

REPRESENTAÇÕES POLÍTICAS E PRÁTICAS DO CARDENISMO

Ival de Assis Cripa¹

Resumo: Trata-se de trabalho sobre representações políticas, tomando como objeto de análise os discursos e os textos políticos produzidos por Lázaro Cárdenas, entre 1934 e 1940, período em que Cárdenas foi presidente do México. A partir dos escritos selecionados por nós, pretendemos compreender a historicidade das noções de democracia, socialismo, bem como o significado da busca de uma *terceira via* de desenvolvimento social para o México, uma “via” que tentava se afastar tanto da experiência soviética como da experiência do nazi-fascismo. Do ponto de vista teórico-metodológico, pretendemos fazer uma análise de discursos, partindo tanto da crítica interna do objeto como do contexto em que esses discursos foram produzidos.

I. A questão da revolução e do poder no debate historiográfico

O momento presente exige uma revisão da história das revoluções, ao menos como esses processos foram interpretados pela historiografia, até meados dos anos 70. Precisamos, afirma o historiador Jacques Julliard, fugir da velha problemática das causalidades e da linearidade nos processos revolucionários. Causalidades lineares que acabaram por enredar as revoluções modernas em esquemas muito rígidos de análise, perdendo de vista sua historicidade.

Criação da modernidade, segundo Hannah Arendt, a revolução está intimamente ligada à “noção de que a história começa subitamente de um novo rumo, de que uma história inteiramente nova, uma história nunca antes conhecida ou narrada está por se desenrolar, era desconhecida antes das duas grandes revoluções no final do século XVIII” (Arendt, 1990, p. 23)

Ponto zero da história, a revolução marcou o surgimento de um *novo espírito*, diz Hannah Arendt, “o espírito da modernidade, em que os revolucionários se colocam como agentes num processo que resulta no fim definitivo de uma velha ordem e provoca o nascimento de um novo mundo” (idem-

¹Metrandu em História Social/FFLC-USP

p.-34). A partir da Revolução Francesa, diz Claude Lefort, viu-se nascer “a idéia de criação de uma sociedade inteiramente nova, de um homem novo, como se fosse possível construí-lo sobre tábula rasa” (Lefort, 1983 p. 85)

Procurando escapar dos modelos rígidos de interpretação, construídos a partir de posições políticas bem determinadas, trata-se de tentar entender, dentro de um processo revolucionário -como no caso do México-de que forma ocorre a "formação e evolução das racionalidades políticas, ou seja, dos sistemas de representações que comandam a maneira pela qual um país ou grupos sociais conduzem sua ação e encaram seu futuro" (Rosanvallon, 1995, p. 15).

No que se refere à historiografia, o mito da revolução como um corte temporal entre o velho e o novo vem sendo desconstruído já faz um certo tempo, por autores como François Furet, no debate sobre a história da Revolução Francesa. Segundo Furet, “qualquer conceitualização da história revolucionária começa pela crítica da idéia de revolução ... como uma mudança radical, e como a origem de um tempo novo” (Furet, 1989, p.28).

Na América Latina, o mito da ruptura temporal, de um corte entre o antigo e o novo (para usar uma expressão de B. Baczko sobre o imaginário social da revolução), também vem sendo questionado. Segundo Edgar De Decca, “novas perspectivas abertas pela historiografia da revolução não teriam sido viáveis antes que tivesse ocorrido um esfriamento dos debates sobre a revolução, seja no campo da política, seja no campo da prática científica” (De Decca, p.66). A partir dos anos 70, diz De Decca, a historiografia passou a tomar como um de seus alvos prediletos a crítica ao “modelo” de interpretação marxista da revolução. A morte de Che Guevara na Bolívia, diz o autor, foi uma perda significativa em torno do imaginário da revolução, abrindo “caminho para as primeiras críticas à teoria da revolução inspiradas nos ideais das revoltas camponesas, principalmente, na América Latina” (idem, p.69).

Especificamente sobre o México, são importantes as colocações de François Xavier Guerra, que, inspirado em François Furet (In *Pensando a Revolução Francesa*), faz uma análise da Revolução Mexicana a partir da matriz da Revolução Francesa e que, como Furet, rompe com a visão da revolução como um processo homogêneo, mas que a toma como uma explosão de tensões sociais muito heterogêneas: “é por isso que se pode falar, com relação à Revolução Mexicana de revolução camponesa, revolução operária, revolução no norte e no sul” (Guerra, 1989, p. 2).

Sobre o período em que Cárdenas esteve no poder, ou sobre a utopia cardenista, A. Gilly afirma que o projeto consistia na organização de um

“Estado paternal e protetor que controlaria a indústria e alimentaria as necessidades de um sem-número de pequenas comunidades rurais donas de suas terras e de seus destinos, nutridas pela antiga tradição comunal” (A. Gilly, 1994, p. 405). Por esse caminho, diz Gilly, a utopia cardenista faria com que o México pudesse “passar da sociedade pré-capitalista à sociedade futura, o socialismo, sem ter que atravessar os terríveis sofrimentos que o desenvolvimento do capitalismo impõe, em todos os lugares, aos trabalhadores, aos camponeses, aos pobres, aos desprotegidos, aos desvalidos” (idem, p. 405).

Tentar entender a originalidade das práticas políticas e das representações elaboradas por Cárdenas, inspirado numa “terceira via revolucionária”, implica estabelecer relações entre o contexto internacional, em que foram produzidas as Revoluções Francesa e Russa, com as representações e práticas elaboradas a partir do cardenismo. Sem esquecer a afirmação de Maria Sylvia de Carvalho Franco, de que as idéias, não só no Brasil mas na América Latina como um todo, são *internacionalmente determinadas* e sofrem, por outro lado, um *ajuste* à realidade social em que elas foram produzidas, tal como a noção de democracia e socialismo para Cárdenas.

Nesse sentido, os discursos de Cárdenas são um rico material para que possamos pensar um momento determinado da Revolução Mexicana, os anos 30 e quais os desdobramentos do processo revolucionário diante das transformações do capitalismo no período, bem como para discutir os problemas acima levantados.

Se “as idéias estão no lugar”, é preciso pensá-las em conexão com o processo revolucionário mexicano e a sua “lógica interna”, como propõe Jacques Julliard, ou sua “racionalidade própria”, na proposição de Pierre Rosanvallon.

Por o outro lado, as mudanças ocorridas nos últimos anos, além de exigir a revisão da história das revoluções, exige, também, uma rediscussão da questão do poder. A constatação de que o poder, nas sociedades modernas, possui uma função simbólica, é um problema discutido por autores como Pierre Bourdieu. Segundo Bourdieu, “num momento em que se vê o poder por toda parte (...) é necessário descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível, o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (Bourdieu, 1989, p. 8).

Na análise marxista tradicional, diz Bourdieu, há uma homologia quase automática entre o campo da produção ideológica e o campo da luta de classes. Contra essa homologia quase mecânica, em que os discursos e as

idéias são o "reflexo" da base econômica, Bourdieu postula uma relativa autonomia dos sistemas simbólicos. Na verdade, trata-se de levar em conta as funções mais específicas da ideologia e " as condições sociais de sua produção e da sua circulação "(idem, p.13).

Nesse sentido, Bourdieu tenta escapar da redução pura e simples dos produtos ideológicos aos interesses que eles servem, "sem cair na ilusão idealista, a qual consiste em tratar as produções ideológicas como totalidades autogeradas, passíveis de uma análise pura e puramente interna (semiológica)" idem p.13.

Fugindo, ao mesmo tempo, das filosofias do sujeito e rompendo com o paradigma estruturalista, Bourdieu oferece-nos uma proposição teórico- metodológica alternativa para a análise de discursos políticos, principalmente a partir do uso articulado das noções de *habitus* e *campo*: campo literário, campo artístico, *campo político*.

Na verdade, "a problemática teórica dos escritos de Bourdieu repousa essencialmente sobre a questão da mediação entre o agente social e a sociedade. Por isso, Bourdieu considera o problema dos métodos epistemológicos como uma discussão que oscila entre dois tipos de conhecimento polares e antagonicos: o objetivismo e a fenomenologia (...) A antiga polêmica entre subjetivismo e objetivismo emerge, portanto, como ponto central para a reflexão de Bourdieu" (Ortiz,-1994, p.8). Segundo Ortiz, a tensão entre objetivismo e subjetivismo na obra de Bourdieu será resolvida pela articulação dialética do ator social com a estrutura social.

Nesse sentido, em Bourdieu, a mediação será reencontrada a partir da recuperação da idéia escolástica de *habitus*, que, reinterpretada pelo sociólogo, diz Ortiz, consiste num conjunto de normas e valores que são interiorizados pelos atores e que "assegura, dessa forma, a adequação entre as ações do sujeito e a realidade objetiva como um todo" (idem, p.15). Segundo palavras do próprio Bourdieu, "o *habitus* é uma espécie de máquina transformadora que faz com que nós reproduzamos as condições sociais de nossa própria produção, mas de uma maneira relativamente imprevisível, de uma maneira que não se pode passar simplesmente e mecanicamente do conhecimento das condições de produção ao conhecimento dos produtos"(Bourdieu, 1983, p.105). Partir do *habitus* significa levar em consideração "o lado ativo do conhecimento prático", tal como Marx propõe nas *Teses sobre Feuerbach* e que a teoria do *reflexo* tinha abandonado (ver Bourdieu, 1989, p.16).

Partindo da produção discursiva e da ação política de Cárdenas, é possível investigar a originalidade de sua práxis política, tendo em vista que Cárdenas, enquanto um "ator político", posiciona-se diante da realidade me-

xicana a partir de um determinado “*habitus*, um princípio de invenção que, produzido pela história, é relativamente arrancado da história” (Bourdieu, 1983, p.106). Em outras palavras, o *habitus* remete ao contexto e às condições de produção do discurso, permitindo realizar a crítica externa do objeto.

Do ponto de vista da crítica interna do objeto, pretendemos compreender a lógica interna do *campo político* a partir da análise das *formas* assumidas pelos discursos.

O emprego da noção de *campo* nas pesquisas de Bourdieu, nasceu da recusa tanto da análise puramente formal de uma obra como de um “reduccionismo empenhado em relacionar diretamente as formas artísticas às formas sociais”, por exemplo (Bourdieu, 1989, p. 64).

A teoria geral dos campos, campo artístico, campo intelectual, campo político, foi elaborada por Bourdieu a partir da sociologia religiosa de Max Weber. Segundo Bourdieu, Weber “aplicava à religião um certo número de conceitos retirados da economia” como concorrência, monopólio, oferta, procura, etc. (ver Bourdieu, 1989, p.68). A partir da análise de Weber, Bourdieu pode perceber as propriedades gerais, válidas nos diferentes campos. Nesse sentido, “a teoria geral da economia dos campos permite descrever e definir a *forma específica* de que se revestem, em cada campo, os mecanismos e conceitos mais gerais” (capital, investimento, ganho; idem p.69).

A partir da gênese social de um campo, apreendemos a crença que o sustenta, o jogo de linguagem que nele se joga, as coisas materiais e simbólicas em jogo e que são geradas em cada campo. “O campo se define como o *locus* onde se trava uma luta concorrencial entre atores em torno de interesses específicos que caracterizam a área em questão” (Ortiz, p.19). O campo, para Bourdieu, “se particulariza como um espaço onde se manifestam relações de poder a partir de uma distribuição desigual de capital social entre dominantes e dominados” (ver Ortiz, p.21).

Em suma, a análise dos discursos de Cárdenas, do ponto de vista da crítica interna do objeto (do campo em questão) e da crítica externa (do *habitus*, ou das condições históricas em que o discurso foi produzido) pode-se compreender melhor que “crenças” deram sustentação a Cárdenas e que *capital social* esse ator possuía para participar dos *jogos da política*.

II O Discurso, as representações e as práticas do Cardenismo.

Cárdenas e a Sociedade de Massas

Um primeiro contato com as idéias de Cárdenas chama a atenção para as oscilações de um discurso que remete, simultaneamente, à construção do socialismo no México, com a defesa da ordem institucional, e à intervenção do Estado nas questões sociais e políticas.

Para entender o pensamento de Cárdenas, é importante saber sob que condições ele chegou ao poder em 1934, num momento determinado da Revolução Mexicana

Segundo Cordova, é preciso pensar a Revolução Mexicana a partir de 1876, ano da ascensão de Porfírio Dias ao poder. Se, por um lado, não há razões para identificar indiscriminadamente o porfirismo à Revolução, não há, por outro lado, um abismo entre eles. "Tanto o porfirismo como a Revolução obedecem a um mesmo projeto histórico: o *desenvolvimento do capitalismo*" (Cordova, 1973, p. 15).

Não por acaso, Dias subiu ao poder em 1876, época da crise do liberalismo e da crescente intervenção do Estado na economia. Se o liberalismo não havia dado conta de resolver os problemas de "atraso do país", diz Cordova, tratava-se de empregar diretamente o poder político para promover e proteger o capitalismo no México. Do ponto de vista ideológico, o positivismo, a defesa da ORDEM e do PROGRESSO prepararam ideologicamente a ditadura porfirista. Contudo, o progresso e a modernização do capitalismo mexicano aumentaram a miséria das classes operárias e camponesas, fazendo com que as massas passassem a fazer mais pressão sobre a política. Para Cordova, "o desenvolvimento do capitalismo foi criando rapidamente condições materiais e espirituais para que surgisse no México um fenômeno contemporâneo que é a *sociedade de massas*" (Cordova, 1973, p.19).

Nesse contexto, "a Revolução havia sido, antes de tudo, uma gigantesca mobilização das massas trabalhadoras, um movimento que, sem renunciar aos princípios da sociedade individualista, havia proposto de modo mais claro conquistar o poder com apoio dos trabalhadores" (Cordova, 1986, p.-13).

No México, ao contrário de outros países latino-americanos, as massas, diz Cordova, irromperam na política nacional pela *via revolucionária* e sua aparição significou o desaparecimento do regime porfirista

Apesar de seu radicalismo, contudo, as massas não conseguiram constituir "um órgão próprio de poder que resistisse aos embates da luta política e, em pouco tempo, se converteram em joguete de outros grupos sociais melhor preparados para essa mesma luta" (Cordova, 1974, p.19).

Na realidade, as possibilidades de emergência de uma "outra revolução" sob a liderança de Villa e Zapata fizeram Carranza lançar "um pro-

grama de reformas sociais com o qual pudesse manter e ampliar seu controle sobre as massas e vencer a batalha contra os villistas e os zapatistas"(idem, p. 23).

Durante a elaboração da Constituição de 1917, tratava-se de conciliar um programa de reformas sociais garantindo, assim, o apoio das massas ao novo Estado (daí adveio o socialismo que inspirou esse programa de reformas), com as práticas de um Estado tutelar que pudesse conter a participação popular e modernizar a economia mexicana.

Nesse sentido, apesar de suas diferenças, o porfirismo e o regime criado pela Revolução Mexicana partilham dos mesmos ideais de progresso e modernização, ao menos na opinião de Cordova.

Segundo Cordova, podemos pensar a Revolução Mexicana como uma revolução política com efeitos reformistas sobre a estrutura social.

Na verdade, foi um processo em que "a manipulação das massas foi empregada com uma função *contra-revolucionária*, para aniquilar os movimentos independentes das próprias massas e estabelecer um regime autoritário" (idem, p. 33).

A partir das questões levantadas por Cordova, podemos afirmar que as reformas sociais e a conquista do apoio das massas ao regime instaurado pela Revolução Mexicana, a partir de Cárdenas, podem ser consideradas como uma das faces da *Nova Política* empreendida pelos Estados capitalistas, no sentido de administrar os conflitos inter-idade dentro da ordem estabelecida, evitando possibilidades de uma ruptura da ordem capitalista.

Ambíguo processo de revolução e de concessão de direitos sociais às massas, a Revolução Mexicana permitiu, com a ascensão de Cárdenas à presidência, em 1934, a elaboração de um inédito programa para realizar "uma terceira via de desenvolvimento social e político e concluiu admitindo a corporativização das relações entre o Estado e a sociedade" (Ilan Semo, 1993, p. 198).

Como foi possível perceber até aqui, o imaginário do liberalismo em crise forjou no México, a partir da Revolução, a elaboração de uma política de reformas que deu conta de cooptar as massas e neutralizar os projetos revolucionários mais radicais (essas questões são levantadas por Ilan Semo, ver bibliografia).

No momento em que Cárdenas foi eleito, em 1934, sua vitória eleitoral deu-se "a partir de uma campanha que se entendia a si mesma como uma leitura peculiar da Constituição de 1917" (Semo, 1993, p. 198). Cárdenas, diz Semo, tentou instaurar uma sociedade baseada num equilíbrio das "antípodas institucionais e políticas dos anos 30: propriedade privada e pro-

priedade pública, propriedade individual e propriedade coletiva, a planificação e o mercado, o Estado social e o Estado liberal" (idem).

Tratava-se de, como aponta Semo, ao mesmo tempo, afastar-se de dois imaginários políticos da época, a experiência soviética e o capitalismo de livre mercado. Tanto que, durante as eleições, Cárdenas foi chamado de reformista pelo partido comunista e de socialista pela Igreja e pelos círculos de fazendeiros e empresários, o que atesta a ambigüidade de seus discursos e de sua *práxis* política.

Tal ambigüidade é perceptível em seus discursos, tanto que, em 1933, ao ser proclamado candidato presidencial, Cárdenas afirma que era preciso "impulsionar a ação revolucionária das massas e aproveitar o entusiasmo dos cidadãos (...) incutir-lhes as novas tendências e lhes mostrar qual é o caminho da nacionalidade do futuro" (Discursos, p. 19).

Numa outra passagem, ele afirma que a Revolução "segue cumprindo, inexorável seu futuro. Fiel à sua própria essência (...) Porque a Revolução se move como um simbólico pêndulo, sustentado por um misterioso desígnio: toca, primeiramente, a destruição e depois a criação. Toda reforma social que vá às entranhas de um povo purifica-o como uma chuva de fogo" (idem, p. 20).

Sem dúvida, o apelo de Cárdenas à ação revolucionária das massas em prol das novas tendências, faz parte do imaginário da revolução, tal como B. Baczko concebe-o, a partir do mito da revolução, no qual se encontra a representação, como dissemos anteriormente, do corte entre o antigo e o novo, da ruptura temporal, "que se desdobra, por sua vez, num vasto sistema de símbolos - nação regenerada, homem novo, cidade nova" (Baczko, 1985, p. 370). No caso de Cárdenas, da revolução que caminha para "a nacionalidade do futuro".

Combinado à mitologia revolucionária, atua também aquilo que Baczko chama de *mitologia nacional*. É o caso de quando Cárdenas faz um apelo aos trabalhadores para o "sentido nacional da organização obreira". Segundo Cárdenas, "os trabalhadores organizados do México não permanecem indiferentes às situações de grave desigualdade, tanto na esfera material como na esfera cultural, que impede a integração de todos os setores populares em uma *nacionalidade coerente* (grifo nosso), com unidade ideológica forte pelo vigor de sua raça." (Discursos - p. 196).

Contudo, a revolução redentora, que possibilitaria a realização de uma "nação coerente", não é algo a ser realizado pelas massas, mas para as massas, que conquistariam melhores condições de vida a partir das reformas sociais realizadas por seus dirigentes. Segundo Hector Aguilar Camín e Lo-

renzo Meyer, a utopia cardenista consistia em “optar entre duas alternativas para esse desenvolvimento: imitar a estratégia do modelo capitalista seguido pelas sociedades industrializadas ou tentar um caminho diferente que combinasse o crescimento da produção com o desenvolvimento de uma comunidade mais integrada e mais justa. A utopia propriamente cardenista consistia em tratar de ir mais adiante do keynesianismo e do fascismo, sem desembocar no modelo soviético” (Camin, 1990, p. 45).

III-A questão da democracia e do socialismo no Discurso de Cárdenas

A partir de algumas observações de Cárdenas sobre a democracia no México (selecionadas por nós a título de exemplo), podemos perceber como, para Cárdenas, "a democracia mexicana se identifica em seu conteúdo com os programas universais e as idéias avançadas, porém sua doutrina surge com características próprias do passado histórico, frente aos problemas específicos do México e das soluções particulares que ele exige" (Discursos, p. 61).

Nos discursos de Cárdenas, a idéia de democracia sofre um *ajuste* diante da realidade latino-americana, não podendo ser dissociada da intervenção do Estado. Como diz Cárdenas, para toda a humanidade "o caminho da evolução oscila fatalmente entre o egoísmo individualista e um conceito mais amplo e mais nobre de solidariedade coletiva; não é possível então que o Estado, como organização dos serviços públicos, permaneça inerte e frio (...) provendo o necessário para a plena formação das massas operárias e não visando (somente) exercer uma intervenção ocasional para decidir os litígios operário-patronais, os problemas intergremiais" (idem, p. 75). Na verdade, mesmo num regime considerado por ele "democrático", Cárdenas não abre mão da "necessidade" de intervenção do Estado na questão social. Trata-se de dar um "tratamento igual para partes desiguais"(idem), realizando uma interpretação revolucionária das leis, mas mantendo os conflitos equacionados dentro da ordem estabelecida, não permitindo que as massas rompam a ordem legal.

Uma outra construção intelectual específica dos discursos de Cárdenas, que pretendemos discutir, são as referências feitas por ele ao socialismo.

Cárdenas consegue, ao mesmo tempo, combinar um discurso sobre a revolução com a defesa da ordem instituída. Uma ordem institucional que,

desde muito tempo, havia deixado de ser, ao menos para os interesses das classes populares, "revolucionária".

Segundo Tzvi Medin, a Revolução Mexicana seguiu uma linha revolucionária ascendente até a tomada do poder por Alvaro Obregon, em 1920. Já o período que se estende de 1928 até 1934, conhecido como *Maximato*, período em que Plutarco Elias Calles foi reconhecido como chefe máximo da Revolução, transformou-se, diz Medin, em fator decisivo nas ações políticas; é o período em que a linha revolucionária foi desviada "para a direita ou para trás", diz o autor. Com Calles no poder e depois, nos períodos presidenciais de Portes Gil, Ortiz Rúbio e Abelardo Rodrigues, em que Calles dominou a cena política, "a forma do caudilhismo se impôs por sobre esse conteúdo revolucionário. A reforma agrária foi sendo freada lentamente e, no campo das relações de trabalho, abriu-se um abismo entre os operários e seus líderes sindicais (...) Por todos os lados falava-se da corrupção e dos novos ricos latifundiários nascidos com a Revolução" (Medin, 1973, p.19).

Três fatores, aponta Tzvi Medin, atestam o desvirtuamento da Revolução Mexicana, antes mesmo que Cárdenas chegasse ao poder: a não-continuidade da reforma agrária, a presença crescente de capitais estrangeiros no país e o culto ao chefe máximo.

Um outro analista do cardenismo, Ilan Semo, afirma que até o governo de Calles "mudaram os discursos, mudaram os rituais, mas a cultura econômica e institucional, ou seja, a legitimidade do Estado, continua dominada pela mesma tradição liberal. Calles se revelou como um estadista sem precedentes, porém não pôde - ou não soube - traduzir a herança de 17 em uma nova forma de Estado" (Semo, 1993, p. 202).

Na realidade, a política de reformas discutida por nós anteriormente, que havia sido iniciada no governo de Carranza, não conseguiu resolver os problemas políticos e sociais do México. Caberia a Cárdenas a tarefa de ampliar essa política de reformas e dar conta de implementar a *nova política* dos Estados capitalistas, no sentido de conter a pressão das massas na cena política. Pressão essa que havia aumentado consideravelmente a partir da crise mundial de 1929. Segundo Ilan Semo, essa data trouxe consigo a remoção silenciosa de uma ordem política por outra, pois a pressão demográfica se multiplicou em algumas regiões do país, e "com ela a pressão sobre as economias de subsistência, os serviços, os recursos, sobre toda a propriedade da terra" (idem, p. 204).

Construídas a partir da experiência da luta armada, as redes clientelares de caudilhos não davam conta de acomodar a nova sociedade política e rural.

Impunha-se, então, para Cárdenas, a necessidade de ampliar a política de reformas, conquistando o apoio das massas e mudando as relações entre o Estado e a sociedade, onde o primeiro passaria a ser um Estado regulador da economia.

No entanto, diferentemente do populismo latino-americano, como no caso brasileiro, por exemplo, o cardenismo não podia simplesmente conceder alguns direitos aos trabalhadores e circunscrevê-los dentro de uma ordem ditatorial. Cárdenas precisava dialogar com uma *nova cultura política*, a cultura política da luta armada, podendo assim construir uma nova base política para o Estado (são questões colocadas por Semo).

Nesse sentido, era importante, diz Cárdenas, "impulsionar a ação revolucionária das massas, "aproveitando o seu dinamismo em prol do que ele chama de tendências novas", ou da "nacionalidade do futuro".

A redenção das massas se realizaria a partir da "letra e da essência de nossas instituições republicanas" (Discursos, p. 19-20).

Nesse sentido, uma questão que pretendemos explorar é o significado da tensão interna presente nos discursos de Cárdenas, que apela, ao mesmo tempo, para a ação revolucionária das massas e para o respeito à ordem instituída.

Ao que nos parece, a suposta ambigüidade dos discursos de Cárdenas tem relação com o *contexto* mexicano dos anos 30 e as pressões das massas nas cidades e no campo, que exigiram de Cárdenas um outro posicionamento, diante dessas pressões sociais. Segundo Ilan Semo, seria difícil para Cárdenas dar respostas a essas demandas das massas, se ele se mantivesse fiel à tradição que o havia formado, a tradição do general Calles, uma das mais autoritárias da Revolução Mexicana. Cárdenas rompeu com Calles assim que foi eleito, vindo a ser o último caudilho e o primeiro governo institucional da Revolução Mexicana.

Cárdenas, ao mesmo tempo, promoveu as liberdades políticas e os direitos civis - liderando uma frente nacional contra o fascismo e recebendo crianças órfãs de pais que morreram lutando na Guerra Civil Espanhola. Contudo, ele criou as bases sociais e institucionais do autoritarismo presidencial. Promoveu a distribuição de terras, mas criou condições para a concentração de renda. Estimulou as organizações operárias, mas não pôde ou não quis, diz Ilan Semo, estimular sua autonomia. E, por fim, como um último ponto levantado por Semo, Cárdenas estimulou também um inédito programa para fundar uma terceira via de desenvolvimento social e que concluiu, no entanto, admitindo a corporativização entre Estado e sociedade.

Segundo Cárdenas, a Constituição Mexicana era "democrático liberal com alguns traços de socialismo em seus preceitos" (Discursos, p. 69), ou ainda: o "sistema mexicano não é totalitário, nem a Revolução Mexicana se aproxima da experiência do socialismo soviético" (idem, p. 69).

Não houve no México, aponta Tzvi Medin, a elaboração de um programa de acordo com uma filosofia marxista-leninista, apesar de o *Plano Sexenal* declarar que "a doutrina socialista sustenta a Revolução Mexicana" (Medin, 1964, p. 43). Segundo Medin, o socialismo aqui significa mais uma "postura social que uma doutrina política socialista" (idem, p. 43).

Instrumentalizar a crítica das representações do socialismo foi algo que Cárdenas fez com maestria, sem, contudo, dar autonomia ao movimento operário e camponês. Segundo Cárdenas, os trabalhadores precisavam esperar que "o próprio regime e a própria Revolução e os grupos que as representam, possam realizar integralmente o programa de melhorar das condições econômicas e culturais do povo mexicano" (Discursos, pp. 59).

Compartilhamos da hipótese de Ilan Semo, para quem o programa de uma 3ª via era uma maneira de se tentar atualizar a herança igualitária da Constituição de 1917, combinando-a com uma recepção crítica da Revolução Russa, pois o México "também faz parte do imaginário moderno" diz Semo. Nesse sentido, o regime político mexicano fundado na corporativização e nas reformas sociais foi um dos caminhos para se buscar "uma resposta popular e intelectual a uma crise que foi não só do callismo senão essencialmente (...) da cultura e do imaginário político e institucional do século XIX" (Semo, 1993, p. 199). Mas que, no México, assumiu uma historicidade determinada, que precisa ser compreendida.

A estatização da Utopia Cardenista, diz Semo, em função da erupção das massas na política, não permitiu soluções mais à direita, como as soluções inspiradas no nazi-fascismo. Segundo Semo, a estratégia para manter e administrar os conflitos entre classes dentro da ordem capitalista foi de inspiração keynesiana e do *New Deal* de Roosevelt, bem como a experiência da social democracia alemã. O resultado disso, seus efeitos sobre o México, o valor da experiência de uma *economia mista* são questões, acreditamos, importantes para uma história das revoluções na atualidade.

Especialmente num momento de crise de utopias, quando assistimos à derrocada da maior utopia política da história, uma utopia que, segundo Norberto Bobbio, "durante pelo menos um século fascinou filósofos, escritores e poetas (...) que agitou massas inteiras de despossuídos e as impulsionou à ação violenta" (Bobbio, 1990, p) mas que acabou por se transformar numa utopia negativa, no seu oposto, tal como em *1984* de Orwell.

Por outro lado, afirma Bobbio, “a instituição de um Estado de direito liberal democrático não é suficiente para resolver os problemas que deram origem ao movimento proletário (...) Os pobres e deserdados ainda estão condenados a viver num mundo de terríveis injustiças” (idem, p. 142).

Nesse sentido, diante da realidade atual, de busca de um caminho alternativo, talvez seja importante revisitar a Revolução Mexicana que, dentro de sua historicidade ou *lógica interna*, como propõe Julliard, pode ter algo a nos ensinar.

VII. Referências Bibliográficas

- ANGUIANO, Arturo. *El Estado y La política Obrera Del Cardenismo* - Colección Problemas de México. México, Ediciones Era, 1975.
- ARENDRT, Hannar. *Da Revolução*. São Paulo ÁTICA, 1990.
- BACZKO, B. *Utopia*. In Enciclopédia Einaudi (Anthropos-Homem)-Imprensa Casa Nacional da Moeda Lisboa, 1985.
- BACZKO, B. *A Imaginação Social*. In. Enciclopédia Einaudi-Imprensa Lisboa, Casa Nacional da Moeda, 1985.
- BENITEZ, FERNANDO.-*Lazaro Cárdenas e la Revolución Mexicana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- BOBBIO, NORBERTO. *A Utopía*. Lua Nova-Revista de Cultura e Política, 21: Setembro-1990.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa, Difel, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983
- BOURDIEU, Pierre. *Lições de Aula*. Ática, São Paulo, 1995. Aula inaugural proferida no Collège de France.
- CANTÚ, Nestor García. *Idea de México II - El socialismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- CARDENAS, LAZARO. *Obras -I , Apuntes, 1913-1940-TOMO I-Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, 1986.*

- CARDENAS, LÁZARO. *Ideário Político* (Discursos políticos) - 1984. Série Popular Era. Seleção e apresentação de Leonel Duran-
- CAMIN, Hector Aguilar & LORENZO MEYER. *La Sombra de la Revolución Mexicana*. México, D.F. Cal y Arena Editores, 1991.
- CORDOVA, A. *La Formación del Poder Político en México*. México, D.F., Serie popular Era, 1977.
- CORDOVA, A. *La Ideología de la Revolución Mexicana-La Formación del nuevo régimen*. México, Instituto de Investigaciones Sociales\UNAM, 1973.
- CORDOVA, A. *La Política de Massas del Cardenismo*. México, Serie popular, Ediciones Era, 1974.
- CHARTIER,R. *A História Cultural-entre Práticas e Representações*. Memória e Sociedade, Rio de Janeiro, DIFEL, 1988.
- DOMINGUES, JORGE DE LA VEGA. *El Nacionalismo Revolucionario Mexicana* ANTOLOGÍA, PRI, Instituto de Capacitação Política, MÉXICO, 1975
- DE DECCA, Edgar. A “Revolução acabou”. In: *Revolução e Reforma* - RBH 20, São Paulo, Marco Zero, 1990.
- FLORESCANO, Enrique. *El Nuevo Passado Mexicano*. México, Cal y Arena Editores, 1991.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *As Idéias Estão no Lugar*. Cadernos de Debate, São Paulo- Brasilense (1) 1976.
- FROST, Elsa Cecília. *Las Categorías de la Cultura Mexicana*. MÉXICO, NUESTRA AMÉRICA, UNAM- 1990.
- FURET, François. *Pensando a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- GUERRA, François Xavier. *Teoria e Método na Análise da Revolução Mexicana*. Revista Mexicana de Sociologia, 2: Abril Junho de 1989.
- GILLY, Adolfo. *El Cardenismo, una utopia mexicana*. México: Editora Cal e Arena, 1994
- JULLIARD, J. *O Político*. In: LE GOFF, J. & Pierre Nora (org.).*História: Novas Abordagens*. Francisco Alves,1989.

- KRAUZE, Enrique. *Lazaro Cardenas- General Misionero-* Biografía del Poder. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática, os Limites da Dominação Totalitária.* São Paulo, Brasiliense, 1983.
- MEDIN, Tzvi. *Ideología y Praxis Política de Lázaro Cardenas.* México, Siglo Vintiuno Editores, 1973
- MONROY, Guadalupe Hirón. *Política Educativa de la Revolución (1910-1940).* México D.F., Secretaria de Educação Pública- 1975.
- MONTALVO, Enrique. *El Nacionalismo Contra La Nación.* México, Enlace Grijaldo, 1985
- ORTIZ, Renato (org), *Pierre Bourdieu.* São Paulo, Ática, 2 ed., 1994. Coleção Grandes Cientistas Sociais.
- ROSANVALLON, P. *Por uma História Conceitual do Político.* Rev. Bras. de História, 30: ANPUH-CONTEXTO, São Paulo, 1995.
- SCHWARZ, Roberto. *As Idéias estão fora do lugar.* Estudos CEBRAP, 3: Jan. 1973.
- STEPAN, Alfred. *Estado Cooperativismo e Autoritarismo.* Rio de Janeiro, PAZ E TERRA, 1980.
- SEMO, Ilan. *El Cardenismo Revisado y Otras Utopías Inciertas.* Rev. Mexicana de Sociología, 2: 1993.
- VILLEGAS, Abelardo. *Reformismo y Revolución en el Pensamento Latino Americano.* MÉXICO, D. F., Siglo Veinteuno Editores, 1986.
- VILLEGAS, Abelardo. *La Filosofía en La Historia Política de Mexico,* MÉXICO, POMARCA, 1966.
- ZEA, Leopoldo. *Consciencia y Posibilidade del Mexicano- El Occidente y La Consciencia de México, Dos Ensaio Sobre México y lo Mexicano.* MÉXICO, Editorial Porrúa, S. A.- -1982.

ABSTRAT: POLITICAL AND PRACTICAL CHARACTERIZATION OF CARDENISM.

This work deals on political representations, having account of object on analysis the speeches and political texts elaborated by Lázaro Cárdenas, from 1934 to 1940, in a period when Cárdenas was the president of Mexico. Starting from the writings that we have selected, we intend to understand the historiciness of the concepts on demo-

cracy, socialism, and the meaning of search a *third road* of social development to Mexico, a road that tried to deviate of soviete experience and so with the nazi-facism experience. In a theoretical-metodological point of view, we intend to get na analyses of speeches, beginning with internal criticism of the object and so folowing with the context that these speeches were produced.