

A COMUNA DE PARIS E A PERSPECTIVA DO TRABALHO

Lúcia Ap. Valadares Sartório¹
NEHTIPO/PUC-SP

Resumo:

Esta comunicação esboça algumas das análises desenvolvidas por militantes e intelectuais no percurso das lutas travadas no decorrer do século XIX, nas quais tornou-se consenso a crítica à sociedade burguesa. Desse modo, expõe os debates travados pelos socialistas e integrantes do movimento operário sobre o significado da democracia burguesa, bem como as posições de Marx a respeito do caráter do estado, até a eclosão da Comuna de Paris, momento imprescindível da história, no qual foram vivenciadas experiências que apontaram caminhos à construção de uma nova sociedade, sob a perspectiva do trabalho.

Palavras-chave: Comuna de Paris, socialismo, perspectiva do trabalho.

Introdução:

A Comuna sintetizou, pode-se afirmar, um amplo debate teórico erigido desde a Revolução Francesa, marcado por diversas tendências teóricas e abriu novas perspectivas sociais. Ainda que sua efetivação tenha decorrido num curto espaço de tempo, os comunários concretizaram a destituição do estado, medida que possibilitou a realização de experiências que apontaram caminhos para construção de uma nova sociabilidade.

As lutas travadas pelo trabalho no decorrer do século XIX tiveram na Comuna um ponto culminante de construção de novas possibilidades, assim, exporemos nossas reflexões ressaltando a crítica dos primeiros socialistas à democracia burguesa, para apontar posteriormente, a posição de Marx sobre o estado e, por fim, a desestruturação do estado que a Comuna promoveu no processo revolucionário e as medidas tomadas sobre a educação.

¹ Socióloga, mestre em filosofia e doutora em educação. E-mail: luciavaladares@uol.com.br

A crítica dos primeiros socialistas à democracia burguesa

Com cerca de noventa por cento da sua economia centrada na produção agrícola com uma indústria incipiente, a população mergulhada em condições de miséria, um estado monárquico extremamente autoritário tornou-se berço fértil para a divulgação dos ideais iluministas e um amplo movimento para a consolidação do estado moderno. A Revolução Francesa impulsionou a expansão do mundo burguês assentado sobre as bases jurídicas e políticas do estado, assegurando uma nova forma de dominação ainda mais eficaz do que aquela realizada no interior dos feudos, porque sua astúcia constituiu no velamento da opressão ao se por de modo indireto e difuso. Mas a Revolução Francesa – circunstância em que se deu o rompimento com as amarras do antigo mundo feudal e instauração das relações burguesas e do estado – também explicitou as contradições inerentes a sociedade capitalista. Dela surgiram os primeiros sinais do ideário comunista irrompendo uma nova perspectiva social à humanidade: a explicitação das suas contradições propiciou a Gracchus Babeuf as primeiras críticas à democracia burguesa em seu Manifesto dos Iguais, ao afirmar que

Desde a própria existência da sociedade civil, o atributo mais belo do homem vem sendo reconhecido sem oposição, mas nem uma só vez pôde ver-se convertido em realidade: a igualdade nunca foi mais do que uma bela e estéril ficção da lei. E hoje, quando essa igualdade é exigida numa voz mais forte do que nunca, a resposta é esta: "Calai-vos, miseráveis! A igualdade não é realmente mais do que uma quimera; contentai-vos com a igualdade relativa: todos sois iguais em face da lei. Que quereis mais, miseráveis?" Que mais queremos? Legisladores, governantes, proprietários ricos; é agora a vossa vez de nos escutardes.

Todos somos iguais, não é verdade? Este é um princípio incontestável, porque ninguém poderá dizer seriamente, a não ser que esteja atacado de loucura, que é noite quando se vê que ainda é dia. Pois bem, o que pretendemos é viver e morrer iguais já que como iguais nascemos: queremos a igualdade efetiva ou a morte².

Babeuf pensava numa outra possibilidade de organização social onde não houvesse mais “comerciantes nem negociantes; só haveria puros agentes de distribuições... todos agentes de fabricação e de produção trabalharão para o armazém comum e cada um deles mandara para lá o produto em função da sua taxa individual... pela grande família farão refluir dos para cada cidadão a sua parte igual ou variada da

² Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/babeuf/1796/mes/manifesto.htm>>

massa inteira dos produtos de toda associação”³. Os limites de Babeuf são evidentes, pois o desenvolvimento das forças produtivas na França ainda estavam por expandir. Foi o primeiro a dizer que era “necessário suprimir a propriedade particular e estabelecer a comunidade dos bens e dos trabalhadores”⁴, porém estava, ligado a um socialismo moralizante, mais voltado a distribuição do que a produção, preocupado mais com o comunismo agrário do que a indústria. Isso se explica pelo fato de Babeuf ter vivido numa França ainda agrária, e não industrial. Babeuf foi condenado à forca em 1797 e seu pensamento passou a exercer influência entre o movimento operário nascente e nos principais movimentos que irromperam lutas importantes na perspectiva do trabalho – o socialismo e o comunismo – e também sobre o anarquismo.

Para Henri Arvon⁵, o liberalismo que se firmou no percurso da Revolução francesa transformou-se numa antinomia quase que insolúvel, porque a liberdade alardeada trazia como limite a propriedade privada, ou seja, a garantia da independência dos poderosos e a dependência e escravidão àqueles que nada possuíam. Assim, a organização política adveio desta desigualdade social assentada na escravidão econômica. O estado que parecia acessível a todos e um ente unificador, em verdade, era o esteio para o aprofundamento das condições miseráveis da vida social (1971, p. 16). O *Manifesto dos Iguais* teve exatamente o sentido de contestar a igualdade decretada como bandeira do movimento iluminista, pois esta

“não era mais do que uma bela e estéril ficção da lei”. Propôs substituir a igualdade definida na Declaração dos Direitos do homem e do cidadão – noutras palavras, a igualdade política – pela igualdade real, vale dizer, pela igualdade social. (ARVON, 1971, p. 17)

O reconhecimento de que não poderia haver uma liberdade verdadeira sem a garantia da vida material foi decisivo para despertar os precursores do socialismo, mas dele também originou as primeiras formulações em torno do anarquismo. Assim, Arvon faz referência aos autores que se debruçaram sobre a crítica ao mundo burguês, com destaque a Victor Considérant, que desenvolveu esta idéia em *El socialismo ante el viejo mundo*; Louis Blanc em *La organización Del trabajo*, Moisé Hess, permaneceu fiel a este tema tradicional dos pré-socialistas quando em sua *Filosofia de La acción*

³ *Idem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ É professor na Universidade de Paris e adepto do anarquismo.

teceu comentários a respeito da Revolução “Os tiranos têm tombado, mas a tirania permanece”. Para Arvon, todavia, o “trabalho mais ajustado a esta ordem de ideias é a Questão judaica, de Karl Marx, quem, depois de ter considerado todas as críticas anteriores à revolução, enfoca as raízes do problema” (1971, p. 17).

Em verdade, prossegue Arvon, todo o movimento de ideias constituído em torno da consolidação do Estado se direcionava a enraizar junto à sociedade a incorporação do seu ideário, sob alegação de que

Na época feudal, o Estado reproduzia fielmente a sociedade; a repartição da propriedade da terra se refletia no senhorio, a organização da família a casta, o modo de trabalho no sistema corporativo. Porém, quando os rápidos progressos dos meios de produção e a circulação acelerada das riquezas fazem desejar o fim das sujeições feudais e o império de maior liberdade, o edifício harmônico medieval se decompõe em duas partes desiguais: por um lado a sociedade burguesa que proporciona um campo de atividades ilimitadas a todos os individualismos e a todos os egoísmos, por outro, o Estado, esfera do altruísmo posto, em seu seio os fins do indivíduo harmonizam com o da coletividade (1971, p. 18).

Todavia, esta base sobre a qual se pretendia assentar o Estado era extremamente estéril, pois com a introdução de contratos, que passaram a mediar as relações sociais, estabeleceu um vínculo provisório entre os indivíduos. Os contratos poderiam ser interrompidos a qualquer momento, sempre que fosse conveniente a uma das partes, ratificou a quebra da fidelidade e as disputas cada vez mais frequentes entre os indivíduos. Assim, a verdadeira base do Estado é a desigualdade social e em torno de sua construção foi gerado o manto nebuloso de falsificações, condição irremediável que se tornou um dos alvos centrais das críticas de Marx

A crítica de Marx aos ideólogos alemães e ao estado

Embora possuísse traços comuns em qualquer país em que se desenvolveu, o estado foi constituído por caminhos distintos. Diferentemente dos processos sociais que propiciaram a constituição do Estado na França, a Alemanha atravessou longo período em busca da consolidação de uma estrutura política capaz de promover sua unificação e desenvolvimento e os debates teóricos relacionados ao estado se deram sob um prisma completamente distinto. Diante do desenvolvimento francês, os ideólogos alemães investiam suas energias em busca da consolidação do Estado e na exaltação do próprio

indivíduo. Nesse contexto, Karl Marx – pensador que havia se tornado bastante próximo do movimento operário –, se volta contra os “industriais da filosofia, que até então havia vivido da exploração do espírito absoluto” (1984, p.), para apontar os equívocos dos ideólogos alemães, dentre eles, Feuerbach.

Os neo-hegelianos⁶ de esquerda, particularmente Feuerbach, confluíram suas lutas à crítica da religião, por roubar o homem do próprio homem e impedir o homem de se por sobre os seus próprios pés. Estabeleciam como meta a demolição da religião para libertar o homem e promover a auto-consciência e construção de um novo mundo. Porém, para os neo-hegelianos, a edificação desse mundo se constituía em construir o estado. Feuerbach se tornou adepto do estado mais que o próprio Hegel, para ele, o estado deveria substituir a religião. Os neo-hegelianos fizeram a crítica à religião para, em contrapartida, defenderem a construção do estado e conduzir a Monarquia ao estado racional.

J. Chasin⁷ (2000; 2010), assegura que, Marx entre 1842 e 1844 reconheceu Feuerbach como mestre do socialismo por ter dado um passo à frente entre os neo-hegelianos ao realizar uma crítica consistente ao sistema filosófico de Hegel. Mas não foi possível poupá-lo de críticas sobre os limites de sua filosofia. Marx afirmara que a crítica à religião era apenas o início de toda a crítica e já tinha cumprido o seu papel. Naquele momento o que se fazia necessário era realizar a crítica ao mundo profano e a todas as esferas de estranhamento. Chasin fundamenta, que já em 1843, Marx rompe com a crítica à religião, bem como com as concepções de estado postuladas pelos neo-hegelianos e passa a criticar o estado. O filósofo ressalta ainda que, Marx não escreveu nenhum tratado sobre o Estado, mas delineou os seus fundamentos: “O estado é a estrutura da sociedade e funda-se na contradição entre a vida pública e a vida privada, entre os interesses gerais e os particulares” (MARX, 1964, p. 208), pois para Marx, a gestação do estado se dá no desenvolvimento da burguesia, se pondo como nova classe social, se articulando para concretizar a formação do estado, primeiro na construção da Monarquia Absoluta, depois na estruturação do estado moderno:

⁶ Cinco anos após a morte de Hegel se dá a divisão dos adeptos e críticos de sua obra, ruptura que deu origem aos neo-hegelianos.

⁷ J. Chasin (1937-1998) foi um dos mais fecundos filósofos brasileiros, dedicou-se ao resgate do pensamento de Marx e à crítica a todas as formas de estranhamento e da vida inautêntica.

Cada etapa percorrida pela burguesia era acompanhada por um progresso político correspondente... depois, durante o período manufatureiro, contrapeso da nobreza na monarquia feudal ou absoluta, poder angular das grandes monarquias (...) finalmente, conquistou a soberania política exclusiva no estado representativo moderno. O governo moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns a toda classe burguesa (1984c, p. 367).

Através d'*O manifesto comunista*, Marx denuncia abertamente o papel do estado: desmonta a formulação do estado representativo idealizado pelos iluministas e defendido pelos neo-hegelianos. Não idealiza o que a sociedade deveria ser, mas evidencia o que ela é efetivamente. Assim, desmistifica a democracia burguesa que tem por princípio cindir a vida em esfera pública e a privada (Marx, 1991). Marx havia realizado uma severa crítica ao neo-hegeliano Bruno Bauer em *A questão judaica*, por propor que os judeus deveriam lutar pela emancipação política da Alemanha antes de lutarem pela própria emancipação. Marx contestou Bauer afirmando que o problema central da sociedade não estava na realização da emancipação política, mas na efetivação da emancipação humana. A emancipação política não era capaz de superar as contradições sociais, ela pode proporcionar um “Estado livre (da religião) sem que o homem seja um homem livre” (MARX, 1991, p. 23). Através da igualdade política, o estado anula “as diferenças de nascimento, de status social, de cultura e de ocupação” (1991, p. 25) e fortalece a desigualdade material. Os direitos do homem são os direitos da sociedade burguesa – o homem egoísta separado do homem e da comunidade. O homem egoísta é a premissa do estado político e o direito a propriedade privada é o direito ao interesse pessoal, fundamento da sociedade burguesa (1991, p. 43).

Na crítica que passou a exercer abertamente sobre as diferentes esferas de estranhamento, Marx denuncia que a vida política intitulada como exercício da cidadania mascara a existência concreta dos homens ao tentar ocultar indivíduo como ser único, singular: comerciante, burguês, proletário que, concretamente são antagônicos entre si. O lucro do burguês é a miséria do trabalhador, que ao produzir mercadorias produz a si como mercadoria (MARX, 1984b, p. 148).

A divisão do trabalho passa a determinar cada vez mais a vida dos homens fazendo cada um ter uma atividade determinada da qual não pode fugir. É a partir da contradição entre o interesse particular e o comunitário que o Estado aparece como uma configuração autônoma, separada dos interesses efetivos globais e individuais e ao mesmo tempo como comunitariedade ilusória, mas sempre sobre a base real dos laços

existentes em cada aglomeração. Segue-se disto que todas as lutas dentro do Estado, a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito ao voto etc. nada mais são do que as formas ilusórias nas quais são conduzidas as lutas efetivas entre as diversas classes. Marx traduz a concretude da sociedade civil mascarada na representação do estado, mesmo assim “os teóricos alemães não pescaram uma sílaba disso” (MARX, 1984a, 199). Enquanto Marx denunciava as bases estruturais do estado e as causas miséria, os neo-hegelianos defendiam o fortalecimento deste, apoiando reformas administrativas como solução para os males sociais.

O mesmo posicionamento foi evidenciado nas *Glosas Críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social. Por um Prussiano”*, onde Marx escreveu crítica direcionada a Arnold Ruge, neo-hegeliano que escrevia no jornal “Vorwärts” sob o pseudônimo de “Um Prussiano”. Foi um embate travado por Marx para mostrar a verdadeira causa das misérias sociais e as soluções almejadas pelo estado para esses problemas – sempre tendo como meio, as reformas administrativas. Nesse artigo, Marx, mostra que o governo Ingles, além das medidas administrativas pedia a todos a incorporação de um sentimento cristão para assegurar a caridade como remédio da pobreza:

A Inglaterra formulou um decreto, criando agrupamentos em paróquias, com administração única assistida por um comitê de funcionários (inspetores de beneficência), elegidos por contribuintes (...) Esses comitês se submetiam à direção e a fiscalização de comissários do governo ligados a uma comissão central, designada pelo francês Eugene Buret de Ministério do Pauperismo (MARX, p. 1985, 510).

Com os fracassos dessa medida torna-se influente as ideias de Malthus no governo e a miséria passa a ser vista como responsabilidade dos próprios trabalhadores, portanto, deveria ser combatida como delito. Apesar disso, o rei da Prússia atribuía as causas da miséria as falhas administrativas e a falta de caridade. E o prussiano, Arnold Ruge, atribuía as causas dos problemas alemães à falta de formação política na Alemanha – não entendia que o aumento progressivo do pauperismo era uma conseqüência necessária da indústria moderna. Educar todas as crianças desvalidas, filhos de operários, como queria *Um Prussiano*, seria necessário alimenta-los e excluí-los da obrigação de trabalhar para garantir o próprio sustento. Essa medida significaria ter que acabar com o pauperismo, depois de encarregar o Comitê de Segurança Pública

para a elaboração dos planos e propostas necessárias. No entanto, o resultado dessa ordem significou “apenas a existência de uma ordem a mais no mundo e o de ver-se a convenção um ano depois cercada pelos tecelões famintos” (MARX, 1985, p. 512). Enfim, em qualquer lugar em que se tentou acabar com o pauperismo, os resultados foram negativos, porque todos os males sociais eram atribuídos à lei natural e não às verdadeiras causas. O Estado em nenhum instante via os problemas nele mesmo ou nas instituições, mas para Marx:

O estado e a estrutura da sociedade, do ponto de vista político não são duas coisas diversas: o Estado é a estrutura da sociedade. Na medida em que dá lugar à existência dos males sociais, o Estado atribui às leis naturais, contra as quais nenhuma força humana pode prevalecer, ou à vida privada, que é independente do Estado ou os desacertos da administração que lhe é subordinada. Assim na Inglaterra a pobreza é explicada pela lei natural, segundo a qual a população cresce além dos meios de subsistência. Por outro lado, a Inglaterra explica o pauperismo como consequência do mal instinto dos pobres, assim como o rei da Prússia o explica pelas tendências anti-cristã dos ricos, e a Convenção o explica pela visão cética e contrarrevolucionária dos que tem propriedade. Em consonância, a Inglaterra inflige penalidades aos pobres, o rei da Prússia admoesta os ricos e a Convenção degola os proprietários (MARX, 1985, p. 513).

Tratava-se de resoluções distintas que evidenciavam o incômodo que a miséria causava à burguesia, num período em que a miséria causava espanto, cujas soluções eram canalizadas para o aperfeiçoamento do Estado, como propostas para a resolução de problemas sociais. Todavia, Marx já havia apontado o sentido da reforma administrativa para remediar os males sociais:

a administração é a atividade organizadora do próprio Estado. A contradição entre os objetivos e as boas intenções da administração, de um lado, e os meios e recursos de que ela dispõe, de outro, não pode ser eliminada pelo Estado nem acabar consigo mesmo, pois ele repousa nessa contradição (MARX, 1964, p. 208).

A sua natureza é a de manter a exploração do trabalho e defender e gerir os negócios burgueses, como pode tentar amenizar os males sociais? “A administração deve limitar-se, portanto, a uma esfera da atividade formal e negativa, pois o seu poder termina no ponto onde começa a vida civil com o seu trabalho” (1964, p. 209). Aí repousa o manto sagrado e intocável do mundo contemporâneo: acumulação do capital cada vez mais ampliada, liberdade total de mercado, aumento da competitividade, rompimento de fronteiras para o livre fluxo de capitais, cujo centro é a extração de

mais-valia e a outra face perversa desse modo de produção; a exclusão de milhões de pessoas da vida social.

A sociedade civil se mantém escrava à semelhança da sociedade antiga: “O Estado e a escravidão na antiguidade – franca antítese clássica – não estavam mais ligados intimamente do que o Estado moderno e o mundo do comércio moderno – santa antítese cristã. Se o Estado moderno acabar com a impotência da sua administração ver-se-ia obrigado a abolir as presentes condições da vida privada (1964, p. 209). Assim, neste artigo Marx explicita o verdadeiro caráter da política e a sua ineficiência para resolver os problemas sociais. O Estado e a política é a própria doença que precisa ser eliminada, simultaneamente todas as contradições da vida civil fundamentadas na exploração do trabalho alheio, asseguradas pelo próprio Estado.

O pensamento político é pensamento realmente político no sentido em que o pensar ocorre dentro da moldura da política (...) O período clássico do pensamento político é a Revolução Francesa. Longe de reconhecerem os males sociais no princípio do Estado, os heróis da Revolução Francesa buscavam as origens dos males políticos na organização social defeituosa. Assim, por exemplo, Robespierre via na coexistência da grande pobreza e da grande riqueza apenas um entrave à democracia autêntica: almejava estabelecer então a austeridade espartana em todos os sentidos (1964, p. 210).

Noutras palavras, seria colocar a democracia no papel de redentora da vida social, cujo segredo está na autoridade de quem a conduz. Mas para Marx, não se resolve os problemas pela boa administração deste ou daquele partido, nem tampouco pela vontade política, pois a democracia, como forma estreita de liberdade, é o lócus onde se camufla as desigualdades sociais ao se criar a igualdade abstrata, referindo-se a todos os indivíduos como proprietários: proprietários dos meios de produção e proprietários da força de trabalho. Segundo, porque vivemos numa sociedade sob a mundialização do capital, onde mais do que nunca se dá a regência do trabalho morto sobre o trabalho vivo – da subordinação dos homens à acumulação, à produção de mercadorias. A base do Estado moderno é a sociedade civil sob o manto oculto da escravidão, falsificada no trabalho assalariado – classe que não se vê enquanto tal:

O indivíduo na sociedade civil é o indivíduo independente, cujo único traço de união com outros indivíduos consiste no interesse privado e na necessidade natural, inconsciente, escrava do trabalho assalariado, do atendimento às exigências egoísticas de si próprio e dos outros. O Estado moderno reconheceu tudo isso, que lhe serve como base natural, nos direitos universais do homem (1964, p. 211).

Assim, o estado que foi anunciado como realizador dos direitos universais, em verdade, tem na lei o sentido de reger, estabelecer limites, por ordem na vida social para adequa-la às necessidades do capital. O estado através da lei, procura igualar a todos através de sua representação, se tornando um elo entre o conjunto de indivíduos atomizados na luta pela sobrevivência e interesses particulares. Como ressaltou Quartim de Moraes, em *O dezoito Brumário de Luis Bonaparte*, o filósofo alemão reiterou que “é preciso destruir esse gigantesco aparelho de opressão a serviço do capital” (2001, p. 84).

Entre os embates teóricos e o discorrer da realidade, os fatos evidenciaram o verdadeiro caráter do estado: 1848 foi um ano em que as burguesias francesa, inglesa e alemã voltaram-se contra o movimento operário buscando esmagar reivindicações inspiradas nos ideais democráticos. Nos períodos subseqüentes, as lutas operárias foram lançadas para o âmbito do parlamento, mas desde o golpe de Luis Napoleão acentuaram-se as mobilizações sociais na França.

A instabilidade política e econômica da França manteve a população parisiense e a organizações de trabalhadores mobilizadas e, de certo modo, acabaram por absorver as análises de Marx sobre o estado quando foi desencadeado o processo revolucionário.

As lições da Comuna

Segundo Lissagaray⁸, os candidatos oficiais foram massacrados nas eleições parisienses de 1863, mas ainda não viam para além da política. Em fevereiro do ano seguinte foi retomada mobilização para substituir dois deputados eleitos na província, como esclarece:

Sessenta operários publicaram um manifesto redigido pelo cinzelador Tolain. Ultra-moderado na forma, o documento é categoricamente revolucionário. “Senhores da oposição”, dizem esses operários, “se estamos de acordo com os senhores na política, estaremos também em matéria de economia social? Repetiu-se até o cansaço: não há classes desde 1789, todos os franceses são iguais perante a lei; mas para nós, que não temos outra propriedade além de nossos braços, que sofremos todos os dias as imposições do capital, que vivemos sob

⁸ Prosper-Oliver Lissagaray (1838-1901) foi um jornalista francês, adepto do socialismo, atuou na Comuna de Paris.

leis de exceção, é-nos bem difícil acreditar nessa afirmação (...) **Nós, cujos filhos muitas vezes passam seus primeiros anos no ambiente desmoralizador e insalubre das fábricas ou da aprendizagem; nós cujas mulheres são obrigadas a abandonar o lar por causa de um trabalho excessivo, afirmamos que a igualdade descrita na lei é letra morta** (...) Porém dirão, os deputados eleitos podem reivindicar todas as reformas como vocês, melhor do que vocês (...) Respondemos: não! Não estamos representados, pois voz alguma se ergueu em sessão recente da Assembléia Legislativa para formular nossas aspirações, nossos desejos e direitos tal como nós os entendemos; não estamos representados, nós, que nos recusamos a acreditar que a miséria seja de origem divina, não estamos representados, pois ninguém que o espírito de antagonismo enfraquecia a cada dia nas classes operárias. Afirmamos que, após doze anos de paciência, chegou o momento oportuno (...) Em 1848, a eleição de operários consagrou por meio de um fato a igualdade política; em 1864, essa eleição consagrará a igualdade social (1991, p. 18).

Lisagaray esclarece que as lutas operárias passaram a se concentrar mais no campo do direito econômico e uma nova luta mais intensa manifestava-se na população. Em setembro de 1864, em Londres, havia sido concretizada uma assembléia de delegados-operários provenientes de várias nações européias para realização de um encontro. Por sugestão de Marx, a associação recebeu o nome de Internacional. No primeiro encontro da associação escreveram o Manifesto da Internacional contendo, inclusive, a seguinte expressão:

Considerando que a emancipação dos trabalhadores deve ser obra dos próprios trabalhadores, que os esforços dos trabalhadores devem tender a implantar direitos e deveres iguais para todos e a aniquilar a dominação de qualquer classe (...) Que, como a emancipação do trabalho não é um problema local nem nacional, mas social, abarca todos os países (...) declaram que esta associação internacional, bem como todas as sociedades ou indivíduos que a ela se afiliarem, reconhecerão que a base de seu comportamento em relação a todos os homens deve ser a verdade, a justiça e a moral, sem distinção de cor, credo ou nacionalidade . Consideram um dever reclamar os direitos de homem e de cidadão para todos (LISSAGARAY, 1991, p. 20).

Em meados de 1870, Napoleão – o pequeno – além do profundo grau de miserabilidade em que tinha lançado seus habitantes também passou a colocar em risco as suas vidas. O aventureiro imperador resolveu de sobressalto lançar guerra contra Alemanha, que recebeu o aviso com prontidão: duzentos mil soldados alemães cercaram Paris, “O veredito das armas deu logo razão aos prussianos, que em 3 dias, de 4 a 6 de agosto de 1870, destroçaram os franceses em Wissemburg, Froeschwiller e Forbach,

conquistando a Alsácia e rumando para a Lorena” (MORAES, 2001, p. 87). O débil exército francês não possuía nenhuma condição para enfrentar uma guerra.

A população parisiense mobilizou-se para somar forças. Em busca de sua defesa, a população francesa se integrou à guarda nacional para garantir a defesa de sua Pátria. “Paris, contudo, não podia ser defendida sem armar sua classe operária, organizando-a como uma força efetiva e adestrando seus homens na própria guerra. Mas Paris sem armas é a revolução sem armas” (MARX, 1986, p. 51).

O ano de 1871 foi revelador sobre o modo como a burguesia toma decisões. Luis Napoleão representando a burguesia francesa acovardada preferiu render-se a Alemanha que permitir que o exército francês estivesse lado a lado com a população armada. Em 27 de março de 1871 foi decretada a Comuna – o primeiro governo operário da história – promovendo experiências importantes no sentido de romper com a estrutura do estado.

Marx ressaltou que nas circunstâncias que antecederam a Comuna o estado havia adquirido maior “força pública organizada para a escravidão social, de máquina do despotismo de classe” (1986, p. 70). Nesse sentido, a Comuna significou a antítese do Império:

O brado se ‘República social’ com que a Revolução de Fevereiro foi anunciada pelo proletariado de Paris, não expressava mais que o vago desejo de uma República que não acabasse com a forma monárquica da dominação de classe, mas com a própria dominação de classe. A comuna era a forma positiva dessa República (MARX, 1986, p. 72)

Dentre as importantes medidas tomadas constou a destituição do exército, que foi substituído pela Guarda Nacional formada por operários – o povo armado. Marx ressaltou ainda que,

A Comuna era composta de conselheiros municipais eleitos por sufrágio universal nos diversos distritos da cidade. Eram responsáveis e substituíveis a qualquer momento. A Comuna devia ser, não um órgão parlamentar, mas uma corporação de trabalho, executiva e legislativa ao mesmo tempo. Em vez de continuar sendo um instrumento do governo central, a polícia foi imediatamente despojada de suas atribuições políticas e convertida num instrumento da Comuna, responsável perante ela e demissível a qualquer momento. O mesmo foi feito em relação aos funcionários dos demais ramos da administração. A partir dos membros da Comuna, todos que desempenhavam cargos públicos deviam receber salários de operários. Os interesses criados e as despesas de representação dos altos dignatários do Estado desapareceram com os próprios altos

dignatários. Os cargos públicos deixaram de ser propriedade privada dos testas-de-ferro do governo central. Nas mãos da Comuna concentrou-se não só a administração municipal, mas toda iniciativa exercida até então pelo estado (MARX, 1986, p. 73)..

Além dessas mudanças, “as instituições de ensino foram abertas gratuitamente ao povo e ao mesmo tempo emancipadas de toda intromissão da igreja e do estado. Assim, não somente se punha o ensino ao alcance de todos, mas a própria ciência se redimia dos entraves criados pelos preconceitos de classe e o poder do governo” (MARX, 1986, p. 73).

Dentre as medidas tomadas, Lombardi⁹ destaca que os comunadados promoveram a supressão do exército permanente e instituíram uma milícia popular; a revogabilidade de todos os mandatos, a separação entre igreja e estado, a reorganização da educação, bem como a reorganização do judiciário, com juizes magistrado eletivos e revogáveis (Xamã, 2001). Como o autor destaca, Lissagaray deixou poucos relatos sobre a educação, mas indicou as bases que deveriam nortear a formação das crianças:

A delegação do IV Distrito dizia: “Ensinar a criança a amar e a respeitar seu semelhante, inspirar-lhe o amor à justiça, ensinar-lhe que deve se instruir tendo em vista o interesse de todos: eis os princípios morais em que doravante repousará a educação comunal” (LISSAGARAY *apud* LOMBARDI, 2001, p. 163).

Os comunadados asseguraram princípios básicos reivindicados desde o surgimento dos primeiros socialistas: decretaram o ensino seria público, laico e gratuito para todos os indivíduos.

A experiência vivida pelos comunadados colocou em prática os debates travados pelos integrantes do movimento operário e socialistas ao longo do século XIX, e foram muito além ao desestruturar a burocracia do estado e delegar ao povo a direção da própria orgânica social e assim, deram início à realização das análises marxianas sobre a necessidade de se destruir o estado. Tais medidas serão imprescindíveis às lutas a serem travadas no futuro, pois o estado não se constitui na concentração das forças humanas, como presumia os iluministas e os ideólogos alemães, mas em sua destituição. O estado fragmenta, separa, aliena e usurpa potencialidades, pois a sua estrutura jurídica e política garante a dominação e retira dos homens a condução do seu próprio destino.

⁹ Professor da faculdade de Educação da Unicamp.

REFERÊNCIAS:

Documento:

BABEUF, Gracchus. Manifesto dos Iguais. 1796. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/babeuf/1796/mes/manifesto.htm>>

Bibliografia Consultada:

ARVON, Henri. *El anarquismo*. Buenos Aires: Paidós, 1971.

CHASIN, J. “A determinação ontonegativa da politicidade”. In: *Revista de Filosofia, Política e Ciência da História. Tomo III – Política – edição especial*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.

_____. *Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

LISSAGARAY, Hippolyte Prosper-Olivier. *História da Comuna de Paris de 1871*. São Paulo: Editora Ensaio, 1991.

LOMBARDI, J. C. “Educação e a Comuna de Paris: contribuições ao debate comemorativo dos 130 anos”. In: BOITO, Armando. *A Comuna de Paris na História*. São Paulo: Xamã, 2001.

MARX, K. “A ideologia alemã”. In: Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1984a.

_____. “O trabalho alienado”. In: Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1984b.

_____. “Manifesto do partido comunista”. In: *Marx – Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1984c.

_____. *A questão judaica*. São Paulo: Editora Moraes Ltda., 1991.

_____. *A Guerra Civil na França*. São Paulo: Global Editora, 1986.

_____. “O estado e a lei”. In: BETOMORE, T. B. & RUBEL, M. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1964.

_____. Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a Reforma Social”, por um prussiano. México: Fondo de Cultura, 1985.

MORAES, João Quartim de. “Marx, Engels e Lênin perante a Comuna de Paris”. In: BOITO, Armando. *A Comuna de Paris na História*. São Paulo: Xamã, 2001.

SOBOUL, Albert. “Utopia e Revolução Francesa”. In: DROZ, Jacques. *História Geral do Socialismo*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.