «nunca esqueçam a democracia política: uma vez perdida, é muito difícil reconquistá-la» (N. de J.P.F.)

(13) É sabido que o relatório da O.C.D.E. coloca a França à cabeça dos países com estrutura social inigualitária antes da Espanha e dos Estados Unidos. (N. de J.P.F.)

(14) Expressão favorita dos «guerreiros da guerra fria» nos EUA, desde Foster Dulles, face à política da URSS — Cooper inverte justamente aqui o seu emprego e a sua pertinência. (N. de J. P. F.)

(15) Viktor Fainberg não ignora o que omitem ou desconhecem tão facientemente tantos neo-filósofos e neo-gurus: o facto que o «Estado totalitário» é enunciado e praticado em primeiro lugar por Mussolini e o seu *Stato totalitário*, e pelo partido anico governando «totalitariamente» do fascismo italiano.

(Tradução de João Lopes)

AFASTAMENTO

vaudeville em cinco cenas

FIAMA HASSE PAIS BRANDÃO

Personagens:

MÁRTIR, 30 anos
BÉBÉL, marido de MÁRTIR?
MÁTRIX, mãe de MÁRTIR?
SÉNEX, pai de MÁRTIR?
REGINA, filha de MÁRTIR?

(Valsa Triste, de Sibelius. Ficam todos imóveis. A luz apaga-se. Desce uma grande teia. Aranha negra. Uma cadeira de repouso, de lona para Regina.)

3.ª CENA

BÉBÉL

A tua mãe conseguiu exaltar-me. Sobrecarrega as frases. Transforma os factos em dramas. É uma alucinada típica. A tua mãe...

MÁRTIR (Interrompendo-o)

Regina, quando era nova?

BÉBÉL

Regina, quando era velha. Vocês todas são uma cambada! Eu não te permito que me desdenhes. E os velhos, os dois, são doidos.

MÁRTIR

Eles são...? Não te permito! Tu, quando eras novo, eras odioso. Quando eras velho, puseste, de facto, uma pistola, naquele embrulho. Cínico! A neta dele, a que ia ajudar a carregar as malas, por compreensão para com a mãe, que ia abandoná-la, e abandonar o falso marido, esfacelou a mão. Pegou no embrulho, e a arma disparou, mesmo através do papel.



REGINA

Mártir, não fui eu que peguei no embrulho. Nem pensei nisso. Como era domingo, e a tarde estava para acabar, sem eu ter ido dar um passeio, como gosto, na beira da doca, sai a correr. Mais adiante, ouvi o tiro.

MÁRTIR

Foi aquele acidente horrível, em que a avó morreu, ou em que o avô a matou, naquela tarde. Ela ainda chegou a pôr-se de pé e a dar-nos o chá. Chegou, mesmo, a segurar a minha chávena, para poupar a minha mão ferida. Bébél, quando eu lhe disse do vulto da sombra do cadáver do meu amante, torceu-me o pulso até ao chão.

BÉBÉL

Os símbolos, os sentidos verdadeiros, a tua análise da linguagem; tudo isso te vai trair. Até aí chega a minha inteligência.

MÁRTIR

Suprema. Tão grande, que chega a não dizer nenhum sentimento com as palavras. A verdade é que eu, até ver a tua actuação, não sabia que os sentimentos são, sobretudo, tremuras. Estremecimentos, só. As palavras são sibilinas, dizem amo-te, sem nada, nada. Ou só três sons, junto de actos de ódio, horror e desprezo. Espetar a faca no pé ou levar com um tiro na mão é, apesar de tudo, menos doloroso.

(Nocturno n.º 1, de Chopin.
MÁRTIR COMEÇA, no meio do Nocturno, a falar alto, depois fala soluçando.)

Regina! Regina! Mãe-filha adolescente, tem cautela a tempo. Começaste a abrir os olhos com a morte dela. Abriste-os, e inundaste-os de luz penetrante, com o assassinato que foi cometido. Vi, com orgulho, que não ficaste atemorizada. Quando eu era Mátrix, a velha, pus a teia ao canto. Era o que somei da minha vida, com fio branco, como as velhas. Quando Mártir e apaixonada, cobri o chão de veludo, para o corpo que voltou, depois de Bébél morto. Ah, Regina, Bébél, o teu amante de adolescente mentirosa, cega, morreu com o tiro sem alvo. Foi o acaso, o acaso, o acaso daquele hábito de generosidade criminosa dos velhos.

(Vê, com terror, aproximar-se
BÉBÉL)

A aranha desce a teia, que a velha tinha tecido para ser só uma recordação. A Mártir, que toma tudo ao pé da letra,

herdado, ainda viva, a tal teia, chamou a Bébél odiosa aranha.

BÉBÉL

Tu é que trocas as figuras. Tens falado demais, neste drama. Tu é que endoideces a Regina que, depois de ter fugido daquela casa de doidos, de uma mãe velha e do pai velho que se matou com um tiro, a tua irmã adolescente.

REGINA

(Conta.) Golpe de teatro! Mentiras. Ela é que se matou com o tiro que a matou. Agora, vejo ainda mais claro. Bébél. Golpe de teatro! (Ri) (Levanta-se) Hei-de odiar o teatro. Odiar os diálogos. Odiar os sons das sílabas. Mártir, tu, a amante do homem que voltou, e morreu depois, ensina-me a não

(Pausa. Valsa Triste.)

MÁRTIR

A não amares nunca as palavras. A evitares mostrares a um cínico que espetas uma faca na mão. Vês? (Mostra a mão) A sobreviveres à troca das idades e das personagens, à troca dos actos, à troca das frases, à roda do teu clarão de luz.

A areia onde eu estava, naquele domingo, era lisa e gelada. Acenámos os lenços, vestidas com grandes casacos de abafo. Queríamos apontar ainda para a direcção do barco, no nevoeiro. Cheguei a ter medo do temporal. Vim atrasada, depois de Bébél me ter deitado as mãos ao pescoço.

(Pausa. Música. Regina leva
MÁRTIR a sentar-se na cadeira de repouso. Toma o papel dela.)

REGINA

Queríamos apontar ainda para a direcção do barco, no nevoeiro. Cheguei a ter medo do temporal. (Fim da música.) Vim atrasada, depois de Bébél me ter deitado as mãos ao pescoço. (Pausa.) Bébél, o pai tirano, não o amante bellissimo, tenta trepar pela teia acima. Bébél agarra-se, no seu papel de aranha, Ruge. Cospe mais fios da teia. Embora a teia seja a da avó romântica, que a Mãe pôs ao canto da sala. Mesmo sendo um naperon, ela disse que era uma teia, e ele, com a sua alma venenosa, que nunca a amou através dos actos, «só em palavras», aceitou ser isso. Bébél, trepa! (BÉBÉL avança, ameaçador, para Regina) Vai-picar-nos! (Pausa. Nocturno) Ah, quando a Mátrix era viva... Ela, que amava os filhos. Quando o filho dela, o amante, o amante, era vivo... ■

FRAGMENTO DE ESTANCIAS

MÁRIO CLÁUDIO

I

À flor do barro, a névoa. Os pátios de levante estremunhado.

O vidro da manhã que vidro é? De que vidro?

Não me recorde, traduzo.

Falemos da chuva sobre o canto das cigarras. Do que nos contou Utnapiashtin ao regressar: «Abri a janela e a luz deslizou na minha face, o navio parou no monte Nisir, o monte Nisir reteve o navio.»

Estepe? Espelho? Que sabe a arca dos caminhos que leva?

Descansemos ainda.

Desligadas as amarras, nenhum olhar detém a suspensão das libélulas. São os gamos que passam. A água como a água: sempre.

Tomemos pois, amor, a gramática outra, a sede que sabemos.

No tempo das sementeiras, tu vês, as candeias se acendem, o bafo é mais terno.

Subimos às torres, e o sangue se derrama pelos campos lavrados. Por isso nos dói a lentidão dos dentes.

Com os rebanhos, com a paciência que têm de sofrerem o chão, nos podemos deitar. Os olhos vendados, nos podemos deitar.

Este é o confronto das constelações. O perpétuo mover. Toalhas que a noite alarga: horizontais, de exílio, sem sossego.

Entre pedras e pedras, diz, que coração se soletra, que dorida inscrição?

Só a voz da flauta, o decorrer das nuvens. Uma túnica. Os pequenos utensílios.

Assim se reconhece a direcção da seiva, a hesitação com que o pó se aquieta.

Este verso mais: uma corda de soluços.

Salvámos da água a terra, humilimo instrumento.

Retalhámos as leivas, cavando deltas e deltas de suor.

O princípio, esse.

Invisíveis de seu branco, bandos sobre bandos, sobre as margens da terra.

De investir contra o tempo que diremos senão humilimo instrumento de o fazer?

Ou águas de que terras se afastaram, onde águas se repetem reflectidas? Ou terras onde amornam as sementes?

As garças, as rosas que o dia ilumina pelas cúpulas, nítida geometria dos tapetes.

Para que nos estiremos na plumagem quente, nas folhas húmidas. E olhemos o voo, o desprender dos estames.

Da alma do ovo irisado, a larva, a crisálida agora: a emersão do imperceptível tremor, depositado o fluído de nácar.

Debilíssimas asas. Que galáxia vos inspira a escalada tacteando ilusórias galáxias?

Imóveis. Bebendo o aroma dos lilases, No minúsculo coração o detendo, para que a vida afluja.

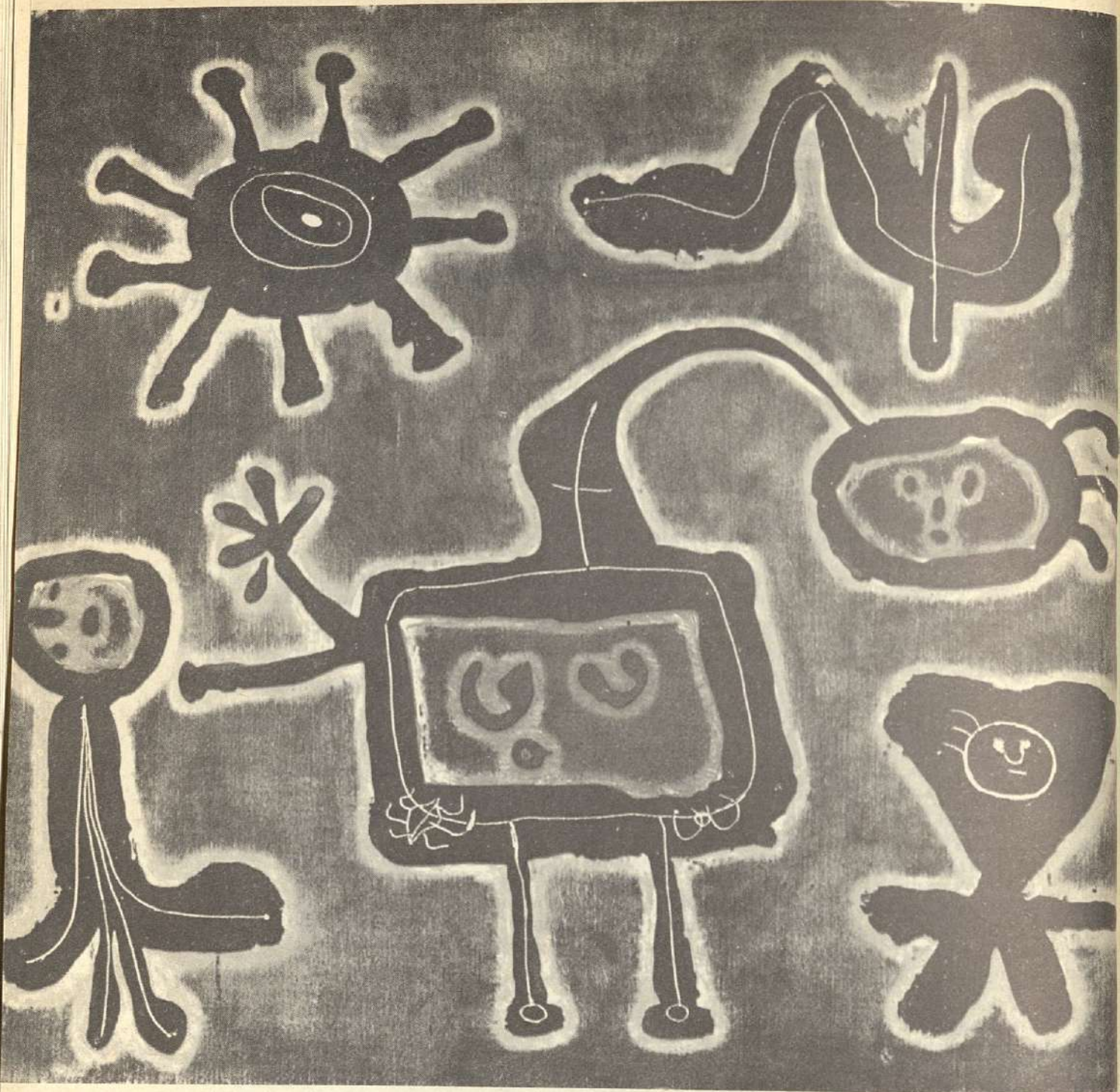
Gradual, a expansão. Um contacto de membranas.

A inquietude do espaço, o procurado mel: a galáxia atingida.

À nascente, aos limos que tem nos chegamos.

Como a intranquilidade dos traficantes, ocultando nos rochedos seus fardos de aguardente.

Entretanto, no alto da falésia, um pouco loucas as gaivotas vão seguindo o rasto da charrua.



Desenho de Miró

Eis que os navios se concluíram no fundo da floresta.
De malte e farinha e grão carregaram o bojo. Consultaram o oráculo. Fizeram-se à ventura.

Eram calados e vermelhos, temerosos da luz.
Mas havia sempre um corpo além do corpo, ressurgindo do abismo.
Contávamos as pulsações. Estremecíamos na renda da manhã.

«Rumaram à praia, lançaram a âncora, desceram um bote, tocaram a areia.»
Que maré nos leva, temerosos da luz, às paisagens frementes, à epiderme do planeta?
«Regressaram ao navio e fizeram-se ao mar. Outra terra avistaram. E de novo rumaram à praia, lançaram a âncora, desceram um bote, tocaram a areia.»

Perdida a distância entre nós, que nudez nos veste a nudez?

Repito: eram calados e vermelhos.

«Tornarãam ao navio, por três dias vogaram ao sabor do nordeste. Até que avistaram terra uma vez mais.»

Isto é que fim, que princípio, que fim, de que viagem, que crónica?

«Rumaram a terra. Fundearam numa ilha a norte dela.»

Onde se chega, pergunto, os olhos esbraseados, o portulano ilegível?

Mas por então se libertavam as falenas. E era quase, quase abril. ■

O GRANDE PERTURBADOR

JOSÉ MANUEL CORTÊS

«J'écris pour qu'on m'aime.»

Genet

Um dos indícios que cada vez mais se acentua nas nossas sociedades é a envolvente necessidade que as pessoas sentem de viagem, de fuga. E essa necessidade não exige tanto a mudança de continente, mas mais de fauna, de flora, isto é, dos sinais que nos fazem. Isto acontece porque socialmente se foi tornando evidente que toda a nossa vida se verte em lugares, fazendo uma geografia não neutra, mas marcada por uma panóplia de códigos, de diferenças que são fronteiras no nosso comportamento, obrigando-nos à diluição do rosto, tornando-nos anódinos. E sentimos, socialmente falando, que esses códigos foram produzidos por um «além» ou um «ao lado», insituável, que nos envolve, criando o sistema de referências necessário para a sua sobrevivência, para a sua constante manutenção.

Daí que as nossas sociedades, para «se» resolverem a nossa objectiva necessidade de fuga, se organizem para nos dar a ilusão duma possibilidade de movimentação, de deambulação infinita (— analise-se, por exemplo, a verdadeira função do consumo). No entanto, o que na verdade conseguiram foi dissolver o nosso real em símbolos. E somos portanto obrigados a circular limitadamente entre eles. Tudo o que podemos fazer é acasalá-los de forma cada vez mais monstruosa, desarrumando o lugar, para ver se nasce outro. E a fuga só poderá ser esta: simbólica.

É por isso que qualquer discurso traz consigo os estigmas do lugar onde foi feito, e que quem o ouve, só se «diz» o espectro desse discurso, porque o «entende», ou seja, o situa num jogo de marcas, conceitos, que o esquarteja e devora, adaptando-o ao seu lugar. (E refiro-me a qualquer discurso: o «real» imperialismo do discurso científico está em querer impor como Verdade aquilo que cada vez mais se revela como a «historicidade» do seu lugar.) É natural portanto que a ambição estratégica de qualquer discurso seja a de, na sua imobilidade de «fala», obrigar a mover o Outro, seduzindo-o, destruindo-lhe as diferenças, habitando-lhe o lugar.

Ora uma das fronteiras fundamentais que determina o lugar onde o discurso foi feito, situa-se, a nosso ver, na dicotomia público/privado, que englobará pos-

sivelmente outras. Todavia, o social exige que este binário seja imanente (e sentido como ausente), determinando que os discursos nunca o ultrapassem, que percorram caminhos de específicos lugares. Porque, ao ultrapassarem-no, iriam criar uma profunda perturbação no social que só poderia trazer uma consequência: expurgar o locutor para uma margem asocial e desregrada (sem regras), onde não teria possibilidades de «falar», porque, por ausência de lugar, seria uma miragem disforme da sua primeira condição.

Mas que distinguirá principalmente o privado do público? E consequentemente o discurso privado do público?

Digamos que, enquanto o público seria uma tentativa colectiva de sintonização de sinais, o privado seria feito pela construção pessoal de uma lógica de sinais, pela elaboração de um estilo. E essa elaboração seria determinada pela nossa «historicidade», isto é, pelo nossa memória (marcada pelas situações sublimes em que a comunicabilidade de sinal forte se revela entre nós e as coisas, entre nós e as pessoas) e por aquilo que contra ela trabalha: um «quotidiano» desgastante, feito de interrupções e «ruídos», de tempos impotentes, de momentos em que o desejo se perde nos percursos estabelecidos pelos estatutos sociais, pelo trabalho, pela «barba de todas as manhãs», e, evidentemente, pelas fobias e temores que tudo isto foi criando, deixando-nos inseguros, «manqués», obrigando-nos a procurar a ternura onde ela já não pode existir.

Quanto ao que distinguiria o discurso privado do público, numa primeira evidência, seria o de não defender nenhuns interesses específicos, produzido pela simples fruição do seu discorrer, sem nenhuma solicitação exterior. Parecer-nos-ia assim um discurso de nudez, de revelação. E por isso, teria o condão de criar sistematicamente uma enorme comoção em quem o ouve, porque sentiria nele a súplica da sua nudez, num jogo de cumplicidade que, como num caleidoscópio, o revelaria, cristalizado. Seria, portanto, um discurso que exigiria a «privatização» do auditor.

No entanto, só aparentemente aqui não existe solicitação exterior, porque, de facto, este discurso, centrado numa pretensa sinceridade (onde está aqui a ficção e a verdade? onde está aqui a confissão e a exibição?), tem também uma função estra-

tégica: a de sedução — e não há melhor forma de seduzir o Outro do que atraí-lo à nossa «intimidade»... E logo, o risco de revelação deste discurso não passa de um risco calculado (passe a contradição).

Por sua vez, o discurso público seria essencialmente um discurso que tentaria ocultar os interesses materiais que o movem, evidenciando uma «exigente» solicitação exterior. Um discurso de função colectiva, em que o locutor procuraria neutralizar o seu lugar, isto é, dissolver a sua «historicidade» na História, mostrando-se como pretexto dum querer alheio.

É por isso um discurso de Poder, de artes — enquanto o privado seria um discurso de Arte, de poderes.

E a ambição do discurso público é querer-se estátua egípcia, numa vontade de frontalidade feita de uma só cor, sem fracturas nem brechas, isto é, sem quotidiano nem desejo. É esta uma das razões porque ao social convém que o lugar público seja ocupado por quem, pela idade e pela vida, apagou todos os rastros possíveis do de-

sejo. E é esta também a razão porque a classe do Poder deve ser preenchida por «impotentes», ou seja, quem, pelos modos de viver, conseguiu transferir o desejo para uma vontade, para um querer puramente abstracto.

Mas para lá de ser um discurso «desinteressado» tem também que ser um discurso que oculte ou anule o privado de quem o «fala». Porque a mancha enigmática que, feita de ausência de privado, aureola esses locutores é um sinal imprescindível da própria imagem do Poder (feita de homens que têm de ser carismáticamente instituições e de instituições que têm de ser atravessadas linfaticamente por homens públicos) porque é uma forma estratégica de sedução do Outro, o que é necessário para a sua subsistência.

Repare-se, por exemplo ao nível do discurso político e em Portugal, na similitude que existe entre os casos de Salazar e Álvaro Cunhal, que, sendo homens de poderes antagonicos, conseguem, no entanto, a mais perfeita representação: a de não existirem fora do palco que os instituiu.

E um dos problemas da nova classe política creio que se encontra a este nível. Porque, se durante o fascismo ela foi o sinal de marca de uma certa oposição, nunca conseguiu, porque o fascismo não lhe permitiu, criar internamente essa imagem de instituição. Daí, a sua incapacidade em se mostrar (em se exhibir) sem automaticamente revelar toda a trama grupuscular que a promoveu, e consequentemente, todas as obsessões e frustrações que a percorrem dando-lhe um percurso. E é por isso que, até aqui, todas as tentativas dessa nova classe política para um certo formal que oculte o seu privado se revelaram a nossos olhos como tremendamente ridículas. Daí, talvez também a sua provisória incapacidade de «estadistas» (tão reclamada pelos nossos editorialistas, vide Pinto Balsemão no Expresso)... E provisória porque, se esta classe não teve tempo ainda de adquirir um discurso de Poder, tê-lo-á de formalizar para conseguir sobreviver.

Ora, ao mesmo tempo que se evidencia nesta combinatória de silêncios reflectidos a necessidade de fuga, vislumbra-se a chegada do Grande Perturbador, aquele que virá com o discurso que não se «entende», ou seja, com o discurso que nos percorre obliquamente, desmanchando-nos as vestes, desfazendo as diferenças e criando outras. Aquele que tentará levar o discurso privado para o público e vice-versa, o do poder para o privado, criando as necessárias dissolvências e permitindo que os nossos espectros saiam do ghetto onde são metidos, «espectrizando» a sociedade, e venham produzir uma outra sociedade mais viva, mais real. ■

Desenho de Hans Bellmer





O FATALISTA DE DIDEROT

A partir do romance de Diderot **Jacques le Fataliste et son Maître** criaram as Produções Teatrais Lda. um espectáculo que tanto é História quanto mostra histórias. História com maiúscula por ser um texto fundamental da literatura (mais ou menos filosófica) do período pré-Revolução Francesa que se põe em cena, e se revela nas suas relações interiores. De resto, História que se estende ao longo de 200 anos exactos, desde 1778, quando Diderot enviou o primeiro folheto do **Jacques** para a elitista **Correspondance Littéraire**, revista distribuída por altas e mesmo coroadas cabeças da Europa, até hoje, quando, a ideia de J. A. Osório Mateus, Luíza Neto Jorge escreveu para o palco **O Fatalista de Diderot**, jogo e montagem dramáticos de discursos e histórias — para seis executantes.

Mas sabe-se na Produções Teatrais Lda. (de que fazem ainda parte, além dos citados, Ana Jota, F. Cabral Martins, Helena Domingos, Leonaldo de Almeida, Leonor Pinhão, Luís Lucas e Miguel Osório) que uma reconstituição histórica é coisas que não existe. A perspectiva sobre o passado (ou sobre o futuro) é sempre tirada de um presente local. De maneira que não se imitaram, para montar **O Fatalista de Diderot** espectáculo, os cenários setecentistas. De um modo mais **realista**, considerou-se que a própria construção e modo de funcionamento do romance podiam ser materiais concretos a **mostrar**, segundo a economia específica que foi obra de Luíza Neto Jorge, obra que não foi **modernizar** Diderot, mas de o escrever historicamente.

E dos resultados de tal trabalho se poderá dar conta na Figueira da Foz em princípios de Setembro, no Porto na segunda semana e em Lisboa a partir de meados do mesmo mês de Setembro, na sala da Casa do Alentejo.

Produções Teatrais, Ldas.

José Freire Antunes

A desgraça da República na ponta das baionetas

As Forças Armadas do 28 de Maio



A desgraça da I República foi ter trazido os militares dos quartéis a colaborar no seu suicídio

edição
LB

LIVRARIA BERTRAND
APARTADO 37 — AMADORA

Colecção

PORTUGAL
1900