

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JULIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
CURSO DE DOUTORADO
LINHA DE PESQUISA: SOCIEDADE CIVIL, TRABALHO E MOVIMENTOS
SOCIAIS

RAFAEL BELLAN RODRIGUES DE SOUZA

**A MÍSTICA NO MST:
MEDIÇÃO DA PRÁXIS FORMADORA DE SUJEITOS
HISTÓRICOS**

ARARAQUARA
MARÇO DE 2012

RAFAEL BELLAN RODRIGUES DE SOUZA

**A MÍSTICA NO MST:
MEDIÇÃO DA PRÁTICA FORMADORA DE SUJEITOS
HISTÓRICOS**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Araraquara, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientadora: Dra. Maria Orlanda Pinassi

ARARAQUARA /SP
2012

Rafael Bellan Rodrigues de Souza

**A MÍSTICA NO MST:
MEDIÇÃO DA PRÁTICA FORMADORA DE SUJEITOS
HISTÓRICOS**

Tese de doutorado defendida e aprovada pela banca examinadora em 10/04/2012

BANCA EXAMINADORA

Dra. Maria Orlanda Pinassi (orientadora) – PPG Sociologia – FCLAr – UNESP

Dr. Marcos Tadeu Del Roio – PPG Ciências Sociais – FFC - UNESP

Dra. Débora Cristina Goulart – Departamento de Ciências Sociais - UFV

Dr. Henrique Tahan Novaes – FFC - UNESP

Dr. Augusto Cáccia-Bava Júnior - PPG Sociologia – FCLAr – UNESP

Para um sonho chamado Anita.

“A vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que induzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática”.

Karl Marx (Ad Feuerbach)

“A reconstituição da unidade da esfera material reprodutiva e política é a característica essencial definidora do modo socialista de controle do metabolismo social. Criar as mediações necessárias é tarefa que não pode ser deixada para um futuro distante”.

István Mészáros

“Que a noite escura da dor e da morte passe ligeira,
que o som dos nossos hinos anime nossas consciências
e que a luta redima nossa pobreza,
que o amanhecer nos encontre sorridentes,
festejando a nossa liberdade”

Ademar Bogo (MST)

Resumo

Este estudo parte do desafio de compreender as potencialidades do MST em forjar uma consciência de classe em suas esferas. O relevo é dado à mística, recurso utilizado pelo movimento para divulgar suas ideias, princípios e objetivos. Algumas das performances, cenários, ritos, danças e músicas, colocam a mística no papel de uma manifestação estética realista, capaz de proporcionar ao trabalhador sem-terra uma compreensão mais ampla de si e do mundo que o circunda. Traçamos quais os fatores que potencializam ou fragilizam a mística nesse aspecto crítico que lhe é inerente desde sua criação, ainda no seio das pastorais sociais da Igreja Católica. O potencial dessa ferramenta consiste em municiar os sujeitos históricos dos desafios, adversários e possibilidades ontológicas dos combates do presente e também do devir da classe trabalhadora. Contudo, as noções de alienação e ideologia, bem como o debate sobre a práxis e a questão da consciência necessária, nos permitem desenhar uma perspectiva radical dos obstáculos que a mística enfrenta e por vezes sucumbe - parte da composição da subjetividade dos trabalhadores em tempos de crise estrutural do capital.

Palavras-chave: mística; MST; marxismo; consciência de classe.

Abstract

This research seeks to understand the potential of MST to forge an class consciousness in their spheres. The focus point in this study is the mystique, instrument used by the movement to spread their ideas, principles and objectives. Some of the performances, scenarios, rites, dances and music, places the mystique in the role of an aesthetic manifestation realistic, able to give the worker landless a broader understanding of themselves and the world around him. We trace the factors that enhance or undermine the mystique in this critical aspect that is inherent since its creation, even within the Catholic Church's Pastoral Social. The potential of this tool is equip the historical subjects of the challenges, opponents and ontological possibilities of fights in the present and also becoming of the working class. However, the notions of alienation and ideology, and the debate on the question of necessary consciousness and praxis, allow us to draw a radical perspective of the obstacles facing the mystique, that she sometimes surrenders - part of the composition of the subjectivity of workers in times of crisis structural of capital.

Key Words: mystique, MST, marxism, class consciousness.

Sumário

Introdução	8
Capítulo 1 - O MST e a crise estrutural do capital	14
1.1. MST: características fundantes e bandeiras	14
1.2. O MST frente à lógica do capital	28
Capítulo 2 - A Mística e a Teologia	47
2.1. Religiosidade e revolução	52
2.2. Crítica à fé como fator de mobilização	68
Capítulo 3 - A Mística como manifestação estética realista.....	73
Capítulo 4 - Alienação e ideologia dominante: obstáculos ao papel formador da mística	86
4.1. A alienação da humanidade	86
4.2. A ideologia dominante	98
4.3. Práxis e consciência	107
Capítulo 5 - A Mística e os desafios atuais da luta	117
5.1. A Mística como ideologia emancipatória	117
5.2. Os desafios atuais do MST	125
Considerações finais	134
Referências bibliográficas.....	137

Introdução

Nosso interesse em investigar a práxis do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) inicia-se em setembro de 2000, quando depois de uma visita a um acampamento na regional de Ribeirão Preto (SP), participamos de uma ocupação na região do município de Iaras (SP). A partir deste momento, que conseguiu de forma única dissipar, para nós, toda estrutura discursiva inquisitória montada pela mídia em torno do grupo, passamos a nos apropriar de ferramentas para tentar compreender esse movimento, que alcança um papel de destaque nas lutas sociais do Brasil recente.

Da abertura da porteira do latifúndio, rompendo a cerca da propriedade privada no campo, momento marcadamente simbólico da estratégia de espacialização do movimento, ao hasteamento da bandeira, passando pela construção das barracas de lona e pela inevitável reintegração de posse (despejo) das famílias, testemunhamos e vivenciamos com militantes de diversas cidades do estado de São Paulo as principais fases dessa luta. Iaras, Teodoro Sampaio, Presidente Epitácio, Ribeirão Preto, Bauru, Itaberá, São Paulo, foram locais de encontro e mobilização com as famílias que compõem o MST. Conhecemos parte dos anseios, dos sonhos, das frustrações e da dedicação à causa socialista de muitos desses lutadores sociais, interessados em abandonar a postura resignada do cotidiano capitalista em direção ao papel de agente social de uma nova história.

Nessa mais de uma década de convívio com a organização, participamos de atividades de extensão universitária com assentados, ministramos cursos de aprimoramento na área de comunicação, realizamos atividades conjuntas no campo e na cidade e, na vida acadêmica, passamos a nos dedicar à compreensão dos fatores que intensificam a capacidade de mobilização do grupo. Da investigação dos princípios do MST na grande-reportagem de conclusão do curso de graduação, passando pela pesquisa sobre os cenários de representação da política presente nas diversas mídias radicais do movimento - apresentada em nossa dissertação de mestrado (SOUZA, 2006), o movimento tem estimulado nossa trajetória acadêmica, e também militante. Em certos momentos a atuação se nortearia pelo distanciamento analítico, em outras ocasiões com ações conjuntas que transcendem a ideia de observação participante. Nossas colaborações nas frentes de ação do MST tornaram-se experimentos de práxis coletiva, de aprendizado mútuo e de muita ação/reflexão. Nessa nova pesquisa, pré-requisito para o título de doutor em Sociologia, fomos motivados a enfrentar o

fenômeno da mística, recurso apontado por muitos como o grande diferencial do movimento no sentido de afirmar uma identidade de luta entre os acampados e assentados.

Foi possível observarmos nesses anos todos de contato com o movimento que a mística tem um papel de destaque na dinâmica do MST. Ela aparece como uma mediação fundamental da luta desenvolvida no âmbito do grupo, proporcionando a construção de mecanismos que, desde o princípio, visam auxiliar a integração do trabalhador que ingressa no movimento. Ou seja, o indivíduo que aflui para o MST se vê diante de práticas e fundamentos ideológicos novos dos quais a mística se destaca como uma revitalização da luta pela terra e pela transformação social. Essas manifestações emanam desde o contexto cotidiano mais imediato dos acampados e assentados, até os momentos mais agudos da práxis social desses trabalhadores, marcados pelas marchas, ocupações (de terras, de prédios públicos e privados) e demais formas de reivindicação, confronto e denúncia.

Em uma pesquisa, como a nossa, interessada na compreensão de categorias fundamentais que possibilitam um salto qualitativo na sociabilidade dos sujeitos envolvidos em um movimento social da mais absoluta relevância histórica, coloca-se como indispensável o desafio de conciliar uma apurada pesquisa bibliográfica a uma cuidadosa investigação da realidade em que o fenômeno analisado manifesta-se em toda sua riqueza. Nesse sentido, para o marxismo¹ as fontes documentais e a pesquisa de campo proporcionam um movimento reflexivo que vai da apreensão da realidade pelo método descritivo (que já pressupõe um olhar munido de uma teoria geral), sua análise (mediada pela abstração teórica) e o seu reencontro com o presente, que objetivamente elucida as reflexões desenvolvidas, selando, dessa forma, o pacto com a realidade, na busca pela compreensão do fenômeno investigado.

(...) a teoria não se reduz ao exame sistemático das formas dadas de um objeto, com o pesquisador descrevendo-o detalhadamente e construindo modelos explicativos para dar conta – à base de hipóteses

¹ Baseamo-nos na definição realizada por Kosik (2002) a respeito da dialética: “O marxismo não é um materialismo mecânico que pretenda reduzir a consciência social, a filosofia e a arte a ‘condições econômicas’ e cuja atividade analítica se fundamente por isso, no desmascaramento do núcleo terreno das formas espirituais. Ao contrário, a dialética materialista demonstra como o sujeito concretamente histórico cria, a partir do próprio fundamento materialmente econômico, idéias correspondentes e todo um conjunto de formas de consciência. Não reduz a consciência às condições dadas; concentra a atenção no processo ao longo do qual *o sujeito concreto produz e reproduz a realidade social; e ele próprio ao mesmo tempo, é nela produzido e reproduzido*” (KOSIK, 2002, pag 124).

que apontam para relações de causa e efeito – de seu movimento visível, tal como ocorre nos procedimentos da tradição empirista e/ou positivista. (...) é o *conhecimento do objeto – de sua estrutura e dinâmica – tal como ele é em si mesmo*, na sua existência real e efetiva, independentemente dos desejos, das aspirações e das representações do pesquisador (NETTO, 2011, p.20).

Dessa forma, realizamos junto ao acompanhamento de ações do MST uma intensa pesquisa bibliográfica sobre as categorias relacionadas à nossa problemática, o que inclui o conhecimento sobre a produção acadêmica relevante da área e um entendimento, como fonte documental, dos textos produzidos internamente pelo MST, o que inclui as cartilhas, os jornais e as revistas produzidas no âmbito da organização. Esse levantamento sobre a realidade social que permeia os trabalhadores sem-terra permitiu um melhor aproveitamento da vivência cotidiana com os militantes e do acompanhamento das nuances envolvidas na práxis desses indivíduos. Como orientação metodológica buscamos, mesmo com as inúmeras dificuldades que lhe são inerentes, articular três categorias fundamentais da teoria social marxiana: a totalidade, a contradição e a mediação. O desafio de manter uma perspectiva crítica de investigação tendo como eixo esses fatores demonstrou também nossa fragilidade em dar conta de apresentar todos os meandros e conexões internas de nosso fenômeno. Nossa limitada contribuição tem o objetivo de lançar luz há alguns aspectos, sendo, evidentemente, parte de uma investigação mais profunda a ser feita pela coletividade dos pesquisadores dedicados ao estudo dos movimentos sociais.

Uma das principais discussões que enfrentamos é o verdadeiro papel dos militantes do MST enquanto sujeitos históricos. Com base em Mészáros (2002) avaliamos as perspectivas que negam o lugar dos movimentos sociais como sujeitos de um novo modo sociometabólico de reprodução social. Para isso, apresentamos uma discussão sobre as especificidades da crise estrutural do capital, enumerando as principais características do sistema de reprodução do capital e a força que pode lhe servir de oposição, o trabalho. Nessa parte, argumentamos ser possível pensarmos em um sujeito plural capaz de dar forma a uma estratégia de transição.

Os aspectos da religiosidade da mística, com base na Teologia da Libertação, bem como as nuances estéticas desse fenômeno também são debatidos, demonstrando as características, do ponto de vista da construção de uma nova sociabilidade, desse instrumento. Com o intuito de evidenciar, com o apoio de Lukács (2009), o potencial realista de refletir as particularidades da luta, há um debate sobre os ganhos e limites da

ideia de romantismo, bem como a relação entre religiosidade e revolução. A noção de que a mística distancia-se do pensamento mágico dado pela matriz transcendental rumo a um reflexo artístico da realidade, ganha contornos claros, enquanto o aspecto teológico do marxismo, em Mariátegui e Walter Benjamin é debatido.

Podemos citar aqui duas visões, ambas norteadas pelo pensamento marxista, que avaliam esse tipo de prática de forma diametralmente opostas: a primeira aponta que a mística aliena, distancia o militante do conhecimento necessário ao desnudamento da realidade existente. Afasta-o de uma avaliação objetiva, por estar baseado nas emoções e numa “subjetividade” idealizada (IASI, 2007). O trabalhador sem-terra assimila, nesse ínterim, respostas prontas, não utiliza um método correto de compreensão da realidade concreta, pois a mística não faz com que ele consiga sair da esfera superficial da reificação capitalista. O militante adere ao movimento pela fé, não pela razão. Já a segunda corrente expressa que a mística, embora mantenha sua dimensão teológica, tem a capacidade de potencializar a luta política, resgatando de forma messiânica a fé revolucionária no socialismo. O próprio marxismo passa a ser entendido como uma crença, pautado na missão de trazer para a terra os ídolos dos céus (MARIÁTEGUI, 2005). O foco da mística não seria, assim, apreender a realidade concreta, mas expressar um pensamento radical, espiritual, mobilizador, capaz de se opor, romanticamente, ao sistema do capital (LÖWY, 2005).

Propomos uma contribuição a esse debate ao evidenciarmos que a mística promove sim uma mudança política, anima o sujeito e o habilita para sua práxis, evidenciando de forma realista os passos a serem seguidos pelos sujeitos. Tem o potencial de promover, quando orientada a esse objetivo, uma transformação de valores fundamental para a construção de uma nova sociabilidade, multiplicando o ideal de uma sociedade regulada. Além disso, pode colocar o homem em contato com sua espécie, gerando uma elevação que enriquece o sujeito, direcionando-o para sua tarefa transformadora. Pode ser uma importante mediação para um salto onto-criador, sendo, dessa forma, um contribuição histórica do MST às lutas sociais.

A mística parece brotar dos problemas objetivados no cotidiano e como mediação para a formação de uma nova visão de mundo. Ela é um recurso valioso na formação de sujeitos históricos, tendo a capacidade de criar uma nova sociabilidade, que entra em choque com os mandos do capital. Junto a outros recursos formativos, ela tem o poder de ampliar a consciência dos militantes, ao mesmo tempo em que pode elaborar uma ideologia emancipatória capaz de se opor à ideologia dominante e

reafirmar o sujeito como apto a lutar por uma sociedade coordenada pelos produtores livremente associados. Contudo, a ideologia dominante, a alienação dada pelo sistema sociometabólico do capital e o cotidiano estranhado são opositores históricos dessa batalha. Nesse sentido, enumeramos os principais desafios que esse movimento enfrenta, sendo o principal o refluxo da luta diante da esfera de atração do Estado capitalista sob bandeira petista. Abordamos na tese os obstáculos dos movimentos sociais frente à transição socialista, única capaz de nos livrar da barbárie eminente antevista no dilema de Rosa Luxemburgo². Antunes (1996) indica alguns direcionamentos que servem de inspiração a nossa compreensão dos processos formativos no âmbito do MST:

Nos estudos sobre a consciência de classe, o desafio maior está em apreender tanto a dimensão da consciência empírica, da sua consciência cotidiana e suas formas de manifestação (aquilo que Mészáros chamou, com felicidade, de consciência contingente) como em buscar compreender também quais seriam as outras possibilidades de ação coletiva, próximas de uma apreensão mais totalizante, menos fragmentada e coisificada do todo social (p. 103).

Nosso principal objetivo nesse estudo foi investigar a especificidade da mística e como ela pode proporcionar a formação de sujeitos históricos no âmbito do MST, identificando as estratégias e as fragilidades do movimento nessa missão e, finalmente, explicitando de forma profunda o papel que a mística pode ter na construção do ideário dos lutadores sociais face aos desafios que se apresentam à classe trabalhadora no século XXI.

² Socialismo ou barbárie!

Capítulo 1

O MST e a Crise Estrutural do Capital

Capítulo 1 - O MST e a crise estrutural do capital

1.1 MST: características fundantes e bandeiras

17 de abril de 1996. Dia histórico para os militantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). A data, infelizmente, não marca festividades, normalmente alavancadas pela conquista da terra ou pela derrota de latifundiários, mas o sangrento extermínio de 19 trabalhadores em Eldorado dos Carajás, Pará, estado reconhecido como o mais violento do país em conflitos agrários. Os dados da Comissão Pastoral da Terra (CPT) mostram que, de 1971 até 2002, ocorreram 726 mortes de trabalhadores rurais naquele distrito. Nesse fatídico dia, oficiais da Polícia Militar atiraram contra uma manifestação pacífica carreada por homens e mulheres desejosos por protagonismo social. Além dos militantes assassinados, os feridos do MST chegaram à soma de 69 pessoas.

O massacre é lembrado todos os anos quando os trabalhadores sem-terra celebram o Dia Internacional de Luta Camponesa, notadamente marcado por um intenso calendário de ações conhecido como *Abril Vermelho*. O episódio destaca também as dificuldades de um movimento que, colocando na pauta do dia as principais contradições do sistema capitalista, sofre as retaliações do aparelho repressor do Estado. Aos que julgam a ocorrência dos homicídios no Pará fato de um passado distante, não é demais lembrar que no dia 24 de maio de 2011, foram assassinados nesse mesmo estado José Cláudio Ribeiro da Silva e Maria do Espírito Santo da Silva, assentados no Projeto Agroextrativista Praia Alta-Piranheira, em Nova Ipixuna. Os dois eram contra o desmatamento da região e foram vítimas de uma tocaia no meio da estrada e executados com tiros na cabeça por pistoleiros, tendo Zé Cláudio a orelha decepada e levada pelos matadores. No Paraná, em 2007, o militante do MST Eli Dallemole levou dois tiros no peito de um segurança privado da empresa Syngenta, transnacional do agronegócio. O Estado federal brasileiro, embora demonstre preocupação pacifista com os excessos, não se coloca na posição de enfrentar as situações que levam a esse tipo de confronto.

A estratégia do MST em pressionar o Estado por meio de ações pacíficas tem sido compreendida de forma hegemônica como subversão ao Estado de Direito. A mídia brasileira tem assumido sua posição classista e anuncia os prejuízos à democracia causados pelo MST:

Desde que surgiu, o Movimento dos Sem-Terra (MST), sob o pretexto de realizar uma reforma agrária no País, tem se dedicado a práticas cuja ilegalidade jamais foi posta em dúvida, decerto nem por seus militantes, visto que desprezam o Direito "burguês" e a legislação penal, que considera crime as invasões de propriedades e outras formas de violência adotadas por esse movimento que se pretende social (O Estado de São Paulo, 17 de abril de 2010).

As ações “impunes” do movimento, para um dos principais jornais do país, são “depredações, destruição de equipamentos e plantações, matança de animais, vandalismo, cárcere privado imposto a empregados rurais, ocupação de prédios públicos e de rodovias, saques de cabines de pedágio, etc” (O Estado de São Paulo, Editorial de 17/04/10). No entendimento de grande parte da mídia³ brasileira, os trabalhadores sem-terra desfilam sua “ode à baderna” de forma irresponsável e, pior, usam o rótulo “publicitário” de movimento social. A bancada ruralista do Congresso Nacional (que conseguiu manter grande parte das suas cadeiras nas eleições de 2010) tenta há muitos anos criminalizar o MST e regulamentar as ocupações de terra como crime hediondo. O *Abril Vermelho* tem sido recebido por esses estratos ligados ao agronegócio com a campanha “Vamos sair do Vermelho”, liderada, entre outros, pela senadora Kátia Abreu (DEM), aclamada como porta-voz do setor produtivo rural.

A conjuntura atual que o MST enfrenta está marcada pela criminalização de suas frentes combativas. O poder da mídia em demarcar ideias ligadas a uma conservadora direção moral e intelectual hegemônica – por não considerar os sujeitos do MST como portadores de direitos básicos - serve de garantia para a violência contra o movimento. A satanização do MST pela mídia, em que jornalistas seguem uma cartilha de criminalização das lutas sociais (HALIMI, 1998) comprova o atrelamento desses grupos midiáticos ao poder econômico. Mas, se antes a mídia brasileira buscava o silenciamento sobre as ações do MST, colocando-o como irrelevante, na última década, a estratégia tem sido enquadrar o movimento como uma espécie de “máfia” do campo (FERREIRA DE SOUZA, 2004). As ações dos trabalhadores sem-terra são apresentadas como golpes à democracia e ao Estado de direito, e sua proposta de Reforma Agrária recebe a alcunha de obsoleta.

³ Sobre a lógica da chamada Indústria da Consciência, ver Enzensberger (2003). Este autor supera tanto o otimismo tecnocêntrico de Marshal McLuhan a respeito das mídias quanto o apocalipse não dialético de Adorno e Horkheimer, propondo aos movimentos sociais a socialização dessa “arma”.

Ao serem tratados como criminosos pela mídia, os sujeitos que militam no MST tornam-se um “problema social” a ser resolvido como caso de polícia. Justifica-se, assim, por argumentos dos mais ideológicos, o enfrentamento armado daqueles que se articulam numa postura contestatória ao sistema. Arbex Jr. (2003) atesta que na conjuntura pós-11 de setembro, o cenário piorou, já que com a chamada Guerra ao Terror qualquer grupo mais combativo é retratado como uma potencial ameaça à “civilização”.

O processo de “criminalização” dos movimentos sociais não é um fenômeno recente na América Latina, e menos ainda no Brasil. Ao contrário, o jornalismo moderno brasileiro, por exemplo, foi marcado, desde a sua origem, por uma demonstração explícita de hostilidade para com as organizações populares. Basta mencionar a revolta de Canudos, liderada por Antônio Conselheiro, o primeiro grande evento nacional para cuja cobertura foram enviados correspondentes dos grandes jornais da época, situados principalmente na capital da nascente república e, secundariamente, em São Paulo (ARBEX JR., 2003, p. 149).

O espetáculo midiático segue esse papel à risca e apresenta aos olhos fatigados do trabalhador precarizado os novos inimigos da nação e da ordem, os “terroristas” em verde-e-amarelo que devem ser combatidos. Note-se que os adversários criados pela mídia são justamente aqueles que atingem a compreensão de que apenas pela luta é possível cobrar dívidas históricas do capitalismo brasileiro. Para esses meios de comunicação a busca por uma vida mais digna torna-se algo degradante e apenas o mercado surge como figura heroica capaz de promover o equilíbrio social e o “desenvolvimento sustentável”, apresentando as ilusórias soluções do capital para as mazelas que ele mesmo gera.

A noção de hegemonia em Antônio Gramsci aborda o papel político e econômico de uma classe dirigente na criação de um consenso, ao qual a mídia pode ser considerada um dos seus principais aparelhos. Para o filósofo italiano, os aparelhos privados de hegemonia possuem o poder de garantir o consenso social, enquanto os aparelhos repressores estatais garantem seu poder por meio da força, de cima para baixo. O consenso é forjado nesses aparelhos tendo como direção moral e intelectual as ideias do bloco histórico dominante. Esse bloco é composto pelas classes e grupos conjugados por interesses econômico-corporativos, tendo por base a conquista da direção das ideias predominantes na sociedade.

A hegemonia é isso: capacidade de unificar através da ideologia e de conservar unido um bloco social que não é homogêneo, mas sim marcado por profundas contradições de classe. Uma classe é hegemônica, dirigente e dominante até o momento em que – através de sua ação política, ideológica, cultural – consegue impedir que o contraste existente entre tais forças exploda, provocando assim uma crise na ideologia dominante, que leve à recusa de tal ideologia, fato que irá coincidir com a crise política das forças no poder (GRUPPI, 1978, p. 70).

Gramsci (2005) defende que os modos de pensar e de conhecer são direcionados por uma hegemonia social, o que não significa que ela seja apenas cultural. Ou seja, para o marxista italiano, a hegemonia seria a direção moral e intelectual de uma sociedade, onde a dominação “física” e corpórea é auxiliada pela instauração do consenso. O poder de coesão, conectado ao consenso, constituiria o predomínio de uma visão social de mundo e de convívio social.

A existência da hegemonia pressupõe, indubitavelmente, que os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais ela será exercida sejam levados em consideração, que se forme um certo equilíbrio de compromisso, isto é, que o grupo dirigente faça sacrifícios de ordem econômico-corporativa. Mas é também evidente que esses compromissos e sacrifícios não concernem o essencial, pois, se a hegemonia é ético-política, não pode deixar de ser econômica também e ter seus fundamentos na importante função que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica (GRAMSCI, p. 24, 2005).

Assim, a coerção institucionalizada passa a ser certificada pelos interesses que coordenam as ações do Estado capitalista, e a mídia atua como ferramenta dessa legitimidade, criando, dentro de seu papel na construção da hegemonia, as condições ideológicas que permitem que o Estado atue no combate aos movimentos contestatórios. Para essa perspectiva, o modo de vida resignado do homem comum surge como o ápice da civilização humana e qualquer desvio no comportamento desse cidadão/consumidor deve ser tratado como anomalia a ser combatida (ARBEX JR, 2003). Mészáros (2002) aponta que o rótulo tolerante da sociedade de classes não consegue manter-se por muito tempo, assumindo logo sua faceta repressora.

(...) esta sociedade “liberal” e “tolerante” “tolerará” somente até o ponto em que for capaz – isto é, até o ponto para além do qual o protesto começa a se tornar efetivo e a se transformar num verdadeiro desafio social à perpetuação da sociedade de tolerância repressiva -, mas também a hipocrisia sofisticada por meio da qual a defesa da

intolerância crua (“rigorosa”) e institucionalizada (“exclusão”) alcança representar a si própria como uma defesa liberal da sociedade contra “os pontos de vista tolerantes” (p. 999).

Mesmo assim, o MST permanece atuante, pautando a necessidade das lutas sociais mesmo em um período considerado de refluxo por parte dos embates trabalhistas – que são vistos pelo senso comum como agressões ao nosso modo de vida. Não é tão difícil perceber porque as ações do MST são repudiadas pela mídia e pelas classes dominantes que impõem ao todo social sua visão de mundo. Ao colocar na ordem do dia o questionamento da concentração agrícola e, mais, ao modelo agroexportador focado em *commodities*, o movimento opõe-se à tendência do capital na agricultura brasileira. “Com a expansão do capitalismo no campo e, conseqüentemente, com a sujeição da renda da terra ao capital, a luta pela terra é, antes de mais nada, uma luta contra a essência do capital: a expropriação e a exploração” (FERNANDES, 1996, p. 53).

O discurso da soberania alimentar tem ganhado relevo como arma contra a noção de que o agronegócio produz alimentos para a população. Afinal, segundo o censo agrícola do IBGE de 2006, apenas 1% dos proprietários controlam 46% das terras. Além disso, essas terras são ocupadas pela monocultura de soja, cana, milho, eucalipto, criando milhares de hectares de cultivo de um único produto. Outro dado impressiona: somente 15 mil fazendeiros são donos de 98 milhões de hectares, o que corresponde à área de quatro estados do tamanho de São Paulo.

O MST parece incomodar a igualmente concentrada imprensa brasileira⁴ porque se destaca como o principal movimento social da América Latina e surge como portador de um projeto popular que contrasta com a hegemonia do agronegócio na produção agrícola. Este último é visto como propulsor da economia dependente brasileira, considerado o único modelo possível de produção agrícola em uma nação periférica. A preocupação maior do MST, que hoje possui presença em pelo menos 23 estados da federação, é proporcionar a espacialização de suas colunas e atuar no sentido de formar sujeitos sociais combativos, interessados em saldar uma dívida histórica do Brasil com os agricultores. “Expropriar o expropriador por meio de novas formas de ocupação de terra” (PINASSI, 2009, p. 61) sintetiza muito bem esse modelo de ação. Afinal, cinco séculos de latifúndio e de resistências sociais marcam a história do Brasil. O MST

⁴ Vale sempre a pena lembrar que as mídias hegemônicas brasileiras pertencem a apenas 11 famílias. O latifúndio da comunicação é um dos grandes obstáculos do MST.

destaca a atualidade da luta pela terra e coloca na ordem do dia a reflexão sobre formas alternativas de sociabilidade humana. Esse movimento é fruto de uma gama histórica de conflitos, que vai de Canudos e Contestado, passando pelas Ligas Camponesas, até as ULTABs e o Master. Destes, tenta recuperar e fundar uma memória de luta, bastante representada na cultura de rebeldia do MST (VARGAS, 2007).

A dívida histórica brasileira com os camponeses expropriados retorna à baila nessas quase três décadas de luta do MST.

(...) se a luta pela terra é antiga, de *modo algum* ela é extemporânea; sua atualidade se encontra, como se disse, no forte apelo crítico e ideológico que, resistindo ao tempo e às degradações, ainda constitui uma poderosa força de arregimentação das massas atingidas *não pelo progresso ou pelo sucesso do sistema de capital, mas pelo seu fracasso* em mantê-las (sequer) pelo trabalho alienado, fetichizado (PINASSI, 2009, p. 65).

Articulando movimento social e político, o sujeito que se aproxima do grupo depara-se com uma estrutura sólida composta por setores diversos voltados à melhoria da dinâmica interna do movimento e também em sua autonomia em relação a outras agremiações, como os partidos políticos, por exemplo. São aproximadamente 90 mil famílias acampadas (cerca de 400 mil pessoas) distribuídas pelo país (MST, 2010). De acordo com o Plano Nacional de Reforma Agrária, de 2003, a demanda por terra chega a 4 milhões de famílias brasileiras, contudo os levantamentos ainda são muito imprecisos. O MST aponta serem cerca de 4,8 milhões, dado que demonstra o contingente de pessoas cuja dignidade humana é violada a cada dia. O movimento parece constituir uma ideologia emancipatória⁵, de culto e debate a respeito da história do socialismo, mesmo por trás de uma fachada reformista, já que atua com o objetivo de inserção produtiva de explorados do mundo rural.

As ações desse movimento - cuja gênese pode ser datada em seu primeiro grande encontro realizado em janeiro de 1984, em Cascavel (PR), - tem como principal eixo as ocupações de propriedades rurais improdutivas, devolutas ou griladas, com o intuito imediato de criar um fato político, cuja resolução é o desenrolar dos assentamentos por parte do Estado. A luta é dura, alguns acampamentos permanecem por vários anos e nem sempre as famílias são assentadas. As reintegrações de posse e a condição

⁵ Aprofundaremos esse tema no capítulo 5.

provisória das barracas de lona são parte da luta⁶. A criminalização dessa forma de reivindicação de acesso à terra, encampada pela mídia hegemônica, tenta destruir o que há de mais vigoroso no MST: a capacidade de apontar de forma radical a concentração fundiária e as consequências nefastas do agronegócio.

O movimento nasce no final dos anos 70 como resistência à implementação de um projeto de mecanização da lavoura e intensificação das estratégias capitalistas no campo brasileiro, política incentivada pelos militares golpistas. O modelo agrário exportador era o grande responsável pelo êxodo rural e pelos altos índices de miséria no campo. A “modernização” capitalista do setor agrário assentou-se em um tripé: militarização da questão agrária, expropriação dos camponeses e aumento da exploração no campo (SILVA, 2004).

O governo militar agravou a concentração da terra e intensificou as lutas territoriais, isso por meio de programas agropecuários voltados ao desenvolvimento da industrialização da agricultura no Norte e Nordeste, apoiado pela colonização e incentivo a grandes empresas na Amazônia, além do aprimoramento do modelo do agronegócio nas outras regiões do país. Os militares efetivaram sua política agrária promovendo “a modernização técnica do campo sem mexer na estrutura fundiária, valorizando as terras apropriadas pela burguesia agrária e criando uma reserva de força de trabalho” (FERNANDES, 1996, p. 38). A população expropriada por esse processo modernizador basicamente foi arremessada para as grandes cidades, sendo que parte dela foi transferida para a Amazônia. Os posseiros e índios que resistiam a essa política foram combatidos pelas Forças Armadas e pelos jagunços e pistoleiros, contratados pelos empresários.

O resultado da modernização agrícola levada a cabo de forma violenta pelo governo do período militar foi, por um lado, a manutenção dos latifúndios do Nordeste, a criação deles na Amazônia e a ampliação da agroindústria no Centro-Sul e Nordeste, por meio da consolidação da monocultura para exportação, concentrando as terras de forma amplificada e impossibilitando economicamente a agricultura familiar. O famigerado Estatuto da Terra, de 1964, carreado pelo Estatuto do Trabalhador Rural, de 1963, forneceram as condições para a exploração dos camponeses, concentrando o poder político nas mãos dos latifundiários e destinando recursos esparsos, junto com

⁶ As histórias sobre os confrontos com a polícia e com jagunços foram relatados por militantes ao pesquisador em inúmeras ocasiões. O mais impressionante foi realizado pelo próprio José Rainha, hoje um dissidente. Na ocasião, fugas e tiroteios marcam a ocupação de terras na região do Pontal do Paranapanema (SP).

incentivos fiscais e subsídios, para a sedimentação da monocultura, apresentada como solução para o campo brasileiro. A Reforma Agrária, nesse contexto, foi impedida com certas doses de violência, muito próximas do que Marx (2008) descreve em suas reflexões sobre a acumulação primitiva.

Fernandes e Stédile (2001) apontam como sustentáculo do MST as movimentações políticas desse período somadas ao papel ideológico dos católicos da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)⁷. Ambas realizaram um importante trabalho de socialização política dos trabalhadores rurais, criando espaços de formação de uma consciência crítica ao modelo agrícola vigente. As greves operárias de 1978/1979 criaram um novo ideário político e a possibilidade de reconstituição da noção de movimentos de massas no Brasil, inspirando a aglutinação de diversas experiências de lutas pela terra isoladas em várias regiões, que mais tarde afluíram para o MST.

Podemos afirmar que o MST, enquanto movimento de massas e organização social que luta pela terra e pela reforma agrária, é produto das contradições sociais do capitalismo agrário brasileiro e da política nacional anti-democrática que se mantém pós-ditadura militar. A conservação secular do latifúndio e sua aliança com o capital impedem a construção de um projeto de desenvolvimento do campo que permita eliminar a fome, o subemprego, a migração, a exploração e expropriação dos trabalhadores rurais (LOBO DA SILVA, 2005, p. 93).

A aliança entre capital, Estado e latifúndio são as condições históricas ainda atuais do campo brasileiro, o desenvolvimento agrário, travestido sob o slogan de agronegócio, mantém de forma arcaica a preservação do poder oligárquico, marca de nossa particularidade. Contudo, esse pacto adquire novas nuances com a forte presença das transnacionais no agronegócio e a diminuição das terras improdutivas, já que a monocultura intensiva abraça porções cada vez maiores de terras. A chamada via “não clássica” para o capitalismo, descrita entre outros, por Florestan Fernandes (2006), coloca o país em uma relação de dependência externa, em que a modernidade tinga de novas cores estruturas retrógradas de conservação do poder burguês.

Desde que se proponham o “desenvolvimento” e a “revolução dentro da ordem” que são compatíveis com o capitalismo dependente, as classes burguesas buscam a única revolução nacional por que podem

⁷ No próximo capítulo será tratado o papel da Teologia da Libertação na constituição da mística no MST.

lutar em tais condições, a qual consiste em consolidar o poder burguês através do fortalecimento das estruturas e funções nacionais de sua dominação de classe. O que entra em jogo, portanto, não são as compulsões autoritárias (por mais formais e abstratas que sejam) de uma comunidade política nacional, mais ou menos complexa e heterogênea. Mas o alcance dentro do qual certos interesses especificamente de classe podem ser universalizados, impostos por mediação do Estado a toda a comunidade nacional e tratados como se fossem “os interesses da nação como um todo” (FERNANDES, 2006, p.350).

Assim, a “modernização” brasileira fez-se historicamente por meio do domínio das estruturas políticas pela burguesia, construindo um Estado formal que garantia a consolidação de seu poder econômico. Essa revolução nacional visava

(...) assegurar a consolidação da dominação burguesa no nível político, de modo a criar a base política necessária à continuidade da transformação capitalista, o que nunca constituiu um processo simples (por causa dos conflitos faccionais, no bloco burguês; e da pressão de baixo para cima, visível ou não, das classes operárias e destituídas). Doutro lado, graças as suas conexões estruturais e dinâmicas com a dupla articulação, a revolução nacional sob o capitalismo dependente engendra uma variedade especial de dominação burguesa: a que resiste organizada e institucionalmente às pressões igualitárias das estruturas nacionais da ordem estabelecida, sobrepondo-se e mesmo negando as impulsões integrativas delas decorrentes (FERNANDES, 2006, p. 352).

O Estado nacional foi o cerne da dominação burguesa no caminho de sua revolução nacional, prolongada pelas contradições da ordem do capital e pelo subdesenvolvimento resultante da posição do país no mercado mundial. Os ideais de uma política mais democrática, segundo Florestan Fernandes (2006), são substituídos pela aliança das diversas classes detentoras do poder econômico.

Já Caio Prado Jr. (2006) mostra que a introdução da modernização no campo, como decorrência das transformações elencadas anteriormente, mantém a estrutura do latifúndio e da coerção sobre os trabalhadores rurais, intensificando as desigualdades e injustiças sociais. As vias de consolidação do capitalismo no Brasil, na linha desses importantes intelectuais brasileiros, têm sido colocadas como uma espécie de prussianismo colonial, ou seja, além de tardio e antidemocrático, os traços da modernização brasileira situam-se nos marcos da periferia do sistema de reprodução do capital. Coutinho (2007) ressalta que as especificidades da transição e manutenção do capitalismo brasileiro trazem novas formas de consolidação da burguesia, atualizando e

mantendo, de certa forma, o velho. O conceito de revolução passiva, de Gramsci, é um importante aporte dessas reflexões.

(...) o Brasil se modernizou “pelo alto”, prussianamente, passivamente, gerando com isso formas extremamente perversas de desigualdade social, tremendos déficits de cidadania. Mas o fato é que, malgrado isso, nosso país se modernizou, tornou-se o que Gramsci chamaria de uma “sociedade ocidental”. E isso nos obriga a fazer novas reflexões e desafios teóricos. Por exemplo, a darmos conta de formas mais sofisticadas de dominação burguesa, como aquelas que vigoram hoje, quando ela se expressa por meio dos governos de um ex-intelectual e de um ex-líder sindical (COUTINHO, 2007, p. 135)

Para Gramsci (2005), a revolução passiva é aquela que extrai do sujeito social seu potencial enquanto participe de um processo de mudança. Arrastada pelo alto, a classe trabalhadora fica desprovida de seu papel de agente e, mais, acaba cooptada pela nova hegemonia estruturada pelas classes dominantes.

(...) podemos dizer que a revolução passiva expressa essencialmente uma combinação de continuidade e mudança ou uma dialética entre conservação e renovação. Num processo desta natureza, o conjunto da sociedade é afetado pela modernização, como um processo de mudança estrutural, sem que haja uma transformação políticossocial de caráter radical. Analiticamente, a revolução passiva se reporta, portanto, a situações em que as soluções são encaminhadas “de cima”, com o Estado e a camada de intelectuais vinculada a ele exercendo um papel preponderante, uma vez que atuam em substituição a uma burguesia estruturalmente débil na transição do momento econômico-corporativo para o ético-político, ou seja, na construção e consolidação do Estado moderno (AGGIO, 1998, p. 167).

Na linha dos argumentos expostos, o MST aparece como um grupo que - atualizando uma reivindicação, para muitos, obsoleta: o acesso à propriedade da terra para plantar - desempenha um relevante papel de conscientização das massas brasileiras contra o modelo agroexportador. Além disso, aponta em suas lutas a intensificação das desigualdades sociais geradas pela formação econômica brasileira e pelas consequências nefastas de um modo de reprodução social que beira seus limites estruturais.

Por meio da luta pela reforma agrária, queremos contribuir com a superação da gritante e imoral desigualdade social existente em nosso país e perpetuada por todos os governos. Queremos uma agricultura voltada prioritariamente para a produção de alimentos e que assegure a preservação ambiental. Queremos que a população rural permaneça

no campo, em condições dignas de vida, com acesso à educação e ao conhecimento, construtora de seu próprio destino (MST, 2010, p. 4)

Embora o eixo básico das ações do movimento se paute pela defesa da reforma agrária, o MST transcende esse ponto ao entrar em choque com os interesses das grandes transnacionais do agronegócio, bem como de oposição às políticas públicas de incentivo à concentração fundiária, como o caso dos alimentos transgênicos e do uso de agrotóxicos.

Incentivado pelo governo, o agronegócio tem como lógica a exploração da terra, dos recursos naturais e do trabalho, por meio do financiamento público. Não produz alimentos para o povo brasileiro, deteriora o ambiente, gera poucos empregos e utiliza grandes extensões de terra para a monocultura de exportação, baseada em baixos salários, no uso intensivo de agrotóxicos e de sementes transgênicas. Num contexto de crise econômica mundial, não tem condições de produzir alimentos para a população ou criar postos de trabalho para os agricultores (MST, 2010, p. 8).

A questão da soberania alimentar tem ganhado relevo no MST, o argumento de que a reforma agrária pode eliminar a fome no país aparece como uma arma política frente à criminalização intensificada nos últimos anos. Os índices apontam que 70% do alimento que vai para a mesa dos brasileiros é produzido por pequenos agricultores (MST, 2010), mesmo assim, o Plano Safra 2009/2010 destinou um montante de 93 bilhões de reais para o agronegócio e apenas 15 bilhões de reais para os pequenos produtores. Segundo dados do IBGE são as pequenas propriedades que mais empregam trabalhadores, isto quer dizer que 74% da mão de obra no campo estão nesse setor. Contudo, o contingente de desempregados rurais se intensifica cada vez mais, já que o agronegócio incentiva a mecanização da lavoura e, conseqüentemente um enxugamento dos postos de trabalho. O movimento tem realizado ações contra as empresas transnacionais, que tem ameaçado com suas práticas o equilíbrio ambiental e a força de trabalho de uma gama de trabalhadores.

Temos o compromisso de combater as empresas transnacionais que querem controlar as sementes, a produção e o comércio agrícola brasileiro, como a Monsanto, Syngenta, Cargill, Bunge, ADM, Nestlé, Basf, Bayer, Aracruz, Stora Enso, entre outras. Impedir que continuem explorando nossa natureza, nossa força de trabalho e nosso país (MST, 2007).

As ações contra as empresas privadas que dominam o setor agrícola tem apresentado uma nova dinâmica, positivamente radical, de luta. O entendimento de que, por exemplo, o deserto verde capitaneado por empresas como a Aracruz Celulose tem expropriado populações de quilombolas e indígenas (e concentrado colossais porções de terra) tem norteado muitas ações e acirrados debates no MST. Além de ser uma das mais nefastas *commodities* do agronegócio, o eucalipto produzido pela empresa é um agressor ambiental dos mais perigosos, visto que degrada o solo e absorve um enorme contingente de água. O alerta de setores do MST sobre o deserto verde, contudo, multiplica-se no senso comum como um ataque a economia brasileira.

Uma das principais ações do MST contra a Aracruz foi promovida no dia 8 de março de 2006 por mulheres ligadas ao movimento e à organização internacional Via Campesina⁸. Elas ocuparam uma área de pesquisas do grupo e destruíram mudas de eucalipto, cujo destino óbvio seria ampliar o território das plantações da empresa. O ato dessas mulheres demonstrou a potencialidade revolucionária do grupo, que tem repensado a questão de gênero na linha do que Mészáros (2002) entende, ou seja, na luta pela igualdade substantiva⁹. A mídia hegemônica, a serviço do capital, contudo, rotulou o ato como “criminoso”.

Em 2009, a derrubada de laranjais da Empresa Cutrale em Borebi (SP) também foi divulgada como atentado à nação brasileira¹⁰. O fato da propriedade da empresa ser grilada não foi considerado pelos defensores do agronegócio. A resposta do Estado veio com a prisão de diversas lideranças do MST, que incluiu um receituário de violação dos direitos legais das famílias somado a invasões de domicílio na calada da noite.

O movimento tem planejado um conjunto de ações de acordo com o calendário nacional, politizando as chamadas datas comemorativas. Do Dia Internacional da Mulher, passando pelo Dia Mundial do Meio ambiente, pelo Dia das Crianças, em que os sem-terrinhas participam de encontros e debatem questões como a educação, até o Dia Mundial da Alimentação, o movimento tem tentado marcar uma posição crítica a respeito dessas pseudo-festividades. As místicas, nesses espaços, buscam a divulgação dos preceitos e das batalhas históricas do movimento.

⁸ O vídeo *Rompendo o Silêncio* mostra as razões dessa ação. Disponível em www.youtube.com.

⁹ Esse conceito aparece como o central princípio orientador de uma estratégia socialista nos estudos de Mészáros.

¹⁰ Lula, o ex-operário então líder do poder executivo federal, tratou o ato como abuso intolerável, respondendo a uma das mais parciais coberturas jornalísticas já feitas sobre o MST.

As principais bandeiras do MST agregam reivindicações de diversos outros movimentos. Esse caráter amplo de sua pauta de lutas coloca o movimento em uma posição de destaque na esquerda da América Latina. A organização coloca a si própria a missão de debater com a sociedade a democratização da comunicação, a soberania nacional e popular, a cultura, a saúde, a educação. Mesmo o Estado sendo retratado como o agente da Reforma Agrária, há o entendimento de que a democracia representativa é pouco para a ação política dos trabalhadores. “Queremos um país que crie e utilize permanentemente mecanismos de participação e decisão direta da população, nas várias instâncias de decisão do poder político e social, construindo uma verdadeira democracia popular participativa” (*Nossas Bandeiras*, MST, 2010). As políticas públicas são vistas dentro da ideia de fortalecimento do poder popular e da afirmação efetiva de direitos. Embora não se configure diretamente como reivindicações anticapitalistas, o MST entende que a formação humana só se realiza em consonância com a luta social. Isabel Rauber fornece um importante depoimento sobre essa faceta do grupo.

O maior impacto é o empenho pedagógico sistemático, integral e articulado com as lutas pela terra, pela dignidade e pela vida plena dos camponeses e todos os trabalhadores. Tenho visitado vários de seus campos e não tenho dúvida sobre a força e a convicção dos princípios profundamente democráticos, participativos e pedagógicos, que acompanham o esforço titânico dos camponeses Sem Terra por um Brasil diferente, baseado em princípios de equidade, justiça social e dignidade, que abrem caminho para a formação de seres humanos novos. Assim, Paulo Freire e Che Guevara estão entre seus referentes principais. Nada é deixado para um futuro melhor na espera por melhores condições, a transformação é desde já, desde baixo, em cada acampamento, em cada ocupação de terra, em cada mobilização, em cada jornada de trabalho, sempre (RAUBER, 2003, p.26, tradução nossa).

Entre os objetivos traçados pelo movimento está a criação de um Projeto Popular para o Brasil, cuja atividade norteadora é a construção das bases de uma sociedade humanizada, norteadora por valores socialistas. A nova hegemonia vislumbrada pelo MST, contudo, não se declara como anticapitalista, mesmo tendo muitas de suas ações movidas pela crítica ao sistema.

(...) lutar por uma sociedade mais justa e fraterna significa que os trabalhadores e trabalhadores Sem Terra apóiam e se envolvem nas iniciativas que buscam solucionar os graves problemas estruturais do

nosso país, como a desigualdade social e de renda, a discriminação de etnia e gênero, a concentração da comunicação, a exploração do trabalhador urbano, etc. Sabemos que a solução para estes problemas só será possível por meio de um Projeto Popular para o Brasil - fruto da organização e mobilização dos trabalhadores e trabalhadoras. E confiamos que a realização da Reforma Agrária, democratizando o acesso à terra e produzindo alimentos, é nossa contribuição mais efetiva para a realização de um Projeto Popular (MST, 2010)

A soberania alimentar fortalece o poder popular, garante a alimentação e proporciona ao sujeito social a afirmação de um direito básico, imediato, que é a sobrevivência. A territorialização do MST e o domínio sobre a produção de comida, mais do que uma contribuição, pode ser entendida como uma relevante mediação na construção de uma sociedade dos produtores livremente associados. Antunes (1999) enxerga na organização uma importância fundamental para a recuperação das lutas sociais no Brasil. O fato do MST colocar a ação institucional em função da luta cotidiana, evidenciado até mesmo durante os dois mandatos do governo Lula, mostra que o centro de atuação dos militantes é o movimento social. A incorporação dos trabalhadores excluídos das cidades, motivados por um retorno ao campo, articula as experiências dos setores rurais e urbanos, fundindo-as em novas formas de sociabilidade. Esse canal, somado a absorção pelo movimento de pautas de reivindicação que abarcam o mundo do trabalho é visto pelo autor como uma concreta possibilidade do MST influenciar o desenho das lutas sindicais, no sentido de embates classistas. A união entre movimento sindical, social e político supera algumas fraturas históricas do movimento socialista mundial. O MST consegue aproximar a luta de classe do cotidiano dos trabalhadores organicamente, sem recuperar a fratura clássica entre luta social e luta política, confrontando a lógica destrutiva do capital.

O MST é um movimento político, mas – ressalte-se, ainda segundo Marx, não pode haver movimento político que não seja ao mesmo tempo social. Com isso, é preciso afirmar que o caráter efetivamente político do MST não emana de comprometimentos incondicionais com a luta partidária, nem se desenvolve à sua sombra. O caráter político do MST afirma-se na centralidade do trabalho e, fundamentalmente, nos sujeitos constituídos por sua práxis que, desde o plano mais imediato, afronta a “inviolabilidade” da propriedade privada (PINASSI, 2009, p. 72).

O MST desafia o sistema de reprodução sociometabólico do capital por assumir a difícil tarefa de unir a esfera reprodutiva material à política, buscando novas formas,

cooperativas, de pensar a produção material e intensificar de modo crítico-ideológico, sua influência na política latino-americana, sendo até mesmo um motivador de iniciativas populares fora do âmbito rural. A centralidade do trabalho parece pautar as ações do movimento, cujos acampamentos e assentamentos tornam-se promotores de novas formas de sociabilidade¹¹, opostas, em certo sentido, aos ditames do capital.

Muitos autores têm saudado o papel do MST na recuperação de lutas massivas em nosso país, contudo, o debate sobre o possível papel da organização como uma alternativa anticapitalista está distante de ser consensual, mesmo na esquerda. Machado (2008) argumenta que por estar fora do núcleo duro da contradição capital/trabalho, não há como o MST constituir uma experiência de classe em suas fileiras, já que o grupo é composto por semiproletários e semiassalariados. Mesmo assim, ele argumenta que o movimento pode exercer um papel de destaque na crítica ideológica e no plano político, principalmente por contestar a propriedade burguesa no campo. O marco desse debate, ou seja, qual o papel revolucionário do MST na luta pelo futuro precisa ser definido, todavia, no campo do entendimento sobre a conjuntura atual, marcada pela crise estrutural do capital.

1.2. O MST frente à lógica do capital

A crise do sistema como se assevera no atual contexto histórico apresenta como seus mais graves sintomas o desemprego estrutural, a precarização da força de trabalho e a catastrófica e intensa destruição ambiental. Longe dos otimistas diagnósticos apontados pelos defensores do *status quo*, casta cada vez mais aglomerada por uma plêiade de ex-comunistas notórios, o sistema de reprodução sociometabólico do capital - conceitualização desenhada por Mézáros (2002) – vive seus dias mais tumultuados, no momento em que uma crise estrutural coloca de vez o capital frente aos seus limites absolutos.

(...) durante a fase de ascensão histórica, o sistema sociometabólico do capital protelava a agudização desse problema, utilizando-se de sua estrutura hierárquica e sedimentada no desenvolvimento desigual, transferindo as contradições do centro para a periferia. A lógica movida pelo impulso contínuo para a expansão e acumulação

¹¹ Nossa tese orienta-se pela compreensão da mística como uma dessas formas de sociabilidade.

provocou as inúmeras crises cíclicas que o capital, para além da gravidade, da durabilidade e das consequências, soube tão bem contornar (PINASSI, 2009, p. 23)

O capital pode ser visto como um sistema de metabolismo social norteado pela acumulação e expansão incontroláveis. Embora o conceito de metabolismo tenha sido aproveitado por Marx de correntes da química e da biologia, em sua categorização dialética ela assume o significado de um complexo pelo qual um organismo extrai materiais do ambiente e os transforma em ingredientes de seu desenvolvimento. O sentido de troca metabólica entre o homem e a natureza define a especificidade da reprodução humana, pelo qual o trabalho é entendido como o processo em que os seres humanos mediam e controlam seu metabolismo com a natureza (CLARK e FOSTER, 2010). O potencial de alterar as condições naturais dadas e o domínio de sua reprodução humana permite ao gênero humano seus primeiros atos históricos. A troca de produtos entre indivíduos isolados cria relações sociais de produção específicas geradas no curso do metabolismo. Mészáros apresenta o capital como um sistema historicamente específico de reprodução do metabolismo social, cuja lógica totalizadora e avessa ao controle social, expande irracionalmente suas forças destrutivas pautadas no desperdício e na exploração da força de trabalho humana, norteada pelos ditames cegos da acumulação.

A grande inovação do sistema do capital é que pode operar – não-dialeticamente – por meio da dominação esmagadora da quantidade: submetendo tudo, inclusive o trabalho humano vivo (inseparável das qualidades da necessidade e do uso humano), às determinações quantitativas abstratas, na forma do valor e do valor de troca. Assim, tudo se torna lucrativamente comensurável e administrável por um determinado período de tempo. Esse é o segredo do triunfo sócio-histórico – por um longo tempo irresistível – do capital (MÉSZÁROS, 2007, p. 251).

Mészáros (2002) traça uma importante distinção entre capital e capitalismo. O primeiro é anterior ao capitalismo e pode ser a ele posterior. A sociedade soviética não superou o capital, mas coordenou a extração política de mais-valia dos trabalhadores russos. As sociedades pós-capitalistas superaram, de certa forma, o desenho burguês de expropriação dos trabalhadores, contudo, a subsunção¹² do trabalho ao capital

¹² Antunes e Alves (2004) recuperam esse termo do capítulo IV inédito da obra *O Capital*, de Marx. “Em primeiro lugar, o termo “subsunção” indica e caracteriza a relação entre o trabalho e o capital. À primeira vista, poderia parecer mais oportuno denominá-lo “submissão”, já que se trata de expressar a relação que

permaneceu intacta. O filósofo húngaro apresenta uma definição sistêmica do capital como uma relação social fundada na exploração do trabalho, recuperando a radicalidade do conceito expresso por Marx (1999) em sua maior obra.

O capital não é apenas um conjunto de mecanismos econômicos, como frequentemente se conceitualiza a sua natureza, mas um modo de reprodução sociometabólica multifacetada e onipotente, que afeta profundamente todo e cada aspecto da vida, desde o diretamente material/econômico até as relações culturais mais mediadas. Por conseguinte, a mudança estrutural só é factível se o sistema do capital for desafiado em sua integridade como um modo de controle sociometabólico, e não pela introdução de ajustes parciais em sua conformação estrutural (MÉSZÁROS, 2007, p. 168).

Esse sistema de reprodução social tem seu núcleo composto pelo tripé capital, Estado e trabalho, sendo essas dimensões constitutivas e materialmente inter-relacionadas. Sendo inseparáveis, é inconcebível, para Mézáros, a emancipação do trabalho sem eliminar o capital do controle dos processos produtivos. O Estado, como estrutura hierárquica de comando desse sistema de reprodução sociometabólica precisa fenecer, para que uma ordem composta pelos produtores livremente associados seja possível. O Estado é hoje o principal gestor e fiador da exploração do trabalho e da acumulação do capital nas mãos da classe dominante. O sistema do capital está relacionado à divisão social que garantiu a subordinação hierárquica das forças de trabalho ao capital. Essa forma de intercâmbio submete os seres vivos aos seus imperativos de acumulação e corrói o mundo dos homens, alienando-os de si próprios, da natureza e do trabalho enquanto experiência elementar da gênese e do fazer-se do ser social. Nesse sentido, precisamos entender o capital como

(...) uma relação social fundada no trabalho social, no trabalho assalariado, cujo requisito histórico foi a completa separação – a quebra da unidade – do trabalho vivo e as condições objetivas de sua atividade produtiva. O capital encontra sua base de existência sobre a sujeição do trabalho vivo, ao mesmo tempo em que só pode apresentar-se como a contrapartida – como trabalho acumulado,

surge quando o trabalhador vende sua força de trabalho ao capital, a ele se submetendo. No entanto, *subsunção* expressa que a força de trabalho vem a ser, ela mesma, incluída e como que transformada em capital: o trabalho constitui o capital. Constitui-o negativamente, pois é nele integrado no ato de venda da força de trabalho, pelo qual o capital adquire, com essa força, o uso dela; uso que constitui o próprio processo capitalista de produção. O termo “submissão” *não* ressalta a relação por ter em seu conteúdo uma certa carga de “docilidade”. Na verdade, nas relações trabalho/capital, além e apesar de o trabalho “subordinar-se” ao capital, ele é um elemento vivo, em permanente medição de forças, gerando conflitos e oposições ao outro pólo formador da unidade que é a relação e o processo social capitalista”.

objetivado e alienado -, do sujeito que trabalha (PANIAGO, 2001, p. 27)

Ao contrário do que pensam grande parte dos economistas burgueses, o capital não é um mecanismo dirigido racionalmente, mas sim uma forma incontável de controle sociometabólico. Esse sistema assume uma configuração tão totalitária, que sujeita aos seus ditames as questões da saúde, educação, produção de alimentos, a arte, as comunicações, dos microcosmos mais perceptíveis ao macrocosmo mais generalizante, dos relacionamentos pessoais aos mais complexos monopólios das empresas globais, essa maquinaria articula a nossa estrutura social, gerando desumanização e destruição em escalas imprevisíveis.

A razão principal por que este sistema forçosamente escapa a um significativo grau de controle humano é precisamente o fato de ter, ele próprio, surgido no curso da história como uma poderosa – na verdade, até o presente, de longe a mais poderosa – estrutura “totalizadora” de controle à qual tudo o mais, inclusive seres humanos, deve se ajustar, e assim provar sua “viabilidade produtiva”, ou perecer, caso não consiga se adaptar (MÉSZÁROS, 2002, p.96)

O capital é um mecanismo irrestrito de extração do trabalho excedente. Com base no roubo e na expropriação do tempo útil dos trabalhadores, essa forma orgânica de reprodução social só se mantém viável na consciência popular graças a formas bastante arrojadas de justificativas ideológicas. O sistema baseia-se na lógica irrestrita de acumulação de capital e as consequências destrutivas desse imperativo não são consideradas obstáculos a ele.

O sistema do capital se articula numa rede de contradições que só se consegue administrar medianamente, ainda assim durante curto intervalo, mas que não se consegue superar definitivamente. Na raiz de todas elas encontramos o antagonismo inconciliável entre capital e trabalho, assumindo sempre e necessariamente a forma de subordinação estrutural e hierárquica do trabalho ao capital, não importando o grau de elaboração e mistificação das tentativas de camuflá-la (MÉSZÁROS, 2007, p. 87).

A administração plena do sistema do capital é uma meta ingênua das classes dominantes e a confiança nessa possibilidade também serve de distorção ideológica. O horizonte temporal desse sistema é incondicionalmente pautado pelo curto prazo, motivado pelas pressões dos monopólios e formas competitivas de mercado norteadas

pelo ganho imediato. É comum o ato de correção contingente das contradições do sistema, contudo, formas limitadas de ajustes econômicos são sempre posteriores aos estragos realizados pelo maquinário capitalista, não dando conta nem da solução paliativa das vicissitudes do sistema, medida historicamente superada com o fim do Welfare State. A noção de planejamento passa ao largo do mercado global, mesmo as empresas transnacionais somente conseguem instituir alguma medida coordenada em seus empreendimentos particulares, sendo incapacitada de possibilitar um planejamento abrangente. As causas estruturalmente significativas das crises do capital são diagnosticadas e tratadas como efeitos do sistema, como se os graves problemas sociais e ambientais gerados pela acumulação desenfreável de capital pudessem ser corrigidas pela boa vontade somada a políticas de gestão superficial das contradições apontadas. A motivação para esse entendimento sobre o sistema passa por uma visão de que o capital está acima da história, colocando esse sistema desumanizador como único possível, eternizando uma forma de reprodução orgânica historicamente específica. As capacidades destrutivas desse sistema intensificam-se cada dia mais, fazendo com que o capital destrua as bases de sua própria existência, ou seja, o trabalho humano e a natureza. A miserabilidade a qual é jogada a humanidade cria uma dicotomia, em que os trabalhadores desempregados fazem parte do jogo de circulação de mercadorias fetichizadas.

Ironicamente, pois, o desenvolvimento do sistema produtivo de longe o mais dinâmico da história culmina com a geração de um número cada vez maior de seres humanos supérfluos a seu maquinário de *produção*, muito embora – verdadeiro para o caráter incorrigivelmente contraditório do sistema – nada supérfluos como *consumidores* (MÉSZÁROS, 2007, p. 146)

Com a crise estrutural do capital, apontada por Mézáros (2002), os limites absolutos do sistema são desafiados. Essa crise manifesta-se em quatro temas principais. Primeiro, ela possui caráter universal, não se restringindo a uma esfera particular, como algum setor específico de trabalho, por exemplo. Em segundo lugar, o alcance da crise estrutural é global, não se limita a um número limitado de países. Terceiro, ela, mais do que cíclica, atinge uma escala temporal permanente, irrecuperável. Por último, em quarto lugar, a crise possui um desenvolvimento sub-reptício, rastejante, ou seja, entra em contraste com as alterações do sistema vistas no passado, embora reserve para o futuro grandes convulsões, dada a constante destruição dos aparatos de controle das

contradições do capitalismo. A crise inicia-se no pós-Guerra e intensifica-se a partir da década de 70. Para o filósofo húngaro essa crise estrutural é inseparável da ativação dos limites intransponíveis do capital, com as conseqüências mais destrutivas para o futuro. A política belicista dos EUA pode ser colocada como uma amostra do quão sombrio podem se tornar os dias vindouros. O aumento da competitividade e da concorrência intercapitalista só traz conseqüências nefastas à civilização, sendo que, de acordo com Antunes (1999), duas são particularmente graves:

(...) a destruição e/ou precarização, sem paralelos em toda a era moderna, da força humana que trabalha, da qual o desemprego estrutural é o maior exemplo, e a degradação crescente, que destrói o meio ambiente, na relação metabólica entre homem e natureza, conduzida pela lógica societal voltada prioritariamente para a produção de mercadorias para o processo de valorização do capital (p.231).

A crise estrutural afeta a totalidade do sistema, intervindo nos passos das partes constitutivas de um complexo social. Diferente das crises cíclicas, pautadas em algumas partes do sistema, essa crise explicitada por Mészáros (2002) coloca em risco o próprio complexo global envolvido. O deslocamento das contradições do capital só era possível em uma crise parcial, o que demandava mudanças conjunturais no funcionamento do sistema. Já uma crise estrutural não está relacionada aos limites imediatos de um sistema em expansão, mas aos limites absolutos de uma estrutura global, como o sistema de reprodução sociometabólica do capital. Nas crises conjunturais, o capital lidava com as contradições de forma a “intensificá-las, transferi-las para um nível mais elevado, deslocá-las para um plano diferente, suprimi-las quando possível, e quando elas não puderem mais ser suprimidas, exportá-las para uma esfera ou um país diferente” (MÉSZÁROS, 2002, p. 800). Por isso que o limite absoluto de ausência de esferas para o deslocamento dos graves problemas do modo de produção do capital aponta para explosões potenciais. Uma longa e ao mesmo tempo bela citação de Mészáros (2002) aponta a especificidade da crise e a tragédia histórica a que somos acometidos na sociedade controlada pelo capital:

Considerando que o capital só pode funcionar por meio de contradições, ele tanto cria como destrói a família; produz a geração jovem economicamente independente com sua “cultura jovem” e a arruína; gera as condições de uma velhice potencialmente confortável, com reservas sociais adequadas, para sacrificá-las aos interesses de

sua infernal maquinaria de guerra. Seres humanos são, ao mesmo tempo, absolutamente necessários e totalmente supérfluos para o capital. Se não fosse pelo fato de que o capital necessita do trabalho vivo para sua auto-reprodução ampliada, o pesadelo do holocausto da bomba de nêutrons certamente se tornaria realidade. Mas, já que tal “solução final” é negada ao capital, somos confrontados com as consequências desumanizadoras das suas contradições e com a crise crescente do sistema de dominação (2002, p. 802)

Antunes (1999) aponta alguns sinais que evidenciam essa crise estrutural do sistema. Primeiro, a queda da taxa de lucro, consequência, entre outros fatores, da ampliação do aumento do preço da força de trabalho. Isso diminui os níveis de produtividade do capital, freando a taxa de lucro. Há também um esgotamento do modelo de acumulação da produção fordista, que não consegue responder a retração do consumo, apontada principalmente pelo desemprego estrutural em ascensão. Com o inchaço da esfera financeira, que se desvincula diretamente dos capitais produtivos, cria-se um campo novo para a especulação em nível internacional, exatamente pelo fato do setor produtivo não conseguir proporcionar as taxas de lucro esperadas. As fusões das empresas em grandes monopólios concentram cada vez mais capitais, potencializando o abismo social entre as classes. Outro sintoma evidente dessa crise em eclosão é a dificuldade fiscal do Estado capitalista em decorrência da decadência do Welfare State e seus mecanismos de funcionamento, motivando os gestores do Estado a retraírem os gastos públicos e direcionando-os para o capital privado. Privatizações em larga escala, flexibilização dos processos produtivos, precarização da força de trabalho e desregulamentações catastróficas apontam que o desenvolvimentismo amigável do bem-estar social escondia as contradições mais explosivas do sistema do capital como Marx (1999) já o percebia.

Embora a crise estrutural do capital tivesse determinações mais profundas, a resposta capitalista a essa crise procurou enfrentá-la tão somente na sua superfície, na sua dimensão fenomênica, isto é reestruturá-la sem transformar os pilares essenciais do modo de produção capitalista. Tratava-se, então, para as forças da ordem, de reestruturar o padrão produtivo estruturado sobre o binômio taylorismo e fordismo, procurando, desse modo, repor os patamares de acumulação existentes no período anterior, especialmente no pós-45, utilizando-se, como veremos, de novos e velhos mecanismos de acumulação (ANTUNES, 1999, p. 36)

O sistema passa a se rearticular no sentido de uma reestruturação produtiva que, em vez de questionar a ordem irracional e incontrolável do capital, busca recuperar a

taxa de lucro do passado, penalizando e precarizando cada dia mais a força de trabalho. O sistema sociometabólico do capital e seu caráter destrutivo precariza e explora a humanidade, subempregando ou desempregando um imenso exército de trabalhadores, do campo e das cidades.

A mecanização da lavoura e a nova faceta que os latifúndios adquirem nessa reestruturação produtiva decorrente da crise estrutural do capital, ou melhor, o agronegócio industrializado focado na produção monocultora, cimenta as bases para a existência de um conjunto de trabalhadores despejados de seus postos de trabalho e/ou expulsos de suas pequenas propriedades rurais. Esses são os militantes que se tornam quadros do MST, trabalhadores que sofrem as consequências mais desastrosas do sistema metabólico em crise, alvos fáceis da violência policial, da criminalidade, da entrega a situações degradantes nos aglomerados habitacionais das periferias das grandes cidades. Uma força ainda hibernada, sem pertencimento de classe, sem consciência clara dos processos que a precariza e desumaniza. Vítimas do desemprego estrutural e da total falta de sentido nas atividades que desenvolvem, a classe-que-vive-do-trabalho (ANTUNES, 1999), o modo de ser da classe trabalhadora hoje¹³, é constantemente atacada pelas antigas e novas formas de opressão de classe. A tragédia dos tempos atuais é o descompasso entre uma crise que coloca em xeque o sistema do capital e a desorganização de seu adversário histórico, o trabalho. Contudo, “não existe alternativa ao programa de Marx de constituir uma consciência socialista de massa pelo empreendimento prático de se engajar numa ação comum realmente possível e inerentemente pluralista” (MÉSZÁROS, 2002, p. 817). O autor de *Para além do capital* defende o respeito à pluralidade das forças combativas voltadas a realização de uma revolução social. A articulação plena dos múltiplos projetos relativamente autônomos são condição indispensável para o empreendimento socialista. Na verdade, para Mézáros (2002), não há socialismo possível sem esse princípio organizativo.

Embora o MST não seja um movimento revolucionário, já que está pautado na conquista imediata da terra para os trabalhadores, não podemos negar que suas estratégias de ação se portam como um poderoso agente de transformações sociais e de potencialização de sujeitos, aparecendo, junto a outros movimentos de destaque na América Latina como titulares da construção de uma práxis combativa nos dias atuais. Esses movimentos pautados na centralidade do trabalho respondem à nova lógica da

¹³ Voltaremos a esse tema em seguida.

classe trabalhadora hoje e representam contingências reais do trabalho no novo século, despontando como potenciais mediadores de um novo sistema orgânico, algo que o MST parece ser portador.

A objetivação do seu pendor revolucionário só pode se tornar realidade caso esse processo centrado na luta pela terra for considerado uma mediação, uma transitoriedade para a superação do sistema de funcionamento do capital, no qual o movimento social ainda se insere e, de alguma forma, é controlado por seus imperativos (PINASSI, 2009, p. 72)

Embora parte evidente da classe trabalhadora, os camponeses do MST parecem distantes da contradição capital/trabalho, como diria Machado (2008). Para ele, o papel do movimento seria a criação de uma ideologia crítica e o desnudamento das políticas capitalistas do Estado, tomando a frente das lutas sociais no país. O proletariado industrial, envolvido com a transformação direta de matérias-prima em mercadoria, na maior parte dos casos, não tem tomado a dianteira do enfrentamento anticapitalista, até mesmo pela sua nova configuração, cuja precarização se intensifica. Isso deixa espaço para movimentos compostos por semiproletários, desempregados e subempregados. Pensar no sujeito social capaz de destruir o capital não pode ser apenas uma atividade intelectual, as formas de luta são criadas no devir da ação política e da organização. A distinção entre os estratos da classe trabalhadora e a rejeição, por parte dos socialistas, de grupos como os sem-terra, no sentido de que eles seriam um coletivo incapaz de promover uma transição socialista, ignora a realidade de luta no país e no mundo, o que nos exige um novo olhar. Assim como Mészáros (2007), acreditamos que somente a totalidade do trabalho pode derrubar a ordem social com a capacidade de inserir um novo modo orgânico de reprodução, agora pautado nos trabalhadores livremente associados.

O que há de decisivo não é a relação historicamente mutável entre trabalhadores de “macacão” e de “gravata”, mas o confronto fundamental e socialmente intransponível entre capital e trabalho. Esse confronto não se restringe a esta ou aquela parcela particular do trabalho, mas abarca a totalidade do trabalho como antagonista do capital. Em outras palavras, o trabalho como o antagonista do capital – isto é, daquele que se autoafirma globalmente como o “capital social total”, e que só pode ser a “totalidade do trabalho”, em uma escala global – submete a si todas as suas parcelas e variedades, seja qual for a sua configuração socioeconômica no presente estágio da história (p. 71)

Para o marxista húngaro o agente social da mudança no sistema sociometabólico de reprodução social é amplo, não pode ser imposto idealisticamente. Somente um movimento de massa socialista pode criar as condições para a formação de uma nova sociabilidade capaz de emancipar a humanidade. O próprio MST, que em inúmeras ocasiões afirmou sua defesa do socialismo, entende seu papel como uma parcela da luta, expandindo suas frentes rumo à internacionalização e apoiando iniciativas de trabalhadores urbanos, dentre diversas reivindicações amplas encaminhadas em suas marchas, passeatas e atos.

O MST, apesar de não ser um partido político, no sentido tradicional do termo, e de não se apresentar como possível organizador da classe trabalhadora construiu um projeto de sociedade de cunho socialista e deu continuidade à proposta de organização dos trabalhadores rurais, empreendendo medidas efetivas para atingir seus objetivos propostos nos anos 1980, a partir da qual buscou desenvolver o seu projeto de sociedade socialista para o país. Por isso, construiu uma estrutura organizacional dotada de princípios que orientam a práxis política do Movimento desde a sua origem. (MILITÃO, 2010, p.206)

Mesmo não atuando como partido político, no sentido de centralizar as ações específicas de grupos numa totalidade única, o movimento atua no sentido de compor a pluralidade apontada por Mézáros (2002), até mesmo por que a perspectiva socialista não deixou de estar presente em debates dentro do MST. Gilmar Mauro é um dos membros da Direção Nacional do movimento, e tem assumido em suas falas a proposta de direcionar o MST rumo uma maior radicalidade de luta.

O projeto estratégico, no meu modo de ver, é a defesa do socialismo, e não tem uma etapa, uma lógica de que 'então nós vamos engabelar a burguesia brasileira com um projeto de alguns controles e depois, na hora que acumular forças, damos o golpe neles'. Ninguém vai acreditar na gente. Não tem nenhum bom burguês defendendo um projeto nacional. Então, porque a gente tem que defender? O projeto estratégico da classe trabalhadora é a superação da ordem do capital. E isso mais que nunca precisa ser discutido não só com o conjunto das nossas categorias, mas com o conjunto da sociedade. Porque se continuar a lógica do capital, talvez não tenhamos nem humanidade daqui a um tempo. A questão do socialismo ou barbárie está mais do que na atualidade (MAURO, 2008, p.7)

O membro da direção do MST tem apontado publicamente a necessidade de ampliação do debate sobre as consequências do capital financeiro no campo. Além

disso, ele reconhece a distorção, cuja penetração no movimento é inegável, de teses desenvolvimentistas e pseudo-ambientalistas, motivadas por tentativas reformistas de humanização do capitalismo. O enfraquecimento político do MST, dado pela perda de aliados que aderiram ao Estado, também é reconhecido por Gilmar Mauro, que acredita que o responsável pela fragilização do trabalhador sem-terra foi o impacto da reestruturação produtiva das últimas décadas. Para o militante, contudo, o MST deve ter como lema um embate anticapitalista: “Fazer a reforma agrária no Brasil com uma perspectiva de garantir a produção de alimentos saudáveis, uma produção que integre o ser humano e a natureza, que respeite a natureza, significa pensar esse tipo de produção para além da sociedade do capital” (MAURO, 2008, p.3). Nesse sentido, ele insiste que a luta pela terra é apenas um passo em uma luta maior pela superação do sistema do capital, sendo que o papel do MST é intensificar a conscientização política das massas para a compreensão de seu desafio histórico.

O programa reivindicatório deve apontar para além do possível - que esse Estado não vai cumprir, não tem como cumprir dentro da lógica do capital. Então, é um programa que aponte, e aí está o grande desafio, para as necessidades imediatas da população (que é preciso trazer senão a gente fica com um programa descolado e no ar) e ao mesmo tempo aponte para a superação dessa lógica. Essa é a conjugação que nós precisamos fazer, no meu modo de ver, um programa estratégico que coloque a defesa do socialismo abertamente com as necessidades do cotidiano que é preciso que a esquerda dialogue também (MAURO, 2008, p.8).

A categoria de proletariado, no entendimento de Gilmar Mauro deve ser repensada nos dias de hoje. Para ele, uma problemática comum afeta um conjunto amplo de trabalhadores, no sentido de um sujeito popular diverso. A dificuldade, comenta, é organizar esses grupos numa perspectiva classista.

(...) uma organização política deve dialogar com as pessoas reais e objetivas que estão vivendo em algum lugar deste país. O proletariado, enquanto categoria teórica, é tudo isso, mas vive em algum lugar, tem a sua subjetividade, come, dorme, faz sexo. E se a gente não dialoga com isso como é que faz revolução? A revolução não surge de uma hora pra outra. É preciso construir essa organicidade a partir do local, dialogando com a problemática local, recuperando o local. Não pra cair numa lógica da parcialidade, pós-moderna, que não tem totalidade. Mas é preciso recuperar essa coisa do local para integrá-lo dentro da totalidade de uma organização que permita ir além daquilo que foi construído até hoje (MAURO, 2008, p. 8).

A compreensão das características principais da classe trabalhadora hoje se insere dentro de um vivo debate no campo marxista, voltado principalmente à defesa da prioridade ontológica do trabalho na formação da sociabilidade humana. Antunes (1999) argumenta que com as mudanças realizadas no sistema produtivo, em decorrência da crise estrutural do capital, há uma nova morfologia da classe trabalhadora, que altera o padrão taylorista-fordista, até então reinante no mundo do trabalho. As principais características do fordismo podem ser mais bem compreendidas na citação abaixo.

De maneira sintética, podemos indicar que o binômio taylorismo/fordismo, expressão dominante do sistema produtivo e de seu respectivo processo de trabalho, que vigorou na grande indústria, ao longo praticamente de todo século XX, sobretudo a partir da segunda década, baseava-se na produção em massa de mercadorias, que se estruturava a partir de uma produção mais homogeneizada e enormemente verticalizada. Na indústria automobilística taylorista e fordista, grande parte da produção necessária para a fabricação de veículos era realizada internamente, recorrendo-se apenas de maneira secundária ao fornecimento externo, ao setor de autopeças. Era necessário também racionalizar ao máximo as operações realizadas pelos trabalhadores, combatendo o “desperdício” na produção, reduzindo o tempo e aumentando o ritmo de trabalho, visando a intensificação das formas de exploração (ANTUNES, 1999, p.37)

Esse modelo predomina no ramo industrial, espalhando-se da indústria automobilística para a fabricação de outras mercadorias. O modelo do operário-massa, refém de uma estrutura extremamente hierarquizada de trabalho, caracterizava-se pela semiformação e pelo desempenho enquanto apêndice das máquinas, utilizado como força de trabalho desantropomorfizada, ou seja, robotizada, sem feições humanas, quase uma ferramenta alvo de longas e intensivas jornadas de labor. A produção em série fordista suprime a intelectualidade do assalariado, transportando o “saber” necessário à produção para os cargos de gestão e fiscalização dos turnos de trabalho. A homogeneização do trabalhador, contudo, gerou um movimento operário forte, direcionado a empreender novos pactos sociais, lutando pelo controle da produção, sendo grande parte desses segmentos avessos ao caminho social-democrata proposto por alguns sindicatos. No entanto, em meados da década de 60, a derrota desse movimento, e a nascente crise estrutural do capital, promovem as condições sociais, ideológicas e políticas para a reestruturação produtiva. A crise do padrão taylorista/fordista de extração de mais-valia fez com que o capital buscasse de todas as

formas recuperar o padrão perdido, buscando flexibilizar a gestão organizacional e inserir novas tecnologias que permitissem constituir uma nova composição de acumulação. Essas mudanças iniciam-se na década de 70 e ainda mantém seu curso nos dias de hoje, sendo em suas linhas gerais, sinônimo de intensificação e precarização da força de trabalho, inspirada em uma via japonesa (toyotismo¹⁴) de consolidação do capitalismo industrial. A empresa flexível desenvolve-se sobre a base do envolvimento do intelecto do trabalhador, ampliando a reificação quando coloniza o imaginário do operário, que se coloca como colaborador, consultor, parceiro, “amigo” da fábrica. O operário é conduzido a um envolvimento manipulatório com o projeto do capital.

A reestruturação produtiva gera mudanças importantes no mundo do trabalho, que não podem ser desconsideradas no processo de organização das forças anticapitalistas: 1. diminuição do operário fabril; 2. aumento da subproletarização e precarização do trabalho com a ampliação dos parciais, terceirizados, contratados, temporários...; 3. aumento do trabalho feminino, com salários mais baixos; 4. desemprego tecnológico e ampliação dos assalariados do setor de serviços; 5. exclusão dos trabalhadores jovens e “velhos” (em torno de 45 anos); 6. utilização dos trabalhos de imigrantes, de crianças, em condições criminosas; 7. ampliação do desemprego estrutural (que já atinge 1 bilhão de pessoas pelo mundo); 8. aumento do “trabalho social combinado”, em que uma cadeia global de trabalhadores participam da produção (ANTUNES, p. 191, 1999). Assim, a classe trabalhadora não está em vias de extinção, mas passa por um intensivo processo de mudança, que afetam o mundo do trabalho em um panorama de dessocialização da humanidade.

A classe trabalhadora, “os trabalhadores do mundo na virada do século”, é mais explorada, mais fragmentada, mais heterogênea, mais complexificada, também no que se refere a sua atividade reprodutiva: é um operário ou uma operária trabalhando em média com quatro, com cinco, ou mais máquinas. São desprovidos de direito, o seu trabalho é desprovido de sentido, em conformidade com o caráter destrutivo do capital, pelo qual relações metabólicas sob controle do capital não só degradam a natureza, levando o mundo a beira da catástrofe ambiental, como também precarizam a força humana que

¹⁴ A leitura de Giovanni Alves (2011) sobre a reestruturação produtiva do capital trata da “captura” da subjetividade do trabalhador, considerado por ele nexos essenciais desse processo. “O toyotismo é a ‘ideologia orgânica’ do novo complexo de reestruturação produtiva do capital que encontra nas novas tecnologias da informação e comunicação e no sociometabolismo da barbárie, a materialidade sociotécnica (e psicossocial) adequada à nova produção de mercadorias. Existe uma intensa sinergia entre inovações organizacionais, inovações tecnológicas e inovações sociometabólicas, constituindo o novo empreendimento capitalista que coloca novos elementos para a luta de classes no século XXI” (2011, p. 43).

trabalha, desempregando ou subempregando-a, além de intensificar os níveis de exploração (p. 205)

Para Antunes (1999), o modo de ser da classe trabalhadora hoje, distante de apontar para uma fragmentação irretornável, e mesmo apresentando características heterogêneas e complexificadas, oculta em sua essência a real possibilidade de uma efetiva emancipação humana, que será mediada pelas revoltas e rebeliões que se originam no mundo “do trabalho, no trabalho e pelo trabalho” (p. 216). Semelhante à noção de pluralidade exposta anteriormente em Mészáros (2002), o sociólogo brasileiro empreende um novo desenho de quem são os sujeitos históricos da transição socialista.

Todo o amplo leque de assalariados que compreendem o setor de serviços, mais os trabalhadores “terceirizados”, os trabalhadores do mercado informal, os “trabalhadores domésticos”, os desempregados, os sub-empregados etc., pode somar-se aos trabalhadores diretamente produtivos e por isso, atuando como classe, constituir no segmento social dotado de maior potencialidade anticapitalista. Do mesmo modo, a luta ecológica, o movimento feminista e tantos outros novos movimentos sociais têm maior vitalidade quando conseguem articular suas reivindicações singulares e autênticas com a denúncia à lógica destrutiva do capital (no caso do movimento ecologista) e ao caráter fetichizado, estranhado e des-realizador do gênero humano gerado pela lógica societal do capital (no caso do movimento feminista) (ANTUNES, 1999, p. 216).

Já Isabel Rauber (2004) explora os meandros dos caminhos da transformação e questiona o modelo de revolução pautado na instrumentalização de um sujeito político que possa arrogar para si essa tarefa tão ampla, como seria a construção de um novo sistema orgânico de reprodução social. Para ela esse sujeito só pode ser plural, ou seja, assumir a forma de um sujeito popular. O desafio seria eliminar o abismo atualmente existente entre classe e partido, superando a fratura entre classe e povo, recuperando a centralidade da luta socialista na direção dessa multiplicidade. A instituição dessa nova sociedade deve romper a lógica de funcionamento do capital desde o início, de forma permanente em todas as dimensões de um movimento desse porte.

Como fazer isso? Não existem fórmulas e sim lógicas de pensamento ação-construção que motivam a empreender a mudança desde agora, desde a raiz, e em todos os âmbitos da vida social, mediante a construção do poder desde baixo, construção que supõe – às vezes em primeiro lugar – um processo de autoconstituição dos atores – sujeitos, que no processo mesmo, no amadurecimento de sua consciência e do protagonismo organizado, irão definindo e delimitando o projeto

alternativo à imagem e semelhança de suas aspirações, necessidades, desejos e sonhos (RAUBER, 2004, p. 249, tradução nossa).

Organização e participação completa, com aquisição progressiva dos processos de tomada de decisão, no processo transformador seriam a tônica desse movimento de massas, mapeado por Rauber (2004) como o sujeito histórico dos dias atuais. Na linha de uma classe plural e ampla, que se torna protagonista no instante em que nega a estrutura do capital, a pensadora abre o caminho para uma atuação ampla dos sujeitos da nova morfologia do trabalho, os que podem arrogar para si, durante a luta, a tarefa de resistência ao capital e de articulação de um programa socialista capaz de instituir uma nova ordem social. Inspirada, assim como um de seus principais guias (Mészáros), em Rosa Luxemburgo, Rauber (2005) desenha o sujeito popular como aquele que adquire a consciência de suas amarras quando se movimenta. Os movimentos sociais, mesmo operacionalizando suas demandas em torno de causas específicas, são capazes de se constituírem em classe quando adquirem, na luta, a percepção do alcance amplo de sua força, quando direcionada a abraçar as causas de outros grupos, ampliando o escopo de suas particularidades em uma ação direcionada ao fortalecimento dos trabalhadores livremente associados.

A participação e a consciência dos povos não podem ser alcançadas instantaneamente, por decreto. Temos que construir o ator social coletivo – sua consciência, organização e propostas - e isto supõe processos justapostos e múltiplos de auto-constituição e auto-construção coletiva, para a (auto) constituição do ator coletivo capaz de pensar e realizar as transformações, a ação, o sucesso, a manifestação, o fenômeno político social, de que se trata em cada momento. E isto requer tempo. Não há sujeitos a priori (constituintes) dos acontecimentos sociais concretos nos momentos concretos. Existem sim, sujeitos potenciais que podem chegar a constituírem-se em sujeitos sobre a base de sua própria intervenção nos processos de resistência, luta e transformação do velho e construção do novo. Mesmo que se articulem estas atividades e tendências sócio-históricas, este processo advém, por sua vez, dos processos de autoconstituição e autodeterminação dos atores sociais em sujeito popular (em sua articulação construtiva interconstituente de poderes e projetos orientadores-definidores do sentido de sua atividade e do modo de serem sujeitos) (RAUBER, p.4, 2005, tradução nossa).

Também para Houtart (2007), com as mudanças no seio do capitalismo, dentre as quais, a tecnologia, a comunicação e a informática como base material da expansão global do sistema, o sujeito da necessária transformação se amplia. Todos os grupos

humanos estão submetidos à lei do valor, o capital necessita de uma acumulação acelerada para responder às tecnologias cada vez mais sofisticadas de intensificação da produção e, por que não, a destruição da própria força de trabalho; a isso se estende a opressão a grupos nativos, mulheres, setores informais, pequenos camponeses, todos oprimidos pela tirania do sistema financeiro, mas também do sistema jurídico e fiscal – já que os órgãos multilaterais continuam a desenhar as principais políticas públicas globais¹⁵. Nesse sentido o

novo sujeito histórico se estende ao conjunto dos grupos sociais submetidos, tanto aqueles que formam parte da submissão real (antigos movimentos sociais) como os que integrariam o grupo dos subsumidos formalmente (novos movimentos sociais). O novo sujeito histórico a ser construído será popular e plural, isto é, constituído por uma multiplicidade de atores (HOUTART, 2007, p. 423)

O aumento exponencial das favelas nas últimas décadas, incrustadas nas megalópoles mundiais, traz marcadores importantes para a luta social contemporânea, já que há fortes indícios de que em breve a população urbana será composta em sua maioria por indivíduos em situação de marginalidade social. Há o crescimento de uma massa à margem do Estado, uma população expurgada dos campos e das cidades, arremessadas, pelo desemprego estrutural, a formas precarizadas e flexibilizadas de trabalho. Uma população composta “de trabalhadores marginalizados, funcionários públicos dispensáveis e ex-camponeses, não são simplesmente um excedente dispensável; estão incorporados na economia global de numerosas formas” (ŽIŽEK, 2005, p. 20). Essas pessoas devem ser consideradas em um real processo de transformação social, sendo potencialmente sujeitos sociais. Rotulados como excluídos, na verdade esse contingente populacional sobrevive com base no consumo de bens supérfluos e integram de forma contraditória a cadeia do sistema que os corrói.

Houtart (2007) enumera duas condições fundamentais para a ação dos movimentos sociais potencializarem esse novo sujeito histórico: primeiro, a capacidade de uma autocrítica permanente, institucionalizando os avanços e mudanças e assegurando a constante reflexão sobre os objetivos, até para que os instrumentos da luta não se tornem fim; e segundo, captar os desafios do modelo de reprodução do capital, global e específico em torno de cada movimento, levando sempre em conta que

¹⁵ O caso brasileiro da educação é um forte exemplo disso.

todos são vítimas da sistemática incontrolável e irracional do sistema do capital e do modelo político neoliberal.

Mészáros (2004) aponta que essa “multifacetada força emancipadora social” deve evitar formas hierárquicas em suas operações. Isso pode ter sido necessário em situações defensivas, contudo, reproduzir o modo de atuação do adversário (capital) impede o movimento socialista de avançar nas fundações de uma ordem metabólica humanizadora.

(...) o que apareceu claramente na agenda histórica é a necessidade e o potencial positivo de combinação de grupos de protestos multifacetados, inclusive os elementos radicais da esquerda tradicional e os milhões de desprezados do campesinato, em uma força emancipadora capaz de lutar conscientemente pela alternativa desejada (MÉSZÁROS, 2004, p. 51)

O filósofo húngaro tem esse entendimento norteado pela compreensão de que o capital não pode ser derrubado somente pela negação revolucionária dada em uma insurreição, mas ele precisa ser “progressivamente deslocado (e por fim substituído completamente) pela trabalhosa constituição positiva de um novo metabolismo social, com seus pressupostos objetivos e princípios orientadores qualitativamente diferentes” (MÉSZÁROS, 2004, p. 485). Os explorados do campo compõem a massa depauperada potencialmente revolucionária, são eles os agentes que podem garantir a alimentação soberana, mesmo que isoladamente possam articular apenas frações de uma luta inevitavelmente central, ou seja, a organização das forças do mundo do trabalho rumo à instituição do novo metabolismo social, a internacionalização, bem como a absorção de demandas que transcendem o cotidiano de suas lutas imediatas, colocam esse grupo como sujeito histórico da luta pelo futuro. Dantas (2011) faz uma importante análise do entendimento que Mézaros tem do sujeito da transformação, expressa na leitura de Marx exposta pelo filósofo húngaro.

A lição histórica que podemos apreender de forma retrospectiva é muito clara: no desenvolvimento politicamente estratégico e imprescindível do poder socialmente automediado dos “produtores livremente associados” como processo histórico irreversível – o único capaz de suprimir pela raiz as condições objetivas e subjetivas da sociabilidade antagonica e alienada do capital – reside o conteúdo universal do que Marx pensou como o sujeito histórico, o princípio motor, o instrumento político, o fim estratégico e o resultado concreto do processo histórico de transição do sistema global do capital a uma sociedade comunista (p. 133).

Compreender os trabalhadores sem-terra como sujeitos da transformação, no entanto, não nega o fato dos militantes estarem inseridos dentro da lógica do “senso comum” da ideologia dominante, permeados por valores, ideias e noções que atuam como legitimadoras da ordem vigente. Longe de apontar de forma messiânica o MST, entendendo os movimentos sociais do mundo do trabalho como emancipatórios por excelência, apontamos aqui a tarefa histórica que esse grupo pode seguir, caso articule-se claramente frente aos objetivos estratégicos dados pela alternativa hegemônica do trabalho. O desafio é transcender as esferas do capital mediado por iniciativas que apontem para novas formas de sociabilidade, que semeiem desde agora a ordem dos trabalhadores livremente associados. Nossa tese demonstra que a mística do MST pode ter um papel preponderante nessa missão.

Capítulo 2

A Mística e a teologia

Capítulo 2 - A Mística e a teologia

Parte de um elemento residual da prática litúrgica de esferas da Igreja Católica que ajudaram a fundar o MST, a mística mantém, nesses quase trinta anos de história e lutas, um relevante destaque na organização, fazendo parte de todos os eixos organizativos do movimento. Mesmo não havendo uma secretaria específica responsável por essa atividade, todos os setores, como produção, frente de massas, saúde, formação, cultura, educação, comunicação, entre outros, absorvem para si o papel de ensiná-la em suas atividades. Em formato de rito, são performances que transcendem o espaço dos acampamentos e assentamentos e são consideradas quase obrigatórias nos encontros, atividades pedagógicas, como cartão de visitas e como forte componente dos próprios atos e manifestações políticas do grupo. A mística aparece como um fator de agregação e motivação constante, que objetiva gerar vínculos entre os militantes e o MST. As objetivações artísticas canalizam em narrativas a revolta popular do movimento. Em um documento interno do MST, dedicado a discutir a mística nas escolas encontramos uma sistematização dessa atividade:

A mística é a motivação para seguir em frente, nasce do coração e nem sempre atravessa o cérebro, mas sempre se traduz em ações e expressões concretas. O conteúdo da mística são os valores da justiça, igualdade, da liberdade; é o companheirismo, a solidariedade, a resistência, o sonho de uma vida digna, o sonho de uma nova sociedade, de uma nova educação, de um novo homem e de uma nova mulher. É a paixão que vai sendo construída pela causa do povo (MST, s/data)

Neste documento há também o entendimento de que a função da mística é de sensibilizar emotivamente diante dos símbolos do MST, como a bandeira, o hino, e mesmo perante a terra conquistada. A solidariedade também é vista como manifestação da mística; exemplo disso é a alegria que ela pode transmitir frente à liberdade de um companheiro aprisionado, motivando assim a continuidade da luta.

No Fórum Social Mundial de 2010, em Porto Alegre, o movimento organizou uma mesa para discutir a criminalização do MST. Depois da leitura de um trecho do Manifesto de São Gabriel¹⁶ (texto de caráter fascista), vários nomes de vítimas da luta

¹⁶ “Se tu, gabrielense amigo, possuis um avião agrícola, pulveriza a noite 100 litros de gasolina em vôo rasante sobre o acampamento de lona dos ratos. sempre haverá uma vela acesa para terminar o serviço e liquidar com todos eles. Se tu, gabrielense amigo, és proprietário de terras ao lado do acampamento, usa qualquer remédio de banhar gado na água que eles usam para beber, rato envenenado bebe mais água ainda”.

pela Terra foram lembrados ao som grave de um tambor. A mística se encerrou com a leitura dos números recentes da violência no campo e com uma música que resgata a importância da luta e de seus mártires. Por meio do recurso emocional para o drama da violência exposta na narrativa, há todo um trabalho de explicitação do panorama da luta, representando de forma estética as dificuldades enfrentadas pelo MST em sua jornada.

O entusiasmo para a mobilização ser parte do conjunto da mística está sistematizado em textos e cartilhas do MST, destacado pelas lideranças:

Nas lutas sociais existem momentos de repressão que parecem o fim de tudo. Mas aos poucos, como se uma energia misteriosa tocasse cada um, lentamente as coisas vão se colocando novamente e a luta recomeça com maior força. Esta energia que nos anima para seguir em frente é o que chamamos de “mistério” ou de “mística”. Sempre que algo se move em direção a um ser humano para torná-lo mais humano aí está se manifestando a mística (BOGO, 1999, p.127).

O sentido de ânimo para a ação e para o exercício da rebeldia parece ser o mais usual entre os militantes da organização. Os relatos dos trabalhadores rurais sem-terra, que colhemos em inúmeras ocasiões, principalmente nas regionais de Ribeirão Preto, Iaras, Itaberá e em encontros como o Fórum Social Mundial de 2010 e o Seminário de Sistemas Agro-Florestais (Ribeirão Preto), enfatizam a importância dessa atividade para a compreensão do papel social do MST para os próprios militantes e para os demais segmentos da população brasileira (no sentido de uma vanguarda na lutas sociais contemporâneas). Contudo, a mística ganha um enorme contorno de significados nas esferas do MST, aos quais torna a tarefa de categorizá-la extremamente difícil.

Para Ademar Bogo (MST, 1998), a mística deve apresentar de diversas formas a motivação para uma causa justa, ou seja, deve aproximar um projeto futuro do presente de luta dos trabalhadores sem-terra. A causa representada deve ser a mesma, embora os temas e os elementos possam ser modificados. Bogo (MST, 1998) afirma que a grande causa do MST, a ser vivenciada na mística, é a emancipação do proletariado que deve ocorrer por meio de duas ações apreendidas pela história do movimento: a reforma agrária e o socialismo. O instrumento para alcançar esse objetivo sempre se manifesta pela luta social em todas as suas formas, pautadas na ação dos setores e na organização dos trabalhadores. Os símbolos maiores do MST são vistos como parte fundamental da mística, isso quer dizer que a bandeira, o hino, as obras clássicas do socialismo, o boné, são partes da unidade do grupo em sua missão histórica. A mística também é entendida como tentativa de trazer o belo para os espaços cotidianos da organização. Do mesmo

modo, valores expressos pelo companheirismo, disciplina e coerência política e moral também são vistos como parte importante dessa prática.

As manifestações públicas de protesto, de reivindicação, de celebração e de solidariedade têm que ter volume e atrair pelo visual: cores, luzes, gestos, símbolos, vibração, envolvimento. Sua finalidade é mostrar o poder da união, é pressionar para garantir direitos, é atrair novos companheiros. Quando são mal organizadas não transmitem nossas mensagens nem divulgam nossas propostas. Muitos militantes se tornaram simpatizantes da luta por apresentações marcantes que nunca esqueceram (PELLOSO, MST, 1998, não numerado)

Segundo a direção do MST, a mística deve manifestar a convicção diante da luta e certeza perante a vitória, envolvendo desde as mobilizações mais aguerridas que atingem o conjunto da militância, as formas de realizar o trabalho na esfera da produção, até as atitudes mais corriqueiras e pessoais que se expressam na vida cotidiana. O fortalecimento da militância bem como a expressão pública, individual ou coletiva, que se faz do movimento são focos das apresentações da mística. Essa expressão das causas e lutas do grupo também é motivada pela necessidade de ampliação dos apoiadores, narrando esteticamente a realidade da luta pela terra e os valores da construção de uma nova sociedade.

Como exemplo, podemos citar uma mística realizada pelo MST, em outubro de 2005, durante a Assembleia Popular¹⁷ que ocorreu em Brasília. Nesse encontro, que tinha a finalidade de congregar as lutas de diversos movimentos sociais no Brasil, o MST apresentou, no início de um dos debates, uma encenação com o tema da união dos povos pelo socialismo. A história tinha como eixo a colonização e a luta contra o imperialismo na América Latina. Por meio de danças e bonecos gigantes artesanais, militantes com caprichados figurinos representaram negros, índios, operários e camponeses. Depois de expulsos e violentados, os grupos se unem, lutam contra os opressores (caracterizados como empresários, jagunços e fazendeiros) e alcançam a vitória. A união dos lutadores é comemorada com muita festa, que alcança os espectadores. A celebração da vitória antecipa, por meio da expressão estética, a sensação da conquista, fundando um imaginário favorável a como pode ser um mundo livre da exploração.

¹⁷ Evento organizado por diversos movimentos sociais brasileiros, com o objetivo de pensar saídas conjuntas para os dilemas das lutas sociais no Brasil. O tema da assembleia foi “Mutirão por um novo Brasil”. O MST participou com acampados e assentados de várias regiões do país.

A prática da mística visa reforçar os compromissos ideológicos com o projeto político dos trabalhadores, remetendo à herança dos símbolos, à herança da cultura popular. Como tudo que envolve a práxis organizativa do MST, a mística é uma criação coletiva que se baseia num tema relativo ao local ou à atividade que está anunciando. Utilizam-se várias linguagens, como a música, o teatro, a poesia, e vários símbolos, como bandeiras, livros, instrumentos de trabalho, etc. A mística está presente no sentimento das pessoas, no dia a dia da luta, como uma prática constante da vida da organização social que é o MST (LOBO DA SILVA, 2005, p.249).

Na regional de Iaras (SP), até o momento de realização de nossa pesquisa era muito comum entre os militantes iniciarem os encontros, assembleias e até mesmo reuniões entre os acampados, com as místicas. Quando não há encenação, há a construção de altares, compostos por objetos referentes à luta. Nesse contexto, testemunhamos uma espécie de rito em que cartilhas do MST, produtos produzidos na ocupação bem como instrumentos de trabalho juntam-se a livros (geralmente marxistas), dispostos de modo a compor um mosaico dos componentes da luta. Para marcar o arranjo, o hino do MST é entoado, ritualizando a sensação de pertencimento ao grupo. A própria letra do hino é um libelo à ação transformadora¹⁸.

Para Marco Fernandes (2007), a mística fortalece os vínculos entre os quadros de um movimento social. Em seus estudos sobre os piqueteiros na Argentina, ele observa que a falta de uma experiência subjetiva de identidade de luta pode ter prejudicado a autonomia das mobilizações desse grupo. A cooptação frente ao governo é intensa e essa fragilização pode ser resultado, para ele, da ausência de um “poder simbólico” do movimento. O caso do MST, em sua autoconstituição fortemente alavancada pelo trabalho de formação e de conscientização em torno das causas da luta, aponta para as positivities da mística como alavanca da práxis do movimento. “Sem essa força, sem esse ‘sentimento de pertença’ que agrega as pessoas em torno de um coletivo, de um movimento, não há muito como resistir a um contexto de ofensiva da classe dominante” (FERNANDES, 2007). Para ele, uma das principais apostas dos movimentos populares deve reproduzir a experiência acumulada do MST, que utiliza a produção artístico-cultural coletiva como instrumento de fortalecimento do grupo e

¹⁸ “Vem teçamos a nossa liberdade/ braços fortes que rasgam o chão/ sob a sombra de nossa valentia/ desfraldemos a nossa rebeldia/ e plantemos nesta terra como irmãos! Vem, lutemos punho erguido/ Nossa Força nos leva a edificar/ Nossa Pátria livre e forte/ Construída pelo poder popular (refrão)/ Braços Erguidos ditemos nossa história/ sufocando com força os opressores/ hasteemos a bandeira colorida/ despertemos esta pátria adormecida/o amanhã pertence a nós trabalhadores!/Vem, lutemos punho erguido /Nossa Força nos leva a edificar/Nossa Pátria livre e forte/ Construída pelo poder popular/ Nossa Força regatada pela chama/ da esperança no triunfo que virá/ forjaremos desta luta com certeza/pátria livre operária camponesa/ nossa estrela enfim triunfará!” (Letra: Ademar Bogo)

como forma de canalização das necessidades, demandas, sentimentos e sonhos da classe trabalhadora.

Não há como fazer política de massas sem práticas capazes de aglutinar o povo em torno de fortes sentimentos de identidade coletiva e nossa experiência histórica demonstra que não se pode aglutinar o povo partindo de ideais abstratos como “o socialismo”, ou “a revolução”, mas que esses são pontos de chegada (e não de partida), frutos de um processo de formação política e organizativa, do fortalecimento dos laços sociais e de confiança, da formação de fortes símbolos identitários baseados nas lutas da classe, mas que só são passíveis de serem postos em prática se logramos conjugar a luta por reivindicações concretas de melhorias na vida dos trabalhadores com um conjunto de práticas coletivas que poderíamos chamar de *mística*. (FERNANDES, 2010, p.70)

Além do culto aos símbolos, entendidos como instrumentos representativos das ações concretas da organização, a *mística* ocorre, em seus diversos cenários, norteadas por uma espécie de encenação artística (envolve músicas, poemas, danças, figurinos, palavras de ordem), de rápida duração (mais ou menos 20 minutos) comprometida com a potencialização de uma experiência emocional focada nos dilemas da luta dos trabalhadores. Os temas são inúmeros, mas grande parte deles marca na consciência coletiva os mártires, os adversários, os problemas e as saídas para a realização do socialismo – mapeado como o grande objetivo, por vezes representado como utopia, dos acampados e assentados.

Queremos que essa prática contage todos os militantes do MST. Queremos que ela seja exercida em todos os setores, instâncias, escolas, cooperativas, acampamentos e assentamentos. Da mesma forma, queremos que ela seja exercitada por outras organizações que têm os mesmos ideais e propósito de construir uma sociedade socialista (MST, 1998).

A prática da *mística* de fato tem contagiado outros movimentos sociais. Da Via Campesina (coletivo internacional de luta camponesa), passando pela Assembleia Popular, chegando ao Movimento dos Trabalhadores Sem Teto e frações do movimento estudantil brasileiro, a ritualização e encenação artística buscando a motivação militante e o esclarecimento da conjuntura política contra a qual esses grupos se defrontam tem ganhado espaço. Sebastião Vargas (2007), em sua tese de doutorado, denomina essas iniciativas de *mística rebelde*, que se espalham pela América Latina, com destaque para o MST e o Exército Zapatista de Libertação Nacional mexicano. Para o autor, os

componentes de messianismo, milenarismo e certa dose de religiosidade cristã dão a tônica dessa fé rebelde, que usa elementos da cultura popular, lendas e mitos para se contrapor ao modelo capitalista. No caso dos zapatistas, uma mitologia ancestral composta pelas tradições indígenas é ressemantizada no sentido de expor a autonomia da cultura dos lutadores sociais de Chiapas, conjugando nessa experiência valores anarquistas e socialistas, dentre os quais o guevarismo¹⁹, que também permanece uma das principais inspirações do MST.

É evidente o lastro religioso da mística, que no princípio ocorria sob a tutela da Igreja Católica, cujas Comunidades Eclesiais de Base e pastorais sociais foram uma das principais motivadoras do MST. Contudo, com a separação formal da organização com a Igreja, a mística, nos últimos anos, tem se distanciado de uma representação religiosa messiânica sobre o mundo. Acreditamos que esse processo de distanciamento tem favorecido formas de representação da realidade preocupadas com o desnudamento do conflito entre as classes sociais, contribuindo, esteticamente, para ampliar a consciência dos militantes sobre seu papel histórico. Nossa tese busca demonstrar o quanto as objetivações configuradas como mística podem ter um papel concreto e realista, e não transcendental, na ação do MST frente aos seus principais desafios, como a intensa alienação dada por um sistema em crise que beira seus limites absolutos. Antes precisamos compreender historicamente as articulações que geraram essa forma de representação das ideias e valores do movimento, o que nos obriga a debater as relações entre o marxismo e a religião, dois polos da Teologia da Libertação.

2.1. Religiosidade e Revolução

A gênese do MST, como vimos anteriormente, está particularmente ligada a três grandes fatores: a situação socioeconômica que o país vivia com a intensificação do processo capitalista de produção no campo; as iniciativas político-sindicais – com destaque para as greves de 1979 no ABC paulista – que recuperaram um ambiente de protesto de massa; e o papel ideológico do trabalho pastoral da Igreja, inspirado nos mandamentos da Teologia da Libertação. Os princípios e práticas do movimento, que tem buscado em sua história não ser uma organização dependente de instituições como

¹⁹ Ideias relacionadas à Che Guevara e com inspiração na Revolução Cubana (1959), cuja revolta popular, à margem dos Partidos Comunistas, alcançou uma profunda transformação em um país comandado pelo Imperialismo dos EUA.

a Igreja²⁰ e os partidos políticos, ainda mantêm características próximas dos valores cristãos que lhe serviram de base. A mística possui um lastro litúrgico muito forte, organizando-se em forma de ritos e celebrações provenientes dos ensinamentos advindos das Comunidades Eclesiais de Base e Pastorais Sociais.

O trabalho de fiéis e padres católicos na reorganização das lutas sociais no Brasil conecta-se a práxis da Teologia da Libertação, que no início da década de 1960 vivenciou uma forte disseminação por toda a América Latina. Löwy (2000) prefere denominar esse movimento religioso de cristianismo da libertação por acreditar que as práticas ligadas a essa doutrina não se limitam aos horizontes institucionais da Igreja. O principal mote desse pensamento é colocar a Igreja frente aos pobres, entendendo-os como sujeitos de sua própria libertação. Nos escritos, algumas inovações radicais frente à tradicional visão católica dos pobres, como agentes de caridade, ganham contornos críticos: luta contra a idolatria dos novos Faraós (Estado, dinheiro, bens materiais, riqueza), libertação humana histórica como antecipação da salvação messiânica, crítica da teologia dualista tradicional – que coloca a história de Deus e a dos homens em separado, nova leitura da Bíblia, dando destaque ao Êxodo, forte crítica moral e social do capitalismo, uso do marxismo como teoria para compreender o mundo terreno, solidariedade com os pobres em sua tarefa de autolibertação e entendimento das comunidades de base cristãs como nova forma de sociabilidade em oposição ao individualismo capitalista (LOWY, p. 61, 2000).

Embora se fortaleça em meados da década de 1970, esse movimento é legatário de uma série de pensamentos democratizantes e socializantes que ganham relevo na Igreja, sobretudo na França. A experiência dos padres-operários nos anos de 1950 e o papel dos teólogos dominicanos, que pretendiam recuperar o papel popular dos discípulos de Cristo, ganham espaço fora da Europa. No Brasil, os democratas-cristãos se aproximam do espectro da esquerda e apoiam as reformas de base do presidente João Goulart. No Chile, o governo Allende passa para os socialistas-cristãos a missão de coordenar a Reforma Agrária no país.

Todo esse movimento de ideias foi adubado por uma teologia voltada para a valorização do homem diante da desumanização capitalista. O infatigável padre Lebret, que não era teólogo, mas pensador da

²⁰ No livro *Brava Gente*, Stédile explicita o processo de independência formal do MST com a Igreja Católica, demonstrando que o movimento, embora devedor de práticas resultantes do trabalho pastoral, deveria trilhar um caminho que o diferenciasse de um movimento religioso (FERNANDES e STÉDILE, 2001).

economia e um crente no desenvolvimento social (que ele não confundia com crescimento econômico bruto), foi perito em doutrina social nas sessões do Concílio, graças à indicação de Dom Helder Câmara. Em 1966, Lebrecht recebeu de Paulo VI a incumbência de redigir a mais avançada das encíclicas, a *Populorum progressio*, em que o capitalismo é abertamente denunciado (BOSI, 2007, p. 91).

O Concílio Vaticano II (1962-1965) dá legitimidade a certas orientações que afetam a Igreja Católica desde a II Guerra Mundial. Novas correntes teológicas surgem na Alemanha e na França, trazendo noções de um cristianismo social mais aberto às contribuições da sociologia (LOWY, 2000). Enquanto isso, na América Latina, a hegemonia do capital internacional e as políticas de desenvolvimento começam a mostrar seus sinais mais negativos, como o êxodo rural, a dependência e o crescimento urbano, apoiado pelo empobrecimento da classe trabalhadora. O processo de maturação da Teologia da Libertação também se apóia na inesperada vitória da Revolução Cubana, declarada socialista dois anos depois da chegada dos guerrilheiros liderados por Fidel Castro e Che Guevara em Havana, em 1959. A sucessão de golpes militares pelo continente e a crise de legitimidade do sistema político potencializaram o aparecimento de diversos movimentos guerrilheiros, sob inspiração da teoria foquista²¹ de Guevara.

Em outras palavras, o processo de radicalização da cultura católica latino-americana que iria levar à formação do cristianismo da libertação não começou de cima para baixo, dos níveis superiores da Igreja, como a análise funcionalista que aponta para a busca de influência por parte da hierarquia sugeriria, e nem de baixo para cima, como argumentam certas interpretações “de origem popular” e, sim, da periferia para o centro. As categorias ou setores sociais envolvidos no campo religioso-eclesiástico que iriam se tornar a força impulsora para a renovação eram todos, de um jeito ou de outro, marginais ou periféricos em relação à instituição: movimentos laicos e seus consultores, especialistas laicos, padres estrangeiros, ordens religiosas. Os primeiros bispos a serem afetados foram geralmente aqueles associados a uma ou outra dessas categorias (LÖWY, 2000, p. 71).

Os cristãos envolvidos em causa populares passaram a articular, de forma profícua, uma crítica moral ao capitalismo proveniente de uma releitura do Evangelho somando-se a isso desde avaliações do marxismo até as práticas de luta delas decorrente, algo que coloca o socialismo como o objetivo central da luta pela liberdade. Um dos livros que mais influenciaram esse movimento foi *Teologia da Libertação*:

²¹ Teoria pela qual um foco guerrilheiro armado acumularia forças com o campesinato tendo como mote o golpe ao Estado.

perspectivas de Carlos Gutierrez. O jesuíta peruano, leitor de Mariátegui, lança, em 1974, essa obra que propõe uma crítica à modernização e ao desenvolvimento e defende a utilização do Êxodo como modelo de salvação terrena. Para ele, os pobres devem ser os protagonistas de sua própria libertação, assim como o foram os escravos hebraicos. Segundo Gutierrez, não existe uma realidade sagrada e outra profana, mas uma só marcha dos fiéis em busca de um reino de liberdade. A revolução social torna-se assim um mecanismo para alcançar a salvação.

Fé e política se religiam, baseadas na mística do cristianismo primitivo. Jesus, o “primeiro revolucionário”, passava a encarnar as aspirações de justiça social, democracia e de melhoria na vida cotidiana da população (para alguns, até mesmo da *revolução*). Suas palavras saíam das quatro paredes das igrejas, e eram então reivindicadas nas ruas, em greves, passeatas, piquetes e mutirões. O povo de Deus seria também o povo da luta. (FERNANDES, 2010, p. 64)

Quando, no passado, José Rainha Jr., histórico e controvertido militante do MST, realizava seus discursos, era muito comum ele comparar a marcha dos trabalhadores sem-terra em busca da terra à fuga dos Hebreus descrita no Êxodo. As penúrias da caminhada dos acampados seriam, nos dizeres da antiga liderança do movimento, passos sofridos rumo à terra prometida. A narrativa do antigo testamento era ressignificada para um sentido político-ideológico, estimulador frente ao desânimo que freqüentemente abate o militante no cotidiano árduo das barracas de lona. A religiosidade, nesse exemplo (visto *in loco* pelo pesquisador, em 2002), ilustra bem como a Teologia da Libertação influencia a formação política no interior do MST.

Essa doutrina, segundo Bosi (2007), realiza uma demolidora crítica ao individualismo capitalista e decreta a falência dos valores burgueses, substituindo-os por noções de comunidade e solidariedade. A consciência política dos processos destrutivos do capitalismo nacional e mundial deve ser incentivada nos explorados e oprimidos, incluindo índios, camponeses, proletários, negros, que devem se direcionar rumo a propostas transformadoras. Contudo, Löwy (2000) nos lembra que esse cristianismo de libertação não possui um programa político a ser seguido.

Admitindo a autonomia da esfera política, ela (Teologia da Libertação) deixa essas questões para os partidos políticos da Esquerda, limitando-se a fazer uma crítica social e moral à injustiça, a aumentar a consciência da população, a espalhar as esperanças

utópicas e a promover iniciativas “de baixo para cima”. Por outro lado, mesmo quando dão apoio a um movimento político (ex. a Frente Sandinista), os teólogos da libertação normalmente mantêm uma distância crítica, comparando a prática real do movimento com as esperanças de emancipação dos pobres (p. 64).

O panorama crítico dado pela prática dos fiéis libertários na América Latina foi inspirado também pela compreensão de que a evangelização não poderia ocorrer nos mesmos moldes da Europa. Contudo, com as ações mais radicais que resultam da proximidade entre padres militantes, de grupos guerrilheiros, enfim, da oposição mais visceral aos regimes ditatoriais militares no continente, a cúria romana, principalmente ao longo do pontificado de João Paulo II, começa a perseguir, por meio da inquisição coordenada pelo então Cardeal Ratzinger, os teólogos que insistiam na chamada “opção preferencial pelos pobres”. Isso não impediu que as CEBs e pastorais, aliás, as grandes responsáveis pela formação política entre os trabalhadores sem-terra, mantivessem suas ações mais ousadas, fato que motiva a criação de uma organização de grande porte.

Entretanto, as experiências mais radicais da Teologia da Libertação perderam muita força nas últimas décadas, sintoma, aliás, da própria crise que afeta o pensamento crítico em geral. Entre o volume de trabalhadores que hoje se aproxima do MST é significativo o número daqueles que possuem vínculo com correntes religiosas mais conservadoras – em alguns casos, reacionárias -, caso das frações carismáticas da igreja católica e das diversas tendências evangélicas²². Essas religiões parecem se distanciar da linha trazida pelas pastorais e CEBs e adotar tendências ideológicas de caráter privado, focadas em mecanismos que reafirmam a alienação capitalista.

O desafio principal do MST frente a esse cenário tem recaído sobre o esforço em fortalecer o processo de formação crítica, que possibilite a transformação das visões reacionárias trazidas por essas modalidades de cristianismo. Embora a religiosidade não necessariamente seja incompatível com a luta pela terra²³, certos comportamentos e valores se confrontam com os princípios do movimento. A mística tenta cumprir esse propósito de fomentar uma confiança direta com a luta, mas, que a nosso ver, não se

²² Uma importante liderança do MST na região de Presidente Epitácio (SP) era um pastor da Assembleia de Deus, igreja que possui muitos adeptos entre os acampados ali instalados.

²³ Mesmo o enfrentamento sendo a tônica do modo de luta do MST, há militantes que se mantêm na margem de atuação da ideologia dominante. Em visita a assentamentos em Ribeirão Preto (SP) e Teodoro Sampaio (SP) pudemos evidenciar esse aspecto no relato de alguns assentados. Em pesquisa realizada no Assentamento Aruega, em Novo Cruzeiro (MG), Zangelmi (2008) percebeu que os militantes que atuaram em coordenações e setores de forma mais ativa na fase dos acampamentos e ocupações tinham adquirido um olhar crítico, continuando a mobilizar os trabalhadores mesmo no assentamento, onde há a tendência a uma readequação ao *modus operandi* capitalista.

torna por isso necessariamente motor de alienação e passividade, mas também de crítica e ação consciente. Com a evidente diminuição da influência da Teologia da Libertação no cotidiano dos Sem Terra, a mística, buscando se distanciar das noções acentuadamente metafísicas dadas pelos setores conservadores que penetram suas bases, tem se voltado para representações cercadas de simbologias mais próximas de um reflexo estético da realidade. O papel político da mística já foi admitido e esse recurso torna-se hoje ferramenta primordial no sentido de pertença ao grupo, contribuindo, junto aos setores de educação, formação e cultura, com a disputa entre ideologias regressivas e progressivas no interior dos acampamentos e assentamentos.

No campo marxista o debate sobre a relação entre a religião e a emancipação humana tem larga trajetória. A identificação do marxismo com o ateísmo, tendo em vista a reflexão teórica sobre os fenômenos humanos, é evidente. Os fundamentos de caráter religioso, que remetem aos seres para além deste mundo a condição de sujeitos da história dos homens, estão em absoluta contradição com a perspectiva ontológica do gênero humano como construtor do mundo objetivo, conforme as conceitualizações dadas por Marx em sua vasta obra. A religião como o “ópio do povo”, algo que Marx afirma em *A crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, de 1843 (MARX, 2001, p. 46), vem sendo utilizada como fundamento crítico para a maior parte dos adeptos do materialismo histórico. Contudo, Löwy (2006) alerta para a necessidade de se compreender corretamente a reflexão do jovem Marx sobre o tema. Para isso, é importante recolocar a assertiva em seu contexto mais preciso. Ou seja,

O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a coletividade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a doutrina geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua confirmação moral, o seu apêndice majestoso, a sua base geral de consolo e de defesa. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Conseqüentemente, a luta contra a religião e indiretamente a luta contra aquele mundo cujo *perfume* espiritual é a religião (MARX, 2001, p. 45).

A luta contra a religião vista como uma batalha no campo das ideias está distante da problemática aludida por Marx. Embora adversário da religião, já nesse período, por assim dizer, pré-marxista, pode-se testemunhar a amarração existente entre a religião e um mundo que a gera como necessidade real sendo parte do pensamento do filósofo. “A

religião é o suspiro do ser oprimido, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o ópio do povo. A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real” (MARX, 2001, p. 46). O fim da religião deve ocorrer concretamente com o fim das penúrias que alcançam seu correspondente ideal. A razão precisa se libertar das amarras reais estabelecidas pelo modo de vida capitalista, para que possa enterrar e desmascarar as (auto)alienações humanas. “A crítica da religião é, pois, a crítica do vale de lágrimas de que a religião é o esplendor” (MARX, 2001, p. 46). A crítica dos céus, assim, deve ser convertida em crítica da terra. As produções das ideias estão materialmente ancoradas nas relações sociais capitalistas e, dessa forma, criticar as representações e as consciências sem realizar o percurso de avaliação dos mecanismos que a sustentam seria um empreendimento fadado ao fracasso.

Para Löwy (2000) o cristianismo da libertação, visto por nós como a principal matriz da mística no MST, distancia-se da alienação apontada pela leitura ideológica do fenômeno. O autor parece defender que no caso de algumas correntes da igreja, que seguem mandamentos mais críticos em ações com as camadas subalternas, o protesto contra a miséria é maior do que a passividade ideológica de ritos conservadores. Baseado em Lucien Goldmann (principalmente na ideia de que o marxismo é uma crença no futuro histórico) e no conceito weberiano de *afinidade eletiva*, ele percebe similaridades entre as visões de mundo cristãs e socialistas.

As místicas que testemunhamos em nossa pesquisa parecem tratar de temas que convergem exatamente nesse sentido. São seis os principais pontos de proximidade entre as duas “estruturas culturais” (o conceito de homologia das estruturas também vem de Goldmann):

1. Fé em valores transindividuais, negação do individualismo ético;
2. Noção de que os pobres são vítimas de injustiça, parentesco socioético entre o proletariado e os explorados;
3. Apreensão da humanidade como uma totalidade, reconhecendo-se o internacionalismo e a unidade entre raças e etnias;
4. Exaltação à vida comunitária, crítica à competição e ao egoísmo;
5. Crítica ao capitalismo e às doutrinas liberais, em que o bem comum é incentivado;
6. Esperança em um futuro de liberdade e paz entre toda a humanidade (LOWY, 2000).

Mesmo reconhecendo que a doutrina social tradicional da Igreja tende a colocar os oprimidos como seres passivos à espera de caridade e que o ato de “dar a outra face” exprime resignação, Löwy (2000) aponta que em variadas situações indivíduos, grupos e pensamentos cristãos abraçaram a causa revolucionária. A conjuntura histórica da América Latina foi o fermento dessa conexão, fundamental como já dissemos, pelo fortalecimento de movimentos sociais no continente.

Na verdade, o interesse – que muitos autores chamam de “fascinação” – que muitos teólogos da libertação têm pelo marxismo é maior e bem mais profundo do que o simples empréstimo de uns poucos conceitos para objetivos científicos poderiam sugerir. Ele envolve também valores do marxismo, suas escolhas éticas/políticas e sua visão de um futuro utópico. Como geralmente acontece, é Gustavo Gutierrez que tem as idéias mais perspicazes, dando ênfase ao fato de que o marxismo fornece não só uma análise científica, mas também uma aspiração utópica de mudança social (p. 121).

Essa articulação entre a busca do paraíso na Terra e um futuro socialista, promoveu a divulgação da noção de uma nova utopia, que traz promessas de um período de glória para a humanidade. Os valores, as ideias e os discursos dessa utopia só se tornam efetivamente forças materiais quando operacionalizados na práxis, algo que essa parceria conseguiu disseminar entre movimentos sociais na América Latina.

Lukács (2009) aponta, na linha da reflexão do jovem Marx (2001), a base social dos sentimentos religiosos, criticando o existencialismo ateu por problematizar de forma niilista a não existência de Deus. Assim como Lênin, Lukács, em uma análise conjuntural (mas nem por isso datada) vai buscar a unidade política da luta proletária como a questão mais urgente: a crítica à miséria real deve antecipar-se a crítica dos céus.

Os marxistas, então, devem orientar a atenção das massas, hoje mobilizadas, para o que é socialmente essencial em nossa época, isto é, a efetiva libertação, a liquidação do fascismo, a luta contra o imperialismo e a guerra etc. E isto é conhecido por todos os que se ocupam desse problema. Do ponto de vista teórico, é importante ressaltar que nada disso é contraditório para o marxismo que, enquanto materialista é ateu. Deve-se compreender que as raízes sociais das religiões só podem ser erradicadas com base na crítica de Lênin, num processo muito lento e descontínuo; e que, enquanto se espera por isso, a educação materialista da vanguarda dos operários e dos camponeses pode e mesmo deve prosseguir sem entraves. Deve-se compreender, enfim, que a aliança com os homens religiosos, mas

honestamente progressistas, pode consolidar-se justamente sobre esta base (LUKÁCS, p. 78, 2009).

O clima de confiança recíproca entre religiosos e revolucionários gera uma colaboração política profícua, mas que não excluem, nesse contexto, as diferenças filosóficas entre ambos. Mesmo admitindo a importância da aliança entre cristãos e marxistas, algo bastante comum nas fileiras do MST, o filósofo húngaro aponta que a compreensão metafísica do mundo proposta pelo dualismo entre mundo terreno e mundo espiritual da maior parte das religiões, e não negado totalmente pelo cristianismo da libertação, é incompatível com a ontologia²⁴ do ser social marxiana.

Lukács (2009) deixa claro que lutar pelo socialismo significa ancorar os valores utópicos das religiões dos crentes progressistas na materialidade concreta da história dos homens.

(...) o ateísmo marxista é parte de uma práxis social que oferecerá um dia a todos os homens uma vida na qual as exigências religiosas estarão completamente superadas. Elas já não existem para aqueles que combatem conscientemente em prol deste futuro. E, dado que o mundo real é tomado como o campo de luta pela auto-libertação do homem, este mundo sem Deus não é mais um mundo de prosaísmo desesperado: ao contrário, nele nasce o *pathos* deste sentido terrestre consumado, no qual todos os valores espirituais e morais até hoje existentes sob formas religiosas ou semi-religiosas emergem com seu pleno relevo (p. 79).

Com posicionamentos diferentes dos expostos por Lukács, o marxista peruano José Carlos Mariátegui (que faleceu precocemente em 1930, com 36 anos) tem se tornado a referência para se pensar o marxismo como uma utopia, ligada à crença religiosa em um futuro emancipado. Ele desenvolveu uma reflexão aguda em torno da possibilidade de uma revolução socialista em um país dependente e pouco industrializado, baseado no tradicional latifúndio exportador, algo que define a colonização periférica dos países do sul da América Latina. Mariátegui foi levado a crer na necessidade de incorporar os camponeses no processo revolucionário, até mesmo por

²⁴ “A ontologia de Lukács rompe com o idealismo marxista por manter a determinação da consciência pelo ser, e ao reafirmar a predominância da reprodução material sobre a totalidade social. No entanto, concebe estas relações como determinações reflexivas; ou seja, o predomínio ontológico da esfera produtiva sobre a totalidade social apenas pode se dar concretamente por meio da objetivação cotidiana de infinitos atos concretos teleologicamente postos. Estes atos, por sua vez, frente às pressões e demandas postas pela dinâmica reprodutiva da formação social em que estão inseridos, têm sempre um caráter de alternativa, de escolha. De modo que a predominância da esfera econômica sobre a totalidade social tem como mediação ineliminável a cotidianidade com suas múltiplas e variáveis determinações, o que faz com que esta predominância possa ser tudo menos mecânica, imediata” (LESSA, 1993, p. 67).

que a classe operária era muito reduzida no Peru e formada predominantemente por indígenas. Como a maior parte dos camponeses também eram índios, o marxista peruano buscou refletir sobre a cultura desses povos, bem como sua história “buscando nas tradições incaicas elementos que permitissem uma aproximação entre as reivindicações indígenas – em especial a reconquista da terra expropriada pelo latifúndio - e a perspectiva revolucionária” (CALIL, p. 02, 2006). Os elementos que encontrou na sua pesquisa o direcionaram a debater o papel do mito nas sociedades ocidentais, bem como a potencialidade do elemento místico como motivador de ações políticas.

Ele aponta que o comunismo preenche as necessidades de infinito que existem no homem, alimentando esperanças e gerando ânimo para as lutas que serão desenvolvidas. Nesse sentido, os heróis do socialismo devem ser cultivados para que seus exemplos não sejam esquecidos. Em um texto sobre Gandhi, Mariátegui deixa clara sua compreensão sobre a dicotomia comunismo/religiosidade:

O socialismo e o sindicalismo, apesar de sua concepção materialista da história, são menos materialistas do que parecem. Apóiam-se sobre o interesse da maioria, mas tendem a enobrecer e dignificar a vida. Os ocidentais são místicos e religiosos a seu modo. Por acaso a emoção revolucionária não é uma emoção religiosa? O fato é que no Ocidente a religiosidade se transferiu do céu à terra. Seus motivos são humanos, sociais e não divinos. Pertencem à vida terrena e não celeste (p. 113, 2005)

O marxista peruano atribui à paixão revolucionária, o compromisso com uma causa libertadora, fatores subjetivos e emocionais mais fortes do que uma leitura científica que aponte a necessidade de uma transição do modelo de reprodução social. Os mitos para ele possuem um papel relevante na estrutura psíquica do ser humano, fornecendo respostas para questões sociais. O socialismo e seus mártires seriam para ele os substitutos dos mitos religiosos, que fincariam suas raízes de forma profunda na consciência dos homens. A fé revolucionária, na linha de Georges Sorel, coloca-se como a principal força do socialismo. Mariátegui, segundo um de seus comentadores, entende a mística como “a dimensão espiritual e ética do socialismo, a fé no combate revolucionário, o compromisso total pela causa emancipadora, disposição heróica para arriscar a própria vida” (LÖWY, 2005, p.104). A dimensão ética da luta revolucionária e a indignação moral seriam sentimentos que atuariam no sentido de re-encantar o mundo por meio da ação política.

Não se vive fecundamente sem uma concepção metafísica da vida. O mito move o homem na história. Sem um mito a existência do homem não tem nenhum sentido histórico. A história, fazem-na os homens possuídos e iluminados por uma crença superior, por uma esperança sobre-humana; os demais constituem o coro anônimo do drama. A crise da civilização burguesa mostrou-se evidente desde o instante em que esta civilização constatou a carência de um mito (MARIÁTEGUI, p.23, 1964).

A perda da fé e a valorização do ceticismo são vistas com extrema desconfiança por Mariátegui, ao qual a razão e a ciência seriam as responsáveis pela corrosão das antigas religiões. A ausência de um mito na civilização burguesa seria a maior expressão da sua falência material. Para ele, o desafio maior é encontrar um mito capaz de reanimar espiritualmente a ordem que falece. Contudo, “nada mais estéril que pretender reanimar um mito extinto” (p.25, 1964), os novos tempos precisam reencantar essa necessidade de infinito do homem com o mito da revolução social, que povoaria o proletariado com uma fé ativa. “A força dos revolucionários não está na sua ciência; esta na sua fé, na sua paixão, na sua vontade” (p, 25). Os motivos terrenos são alvo dos mitos, a terrenalidade dessa nova mitologia pode promover, dentro de sua linha de raciocínio, o papel mobilizador da vontade, aguçada pela fé na revolução.

Os mitos revolucionários, inspirado em Bergson e Sorel, podem substituir a região do eu profundo antes ocupada pelas religiões, gerando uma reconstrução do sujeito para a obra do socialismo revolucionário. O racionalismo não conseguiu, na visão de Mariátegui, satisfazer esse eu profundo, aliás, a própria razão demonstrou, ao extirpar os antigos mitos, sua ineficiência em substituí-los por novas virtudes capazes de inundar a “alma” dos sujeitos, pelo contrário, essa esfera interior ficou desalojada. Para o marxista peruano o homem necessita de uma crença em algo absoluto para seguir em frente. Somente a fé em uma verdade absoluta faz com que o ser humano siga, com extremo compromisso, a luta por ela. A excelência da fé, do mito e da ação, diz o peruano, garantem a dedicação ao projeto socialista. A revolução bolchevique seria uma dessas iluminações, uma mística da vitória de valorosos guerreiros, inspiração para os lutadores sociais da América Latina. Crítico dos modelos evolucionistas do progresso, do positivismo e do tecnocentrismo, Mariátegui prefere aderir a uma mística capaz de superar o cientificismo (incapaz, na visão dele, de estimular a consciência profunda dos homens) com comparações entre os rituais clericais das religiões e as rotinas políticas dos revolucionários, com suas assembleias e seus ícones. Lênin, Rosa Luxemburgo,

entre outras figuras, são mártires da revolução e o culto a eles pode desenhar, como modelo transcendental, o padrão de dedicação à causa socialista²⁵.

Mariátegui foi um profundo renovador do marxismo, proponente de um debate substantivo sobre as temáticas indígenas e camponesas, consagradas em seus *Sete ensaios da Realidade Peruana* (2009), um pensador que sempre considera em suas reflexões as relações econômicas capitalistas, principalmente dentro de sua teoria de transição. Embora pareça centrar o foco em motivações de ordem exclusivamente subjetivistas, a ação da classe trabalhadora (cuja vanguarda latino-americana passaria necessariamente pelos camponeses) deve ser uma atividade que se dá em certas condições objetivas, que permitem a concreta realização da verdadeira possibilidade de emancipação humana. Mesmo assim, o debate em torno do marxismo como fé revolucionária gera desconforto em muitos pensadores, já que há uma profunda cisão entre teologia e ontologia. Do lado dessa espécie de “teologia marxista” (LÖWY, 2005), podemos identificar Mariátegui e Walter Benjamin, dois autores que admitem a importância de elementos místicos como motivadores da prática política, compreendendo a própria revolução como uma jornada religiosa.

E aqui, nós argumentamos, reside uma das interpretações-chave proporcionadas por Benjamin e Mariátegui. Na posição desses autores, os elementos místicos são inerentes à política, seja qual for o roteiro intelectual que cada um deles utilize para chegar a essa conclusão. Nós adicionamos: como tal, essa mística não pode ser descartada em qualquer análise séria das construções identitárias do sujeito da transformação. Em termos ainda mais concretos: há uma mística que faz parte da política revolucionária e tem a ver com o sentir-se em comunhão com os outros (vivos, mortos, os por chegar) sustentando princípios e bandeiras similares em um contexto, muitas vezes, adversos à pesquisa disruptiva (FIGUEROA, 2010, p. 65, *tradução nossa*).

O potencial utópico da tradição judaico-cristã, representada na Teologia da Libertação, é nítido em Walter Benjamin. Crítico do progresso e afeito a uma proximidade intelectual com a teologia, Benjamin entendia a revolução como uma apocatástase histórica, um momento messiânico que canalizaria as energias libertárias, promovendo a redenção dos rebeldes do passado. Para ele, o progresso histórico traz o

²⁵ É inegável que o culto aos chamados “Lutadores Sociais” pelo MST é intenso. Desde músicas, textos, passando por homenagens nos jornais e cartilhas, até os nomes dados aos acampamentos e assentamentos. O regate desses mártires pode ser relacionado também ao conceito de rememoração de Walter Benjamin, em que a história dos vencidos é contada a contrapelo. “Os oprimidos de hoje só terão animo para combater se reassimilarem as aspirações e os anseios dos oprimidos de ontem” (KONDER, p.94, 1999).

capitalismo e esse, por conseguinte, ruma com a civilização, a seu esteio, para a catástrofe; assim, crítica radical ao capitalismo deve ser compreendida inescapavelmente como crítica radical ao progresso histórico.

Um aspecto - digamos dialético - da teoria da Escola de Frankfurt em geral e de Walter Benjamin em particular, que marca este século e mantém seu fascínio, talvez hoje mais do que nunca, é sua capacidade de combinar a política radical e social-revolucionária com uma absoluta descrença na "história" como progresso, juntando, assim, duas posições antes pensadas como opostas: tradicionalmente, a esquerda socialista acreditou em progresso histórico, enquanto a direita, os social-conservadores, era a crítica nostálgica do curso da história. Contudo, neste século, política revolucionária e pessimismo histórico foram reunidos, pois a integridade intelectual não permitiria o contrário. Impossível atravessar o século XX, que se aproxima aos trancos e barrancos de seu final no momento em que falamos, e ainda manter a crença inabalável seja no capitalismo como resposta às preces dos pobres, seja na história como realização da razão (BUCK-MORSS, p.41, 1998).

O capitalismo demonstrou um estrondoso poder de resistência ao seu antagonista histórico, desenvolvendo novos e ampliados mecanismos de controle de comportamentos e intensificando ferramentas ideológicas de adesão das massas aos seus ditames. O sistema parecia, pelo olhar de Benjamin, alertar a todos de que não iria, de forma alguma, perecer de morte natural, ou seja, confiar no colapso interno do sistema como consequência de suas contradições internas seria um equívoco grave. Somente os revolucionários podem, sem garantias, instituir um novo sistema com a morte da antiga ordem. A história aberta exige as iniciativas políticas dos trabalhadores para resistir ao trem acelerado que ruma ao abismo, uma das metáforas preferidas do autor. Benjamin mergulhou na visão teológica e mística do sujeito revolucionário, até mesmo porque, para ele, semelhante à Mariátegui, a razão não é digna de confiança, seu pensamento é rodeado de alegorias, imagens, utopias, que substituem uma análise do tipo cientificista. Konder (2010) mostra a resposta do alemão para a catástrofe que se avizinha:

Só uma autêntica revolução pode canalizar com eficiência todas as energias libertárias, numa iluminação profana, capaz de recuperar simbolicamente tudo que foi desejado com grandeza pelos rebeldes do passado. Só uma verdadeira revolução pode redimir os que foram injustamente derrotados, através de uma apocatástase histórica (p.68).

Para Konder (2010) embora esse messianismo de Benjamin pareça oposto às rigorosas análises de Marx sobre a religião, a tarefa do coletivo como que em um novo messianismo seria uma forma de fortalecer o projeto político socialista.

Na perspectiva de Marx, segundo Benjamin, o proletariado faria a revolução e esta corresponderia às aspirações e aos anseios de liberdade e justiça de praticamente toda a humanidade, sobretudo dos explorados. Benjamin tendia a pensar as duas coisas – a luta de classes vivida pelos trabalhadores e a mobilização ampla da humanidade oprimida – em uma conexão bastante imediata, muito direta (p. 70).

O momento da vitória proletária seria o fim da exploração humana e a ansiedade por esse catártico fim seria o culto ao novo messias, a espiritualidade do novo ser mítico, ou seja, o próprio homem. Löwy (2008) aponta que o messianismo de Benjamin é mais do que uma teoria, ela é uma fé enraizada que se manifesta nos textos teológicos e também nas suas obras de crítica literária. A defesa da chamada violência divina redentora mostra o quão profana é a teologia revolucionária do filósofo alemão. Para Benjamin (1994) o materialismo histórico deve tomar a teologia a seu favor e, assim, não correr o risco de ser derrotado, isso caso aceite a figura do corcunda mestre no xadrez que coordena o fantoche da sua conhecida primeira tese sobre a história (p. 222). Uma dose de trapaça é necessária para vencer e, para Benjamin, a estratégia deve passar pela aceitação dos hábeis truques da “pequena e feia” teologia.

A luta de classes, que um historiador educado por Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais. Mas na luta de classes essas coisas espirituais não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor. Elas se manifestam nessa luta sob a forma de confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos. Elas questionarão sempre cada vitória dos dominadores (BENJAMIN, 1994, p. 224).

A mística do MST parte de um prisma semelhante ao desenhado por Benjamin, as manifestações artísticas objetivam apropriar-se de valores para alimentar o ânimo dos militantes até mesmo nos momentos de inevitável derrota. A descrição da mística por Bogo (1998) e Boff (1998) vai nessa direção, na qual a paixão revolucionária pode manter o projeto socialista vivo.

Quanto ao MST, que tem suas raízes socioculturais na Pastoral da Terra da Igreja Católica, nas comunidades de base e na Teologia da Libertação, ele também se caracteriza por um misto espantoso de religiosidade popular, revolta camponesa "arcaica" e organização moderna, na luta radical pela reforma agrária e, a longo prazo, por uma "sociedade sem classes". Esse movimento, de forte componente emocional, "místico" - é o termo que utilizam os próprios militantes para designar o estado de espírito dos participantes - ou "milénarista" (no sentido mais amplo do termo), reúne centenas de milhares de camponeses, meeiros e trabalhadores agrícolas e tornou-se hoje o mais importante movimento social do Brasil, a principal força de contestação da política de modernização neoliberal empreendida por sucessivos governos brasileiros (LÖWY, 2001).

A interpretação da mística rebelde (ou revolucionária) é devedora da visão articulada por Löwy (2005) com base nas formulações de Mariátegui e Benjamin que, no Brasil, ganhou relevo recentemente com os estudos de Vargas (2007). Essa compreensão tende a focar o fenômeno da mística como uma forma messiânica, que coloca o culto nos heróis da revolução como uma nova espécie de mitologia religiosa, um pensamento mágico voltado a animar os militantes e, por meio da emotividade, possibilitar a identidade coletiva do MST. Embora a visão marxista, nas vertentes apresentadas anteriormente, sobretudo em Lênin e Lukács, enfatize a discrepância entre o socialismo e o transcendentalismo das religiões, do ponto de vista político, a unidade no campo dos valores e práticas entre essas duas vertentes de pensamento possuem uma capacidade mobilizadora positiva, como o cristianismo da libertação atestaria.

Não à toa, a “mística” no MST tem origem na igreja, mas não se esgota aí. A esfera religiosa se encontra profundamente imbricada na relação das classes populares com suas tentativas de formular soluções (ainda que somente imaginárias) para o sofrimento cotidiano. O Movimento Sem Terra (e, anteriormente, a Teologia da Libertação) é um excelente exemplo da possibilidade – ou melhor, da necessidade - de se estabelecer um *profícuo diálogo entre a tradição popular religiosa e a tradição combativa das organizações de esquerda*. E este diálogo pode ser construído, como imaginava Trotsky e como o demonstra o MST, *a partir do elemento artístico, do uso das formas artísticas como uma conjunção entre entretenimento, expressão dos sentimentos, conscientização ideológica e organização* (não muito distante do uso que fazem as igrejas) (FERNANDES, 2010, p. 240).

A relação entre manifestações estéticas e a magia das religiões é algo que mantém um laço muito intenso desde o alvorecer da humanidade. Contudo, na corrente teológica do marxismo que debatemos aqui, essa junção não compromete o papel mobilizador das ideias manifestadas nas místicas. Para Marco Fernandes (2010), o

potencial crítico-emancipatório da fusão entre religião popular e socialismo supera a leitura do grau de “verdade” que ela pode inculcar. Ao debater a militância religiosa responsável pela criação do próprio MST, o autor ressalta os prejuízos de uma posição anticlerical e muito fechada na concepção do socialismo.

(...) também podemos perceber a importância do papel assumido por atividades *não imediatamente políticas* no sentido de consolidarem a identidade coletiva do povo organizado, sem a qual as propostas de intervenção política – das mais simples às mais ousadas – seriam frágeis e insustentáveis. Aparentemente, nada mais “apolítico” do que uma festa, ou um passeio coletivo, como pensaria um militante mais ortodoxo, mas, em muitos casos, era justamente aí que se reforçavam os laços de solidariedade e se adquiria confiança nos companheiros, pressuposto fundamental para qualquer luta política (FERNANDES, 2010, p.77)

A identidade e a noção de comunhão coletiva dada pela ritualização da luta, e também nas festas e atividades lúdicas, aguçariam o sentido de pertencimento dos militantes à causa da revolução. A mística do MST poderia ser interpretada nesse contexto como um recurso focado nessa “sensibilização” dos quadros no preparo das mobilizações. O tema principal elencado por Löwy (2008) para compreender o fenômeno dessa mística revolucionária, que para ele assume o aspecto de uma crença utópica na revolução, é a noção de romantismo. O autor a percebe em diversos pensadores do campo marxista, enfocada como uma força cultural definidora da visão de mundo de grande parte dos pensadores socialistas.

A crítica romântica da modernidade capitalista é elaborada com base em valores sociais, éticos, culturais ou religiosos pré-capitalistas, configurando, em última análise, uma tentativa desesperada de “reencantamento do mundo”. Pode tomar formas regressivas e reacionárias, mas também utópicas ou revolucionárias, como, por exemplo, na corrente marxista – passível de ser definida como “romântica” – de William Morris até E.P. Thompson, do jovem Lukács até Ernst Bloch, e de Walter Benjamin até Herbert Marcuse (LÖWY, 2005, p. 106).

O romantismo, para Löwy (2008) seria caracterizado por certa nostalgia com as sociedades pré-capitalistas e por uma crítica ético-social ou cultural ao capitalismo, que povoa as artes, a produção científica, as religiões, a política. “O único poder que temos disponível quando, viajando no trem da história, procuramos o freio de emergência, é o poder que vem do passado - um passado que sem nosso esforço será esquecido”

(BUCK-MORSS, 1998, p.55). As virtudes, os sentimentos, as relações mais afetivas entre as pessoas, são resgatadas e colocadas em contraposição à civilização capitalista moderna. Utilizando a categoria de tipos-ideais weberiana, Michel Löwy esquematiza várias modalidades de romantismos: o retrógrado (ou passadista), o conservador, o desencantado e o revolucionário, que se aproxima mais dos marxistas. Esse romantismo revolucionário (e/ou utópico)

recusa, ao mesmo tempo, a ilusão de retorno às comunidades do passado e à reconciliação com o presente capitalista, procurando uma saída na esperança do futuro. Nessa corrente – na qual se encontram muitos pensadores socialistas, de Fourier a Gustav Landauer e Ernst Bloch -, a nostalgia do passado não desaparece, mas se transmuda em tensão voltada para o futuro pós-capitalista (LÖWY, 2008, p. 16).

Essa tipologia teria potencial de crítica ao capitalismo, e estaria presente de forma intensa nas teorizações de Mariátegui e Walter Benjamin. Löwy descreve a mística dos movimentos da América Latina como demonstrações da força utópica dessa grande visão social de mundo chamada romantismo, cujas características principais seriam as articulações em torno de uma visão idealizada do convívio social antes dos processos industriais - ditados pela racionalidade instrumental - desencantarem o mundo (conceito weberiano). Para ele, ao resgatar valores camponeses perdidos com a intensificação da vida industrial, com a fetichização trazida pela ditadura do consumo e pelo exacerbado individualismo gerado pela competitividade do mundo do dinheiro, a mística utilizaria romanticamente elementos passados para contrapô-lo ao presente, rumo à construção utópica em que o futuro recria (e não copia) o bem-viver perdido com a supremacia da sociedade do capital.

2.2. Crítica à fé como fator de mobilização

O entendimento do potencial religioso do socialismo, bem como a noção de que a fé seria um instrumento de mobilização das massas está longe de ser um consenso no marxismo. A leitura da religião como bálsamo alienador tem grande espaço entre as correntes mais combativas ligadas aos partidos políticos de inspiração marxista, cuja interpretação designa, com argumentos bem delineados, os momentos, predominantes para eles, em que a fé colaborou com a resignação das massas. A Teologia da

Libertação, nesse sentido, teria sim um aspecto positivo no arrebatamento dos indivíduos, contudo, essa configuração do socialismo cristão seria uma exceção que confirmaria a regra. Em um popular texto em que discute uma experiência resultante de um debate no cerne do movimento Núcleo de Educação Popular 13 de Maio, Mauro Iasi (2007) aponta os limites da fé para a compreensão dos desafios que se colocam ao desenvolvimento da luta de classes. O autor explora no seu texto a ideia de que a fé e o senso comum poderiam ser instrumentos que os revolucionários poderiam utilizar ao seu favor, da mesma forma que a classe dominante faz para garantir seu domínio. Para ele, não há grandes dúvidas, os elementos transcendentais não influem na história, mas sim a ação dos homens, desde que motivados e guiados por uma análise realista da situação concreta.

Sabemos que o sujeito histórico, capaz de produzir transformações revolucionárias na forma das sociedades são as classes sociais. Nessa dimensão, fica difícil localizar a polêmica sobre a utilização ou não dos recursos da fé, exatamente porque dessa forma ela desaparece. As classes não tem fé ou deixam de tê-la, não acreditam ou desacreditam, não se iludem ou se desiludem. A ação das classes é uma ação histórica; mesmo seus aspectos subjetivos (como a consciência possível em cada momento) são eles próprios também uma objetividade. Na ação histórica independente, a que as massas são “forçadas” a realizar pela crise e pela ação das próprias classes dominantes, Lênin incluiu algumas outras condições, que chamou de “subjetivas” (IASI, p. 144-145, 2007).

O embate é concreto, a ação da luta é que materializa o projeto político da classe. Nem a consciência é subjetiva, ela se faz na objetividade da ação. São necessárias a essa ação da classe condições como níveis de organização, estratégia, projeto político, unidade da classe, capacidade de ação e luta (IASI, 2007). Sem a ação concreta não há processos de transformação. Mas a questão ainda permanece: é correto se municiar da fé para motivar o projeto político socialista? Para ele, não há problemas em ter nas fileiras dos movimentos contestatórios figuras religiosas ou crentes (como Lukács também apontava), a questão nodal é se podemos considerar o projeto socialista uma religião. E, nesse sentido, Mauro Iasi parece entender que não. O argumento central de sua reflexão é o papel ideológico da religião como legitimadora da ordem na sociedade de classes:

Não é preciso muito esforço para avaliar que tal mecanismo psicológico, com indiscutíveis efeitos aliviadores e consoladores,

acaba por se tornar bastante funcional como instrumento ideológico. Primeiro, que a condução do destino passa a ser atribuída a um ser superior, que o faz em nosso nome e para o nosso bem, ainda que por caminhos tortuosos que se voltam, muitas vezes, contra nós. Segundo, que isso permite que se estabeleça a relação de amor e ódio que constitui a base daquilo que Hegel denominou da dialética do servo e do senhor, que nos leva a nos identificar como protetor aquele que nos oprime (p. 149, 2007).

O alívio existencial dado pela religião pode ser visto como um elixir apaziguador, mais próximo da alienação do que de uma compreensão adequada do mundo. Isso porque atribui a um ser mágico os caminhos e descaminhos da nossa história e os sujeitos concretos acabam por se tornar apenas testemunhas oculares de acontecimentos incompreensíveis. Para Iasi (2007) o surto espiritual de hoje é consequência de uma crise objetiva - nisso, ele segue a trilha de Marx, para quem a crítica dos céus deveria se tornar crítica terrena - que joga as ideias deslegitimadas materialmente no campo do sagrado, única esfera onde ela seria imbatível. Ou seja, mitificar ideias, tanto as que pautam comportamentos conservadores, como as libertárias que ainda não encontraram sua correspondência objetiva, busca cimentar conceitos sem concretude fenomênica (Benjamin ao falar da velha e feia teologia usa argumento semelhante – só a compreensão metafísica tem a vantagem de poder vencer sempre, isolada na abstração ideal).

A revolução não pode ser confundida com nenhum elixir milagroso que alivia nossa alma com a incrível sensação da possibilidade de um mundo novo, tornando, dessa maneira, mais suportável nossa precária existência nas entranhas do velho mundo que se recusa a sucumbir (IASI, 2007, p. 151)

Buscar um sentimento que anime a luta, contudo, não pode ser confundido com fé. O autor expressa que um sentimento que nos possibilite sair da realidade objetiva dada no sentido de elaboração de elementos subjetivos necessários à revolução nada tem a ver com transcendentalismo. Contudo, em momentos de refluxo, em que as derrotas se avolumam e os fatos negam a possibilidade efetiva de um processo transformador, a convicção pode tornar-se mais moral e mais “sagrada”, que, embora possa motivar a mobilização imediata, mais parece uma satisfação “mística” próxima àquela dada pelos templos religiosos. O problema está, para Iasi (2007), na transferência, em momentos de angústia, do nosso poder próprio para uma chama divina, ou qualquer força superior mística que tome o comando de nosso caminho. A fé

na revolução seria falsa não por ser ilusão, mas por proporcionar alívio ao preço da alienação e da fetichização do mundo.

A diferença fundamental que existe entre a necessária motivação revolucionária e a fé é que, enquanto esta última procura nos aliviar e nos confortar com a finalidade de suportarmos melhor uma situação, fazendo com que acreditemos que, mesmo que os fatos desmintam e desautorizem nossas convicções, podemos mantê-las pela fé; a convicção política exige de nós uma postura bem distinta, qual seja, a de analisar objetivamente a realidade, buscar compreender suas contradições e seus movimentos próprios, traçar suas tendências e os caminhos de desenvolvimento que nos autorizem a revalidar nossas perspectivas societárias, ou a alteração de nossas ideias e a superação de nossos paradigmas (IASI, 2007, p. 153)

A diferença exposta enseja um questionamento pertinente, no sentido de que, com a predominância da mística teológica como fator de mobilização, possa haver uma capitulação frente à análise concreta da realidade. O aspecto principal é que o socialismo somente virá pela instituição material de um novo metabolismo social e que não há nada de religioso nesse percurso, até mesmo porque somente a classe trabalhadora em luta pode gerar os meios e ferramentas necessárias à derrota de seu adversário central, o capital. Pretendemos a seguir apresentar uma outra leitura sobre o fenômeno exposto, ensejando uma alternativa de compreensão ontológica da mística, que tenta expor a problemática dentro da reflexão concreta dela como uma forma estética, e não como simplesmente fé revolucionária. Nesse contexto, há um sentido realista de apontamento da necessidade da luta social como espaço formador da consciência de massas, peça fundamental a uma transição possível rumo uma sociedade socialista.

Capítulo 3

A Mística como manifestação estética realista

Capítulo 3 - A mística como manifestação estética realista

Com base no percurso realizado, procuraremos mostrar que as apresentações das místicas do MST podem se distanciar do pensamento mágico (conforme apresentado na ideia de fé na revolução) rumo a uma representação estética realista do mundo. Ou seja, uma representação que consegue expor as contradições sociais e os caminhos a serem traçados pelo movimento em sua trajetória. Embora a matriz religiosa seja forte e, no campo dos valores, conforme demonstramos até aqui, se aproxime do cristianismo, isso não significa necessariamente que a mística traga algo de sobrenatural ao MST, parece-nos que ela não transfere a elementos metafísicos o papel de protagonista da história. Até mesmo por que essas ideias ganham relevo na própria práxis do movimento, não pairando magicamente como uma noção abstrata de utopia. A convicção na luta recebe sim o combustível dos valores e das contribuições ideológicas formatadas em rito, contudo, demonstraremos a seguir que o fator emotivo encontra-se na perspectiva estética, que reencanta o mundo por meio da criação de projetos e alternativas ao modelo vigente, em um formato diferente da ciência. Além disso, a mística busca afirmar valores que tentam antecipar o convívio socialista nos seus espaços de atuação, o que sofre, como veremos, diversos obstáculos estruturais.

A relevância da mística na formação de sujeitos históricos está em sua tentativa de criar uma esfera ideológica tendo como base a representação estética²⁶ do mundo, cujo reflexo pode, em algumas situações, revelar os desafios da humanidade. Trata-se de uma forma de conhecimento cuja dinâmica de inspiração religiosa ainda se mantém, mas pode ser superada, desde que orientada, por seus criadores, pelo objetivo de gerar uma autonomia estética em que as performances artísticas são independentes do pensamento mágico, conforme Lukács (1974) anuncia em um de seus principais estudos.

Embora a noção de romantismo exposta no pensamento de Löwy (2008) tenha gerado estudos instigantes, destacando a força desse movimento sociocultural em diversas esferas, de Marx ao maio francês de 1968, passando por Rosa Luxemburgo, pelo jovem Lukács e Raymond Williams, culminando no ideário do MST e dos zapatistas, pretendemos apresentar aqui uma compreensão bastante divulgada no

²⁶ “Para Lukács, o material específico da atividade estética é constituído pela vivência, vivência do ser e seu objeto é o mundo do significado, do valor. Porém, diferentemente da teoria, trata-se do valor que se corporifica sensivelmente, que é “intuito” e não apenas pensado” (PATRIOTA, 2010, p.31).

interior do marxismo, mas que difere do romantismo. A nosso ver, baseados nos pensamentos de Mészáros (2009), um processo de transformação revolucionária exige dos sujeitos uma compreensão clara dos desafios postos na processualidade histórica e parece-nos que a noção de romantismo tende a partir de uma matriz ainda proveniente de certo idealismo. Há um momento de continuidade do existente no processo de mudança socialista, mas isso não significa a recriação de um passado idealizado no mundo presente, pois, de acordo com a ontologia do ser social marxiana, não há mundo humano sem sujeito²⁷. cremos que a mística pode apresentar concepções marcadas pela construção concreta de uma luta interessada em cultivar com as sementes já existentes uma nova lavoura, cujo projeto – construído por uma organização consciente do papel político da mística - se desenha com o entendimento realista da conjuntura social e, não, com a romantização de um mundo passadista ou futurista suspenso na história.

Kosik (2002) critica o romantismo por procurar a verdade em formas de consciência exteriores ao período presente, presas nas condições de uma época determinada, seja uma sociedade do passado, um povo idealizado, uma fantasia nostálgica ou um futuro paradisíaco. Para ele, o pensamento marxista inaugura uma forma de pensar o sujeito, entendido como ser social, em que as “condições” não determinam a consciência, mas são resultado da práxis dos homens. O romantismo produziria uma falsa noção de que as “condições” determinariam o ser social.

Em tal concepção temos, portanto, de um lado as condições que formam o conteúdo da consciência, e de outro uma consciência passiva que é formada pelas condições. Enquanto a consciência é passiva e impotente, as condições são determinantes e onipotentes. Mas o que são essas “condições”? A onipotência não é uma qualidade necessária das “condições”, assim como a passividade não é uma eterna particularidade da consciência. O antinomismo das “condições” e da consciência é uma das formas históricas transitórias da dialética de sujeito e objeto, que é o fator fundamental da dialética social (p. 126).

Uma situação dada de antemão (seja no passado romântico ou no futuro idealizado) colocada como marco ideal dos processos históricos, não coincide com a noção de ser social que age por meio de uma práxis histórica. O caráter social do homem está em cultivar sua própria realidade como uma atividade objetiva, criando-se enquanto ser histórico-social que produz sua própria existência. “Como cria o mundo

²⁷ “Com a perda do domínio sobre o mundo material criado, o homem perde também a realidade” (KOSIK, 2002, p. 123)

humano, a realidade social objetiva e tem a capacidade de superar uma situação dada e determinadas condições e pressupostos, tem ainda condições para compreender e explicar o mundo não humano, o universo e a natureza” (KOSIK, 2002, p. 127). A consciência do homem não é resultado das condições dadas, mas de um sujeito que, em um processo dialético, insere sua marca no mundo, sendo também modificado por ele. A separação entre o homem e as condições cria uma lacuna entre sujeito e objeto, atribuindo idealisticamente às “condições” um mundo que nos resta adaptar. Nesse ínterim, “o aspecto objetivo do homem se transforma numa objetividade alienada” (KOSIK, 2002, p. 126). O romantismo, para o filósofo tcheco contribuiria para uma incompreensão dos processos constitutivos da práxis do ser social, distanciando-se de um adequado conhecimento da realidade, o pressuposto de uma ação consciente de objetivação humana. Nesse sentido, talvez a categoria romantismo não seja a melhor resposta para a questão da mística e sua potencialidade.

O sonho por um mundo novo, na avaliação de Lukács (1969), deve ser encarado, até mesmo para não se confundir com um devaneio, como uma visão clara e apaixonada do que medidas revolucionárias frias e realistas poderão produzir quando realizadas. “Este sonho, esta perspectiva, evidenciam os progressos reais, mesmo os mais modestos, dando-lhes impulso e paixão. Mas isto com a condição de que, para as utilizar, se levem em conta o mais exatamente possível a complexidade própria do real e todas as suas astúcias” (p. 187). Recuperando o Lenin de *Que fazer?*, o filósofo marxista deixa clara a distinção entre o sonho realista e o sonho do romantismo revolucionário, que elimina as fronteiras entre o desejo subjetivo e a realidade objetiva. Nesses moldes, a mística está, pela capacidade de instrumentalizar o sujeito para a luta e não para o sonho sem mediações com o real, mais próxima do realismo. Quando nas apresentações são retratados os sujeitos de transformação em ação, desempenhando uma representação artística da práxis real da luta deste grupo, percebemos que as nuances da luta de classes ganham relevo, auxiliando um processo de conscientização das mazelas geradas pelo sistema do capital. Essas formações estéticas, extremamente eficazes na capacidade de fascinar os militantes, aproximando-os cada vez mais do coletivo, expressam em seu bojo o real. Diferentemente de outras formas de conhecimento, a mística potencializa em suas narrativas, muitas vezes poéticas, um sentido esclarecedor da realidade histórica, cristalizando e evidenciando em suas apresentações as principais contradições do sistema sociometabólico de reprodução do capital.

Lukács (2009, p. 98), em um de seus mais populares escritos sobre estética, em que trata da relação entre a arte e sistema capitalista, elucida as conexões profundas entre ambos, mas critica as abstrações dos românticos. Uma longa citação é necessária para a definição do problema.

Mesmo os anticapitalistas românticos reconhecem que é esse realmente o estado das coisas. Com a diferença, porém, de verem nele apenas a expressão de uma fatalidade, uma calamidade, pelo que tentaram – ao menos sentimentalmente, no plano ideal – refugiar-se em sociedades mais primitivas, assumindo, deste modo, uma posição que devia inevitavelmente tomar características reacionárias. Marx e Engels jamais negaram o caráter progressista do sistema capitalista de produção, mas, ao mesmo tempo, desmascararam-lhe impiedosamente os aspectos desumanos. Eles compreenderam e expressaram claramente que apenas trilhando tal estrada a humanidade poderia alcançar as condições materiais básicas para a sua libertação real e definitiva no socialismo. Mas a compreensão do caráter econômico, social e historicamente necessário da ordem social capitalista e a fundamentada repulsa a qualquer “retorno” a épocas superadas não embotam a crítica da civilização capitalista por Marx e Engels, mas ao contrário, a aguçam. Quando eles remetem a épocas já superadas, isso não implica uma evasão romântica no passado; esta atitude remete ao início da luta que emancipou a humanidade de um período de exploração e opressão ainda mais oculto e intenso, ou seja, o período feudal. Por isso, quando Engels fala do renascimento, suas considerações se referem a essa luta de emancipação, às conquistas iniciais da luta dos trabalhadores em busca da libertação; e, quando ele contrapõe a divisão capitalista do trabalho aos processos vigentes naquele tempo, não o faz tanto para exaltar estes últimos, e sim, principalmente, para mostrar o caminho que conduz a humanidade à libertação futura.

Em nosso acompanhamento de algumas místicas percebemos que seu enfoque principal é promover (em um formato de rito devedor as formas religiosas de apresentações estéticas) noções que refletem a realidade de luta do movimento. O centro delas é, na maior parte dos casos, o militante social, visto como o sujeito de processos de mudança. Em diversas místicas pudemos perceber que os elementos passadistas e religiosos ficam em segundo plano de uma tentativa, grande parte das vezes bem sucedida, de expor e conhecer as dimensões humanas. Esse papel que, por meio da tipicidade artística, visa elucidar questões políticas e anunciar um mundo novo, parece-nos um recurso ligado ao reflexo estético da realidade. Ou seja, seguindo a articulação lukácsiana, não haveria romantismo revolucionário nas místicas efetivas

pedagogicamente²⁸, mas sim uma expressão estética e realista dos desafios concretos, ancorada no tempo presente (não passadista, portanto), dos lutadores do MST. Diferente de uma explanação racionalista dos meandros da luta, recursos emocionais, como é próprio das manifestações estéticas, são utilizados para enriquecer as experiências humanas, cuja consagração maior pode ocorrer quando há uma elevação do indivíduo ao gênero humano, algo próximo da noção de catarse²⁹ exposta por Lukács.

A mística é uma forma de arte que nasce do pensamento mágico, mas que tenta se desvencilhar em busca de autonomia, um processo não inteiramente concluído. As performances aproximam-se de uma representação realista do mundo, cujo reflexo, inerente às formas artísticas, possui a tendência de atuar na constituição educativa do homem enquanto sujeito histórico. Tratando do papel do artista ao racionalizar o conceito de realismo em Marx, Mészáros (2006) trata da fidelidade da arte ao mundo real dos homens.

O que determinará se ele (o artista) é realista ou não é aquilo que ele seleciona de uma massa de experiências particulares para representar a realidade, histórica e socialmente específica. Se ele não for capaz de selecionar particulares humanamente significativos, que revelem as tendências e características fundamentais da realidade humana em transformação, mas – por uma ou outra razão – se contentar com o retrato da realidade tal como lhe aparece no mundo imediato, nenhuma “fidelidade do detalhe” o elevará acima do nível do naturalismo superficial (p. 178).

O realismo nesse sentido não evidencia os fenômenos imediatos, mas representa, como reflexo (jamais cópia, pois também refrata o real) a essência subjacente aos acontecimentos singulares. Para Lukács (2009, p. 103) a concepção marxista do realismo aponta que os produtos estéticos devem “tornar sensível a essência”, refletir a realidade histórica. Só que o real apontado por ele não é somente a superfície percebida de forma imediata pelo homem, não é a soma dos fenômenos “eventuais, casuais e momentâneos”, mas a autêntica dialética entre essência e fenômeno entendidos como momentos da realidade objetiva. “A verdadeira arte visa ao maior aprofundamento e à máxima abrangência na captação da vida em sua totalidade onidirecional” (LUKÁCS, 2009, p. 105). A arte teria a qualidade de por meio de suas exposições apresentar a

²⁸ No sentido de atuar no esclarecimento da conjuntura social e também promover uma mudança na visão de mundo dos trabalhadores rurais. Mais detalhes no capítulo 5.

²⁹ Não poderemos aqui debater essa importante noção da filosofia, contudo, o sentido exposto por Lukács refere-se a capacidade de enriquecimento, pelas manifestações estéticas, da compreensão do homem sobre si mesmo e seu gênero.

essência oculta no véu que recobre o mundo fetichizado; ela deve apresentar a humanidade em uma totalidade viva formada pela unidade entre fenômeno e essência. A estética marxista, assim, demonstra que as criações artísticas são uma das formas de reflexo³⁰ do mundo exterior na consciência dos homens. A posição que o movimento ocupa e as ações que são levados a desempenhar pelas condições sócio-históricas dadas, são fatores que delimitam as representações estéticas da mística, de forma positiva, colocando a disposição dos militantes um conjunto de elementos perceptíveis por eles, mas não superficialmente evidentes por pessoas fora do movimento.

Como uma das formas de objetivação do ser social, a arte possibilitou ao homem afirmar-se sobre o mundo exterior pela exteriorização de suas forças essenciais. Liberta da premência da necessidade imediata pela ação do trabalho produtivo, a atividade artística surge em seguida como uma nova forma de afirmação essencial que o homem pode modelar “segundo as leis da beleza”. Ela é um novo campo de atuação que guarda uma relação de continuidade com o processo material, mas possui uma especificidade, “leis” próprias, impondo uma relação determinada entre a idéia e a matéria e exigindo um referencial teórico específico para ser analisada (FREDERICO, 2005, p. 15).

A arte como objetivação humana não se desvincula da herança cultural, Lukács entrou em polêmica aberta com aqueles que defendem a existência de uma arte proletária independente da história (proletcult), que não enxergam a evolução das artes³¹ e acabam rejeitando, de forma apriorística, a arte burguesa. A mística, quando não se fixa somente ao elemento transcendental, mágico, utiliza essa herança (no sentido de conservação dialética, como apontamos) para explicitar uma condição particular dos trabalhadores sem-terra por meio da tipicidade de suas representações, a humanidade passa a se auto-conhecer, aí centrando seu papel pedagógico como objetivação estética enriquecedora do gênero humano. Evidente que nem todas as místicas seguem essa forma, há aquelas que são executadas de forma meramente utilitária, exaltando a colheita e o trabalho diário no campo, que até motivam os militantes, mas sem capacidade de gerar a unidade entre fenômeno e essência apontada por Lukács. Há místicas que não conseguem extravasar o cotidiano, representando unicamente situações

³⁰ Apontar a arte como reflexo não significa que ela seria uma cópia da realidade, o que tornaria o artista um mero reproduzidor do real. Kosik (2002) auxilia-nos na compreensão adequada dessa categoria. “Toda obra de arte apresenta um duplo caráter em indissolúvel unidade: é expressão da realidade, mas ao mesmo tempo cria a realidade, uma realidade que não existe fora da obra ou antes da obra, mas precisamente apenas na obra” (p.128).

³¹ Para Lukács a arte separou-se lentamente da magia e da religião, sendo resultado tardio do processo de autoformação do homem.

comuns que proporcionam pouco efeito no sentido de revelar aspectos da efetividade humana, reproduzindo, muitas vezes, situações de passividade política, principalmente quando elementos sobrenaturais chegam para “salvar” os militantes de sua situação de exploração. Também é comum o culto à organização, representada como infalível e livre de contradições, colocando em relevo os aspectos messiânicos da entidade. Esse tipo de atividade obscurece o fato de que o próprio MST é um construto social, cuja vivacidade deve-se tanto às lideranças quanto às bases, em que objetivos estratégicos precisam ser delineados de acordo com a conjuntura histórica. Todavia, o que predomina é a capacidade dessas apresentações, sejam elas teatrais, musicais, simbólicas, festivas, de elucidar questões em torno da luta e, mais do que isso, cimentar um conjunto de ideias emancipatórias capazes de impulsionar as ações políticas do MST.

A noção de reflexo artístico, conforme exposta por Lukács, evidencia a capacidade do produto estético de anunciar um determinado momento histórico, expressando os aspectos essenciais de uma temporalidade dada. Ela cristaliza em sua particularidade as contradições sociais e os mecanismos internos de uma totalidade aberta. “Como atividade prática, a arte é um momento decisivo do processo de autoformação do gênero, de apropriação da realidade e doação de sentido” (FREDERICO, 2005, p.21). O MST, em sua prática, constitui-se de um grupo cuja práxis, embora voltada ao seu contexto mais particular, projeta em sua mística, entendida nesse momento como uma manifestação estética, um sentido capaz de elevar o indivíduo de seu cotidiano no sentido de encontrar, na experiência estética, rastros de um momento histórico da totalidade.

A arte, portanto, educa o homem fazendo-o transcender à fragmentação produzida pelo fetichismo da sociedade mercantil. Nascida para refletir sobre a vida cotidiana dos homens, a arte produz uma “elevação” que a separa inicialmente do cotidiano para, no final, fazer a operação de retorno. Esse processo circular produz um contínuo enriquecimento espiritual da humanidade (FREDERICO, 2000, p. 305).

Mészáros (2006) também aborda o realismo na estética marxista: ele é sinônimo de adequação artística, ou seja, reprodução artisticamente correta das múltiplas relações em transformação, as quais o homem se encontra historicamente. “Em consequência, qualquer forma de ‘anti-realismo’ – seja um esforço programático, seja simplesmente

uma prática inconsciente – é necessariamente uma expressão de alienação” (2005, p. 180). Ele aponta também que em Marx o realismo significa a capacidade de refletir a realidade por meio de instrumentos adequados, o que requer a aplicação de certos padrões aos órgãos de representação. Esses padrões devem também ser aplicados nos órgãos da experiência estética, pois isso possibilita o julgamento da arte. Tratar de padrões pressupõe a criação de um denominador comum, que estabeleça critérios objetivos de avaliação estética. “Na obra de arte realista, todo objeto representado, natural ou feito pelo homem, deve ser humanizado, isto é, a atenção deve se focalizada sobre a sua significação humana, de um ponto de vista histórica e socialmente específico” (MÉSZÁROS, 2005, p.177). Assim, os produtos estéticos podem adquirir um significado, já que orientados pela complexa relação de sofrimento do sujeito em relação ao seu objeto, registro que, tendo nada de passivo, atribui ao homem um sentimento, movido por paixões – essas inerentes às relações humanas.

Talvez gere estranhamento pensar no método realista, explicitado pela vasta obra de Lukács, com o intuito de compreender a mística. O rigor com que o filósofo separa a chamada “grande arte” das experiências naturalistas, neoclassicistas e vanguardistas, mostrando com rigor a vitória das obras realistas, apontaria para um distanciamento entre a arte e a mística; já esta dificilmente figuraria (até mesmo pelo seu caráter circunstancial e efêmero) como uma obra que transcende o tempo, que se coloca como memória histórica da humanidade. O uso político da mística também poderia ser uma tentativa de direcionar a arte, usá-la com um fim não autônomo, algo que é rejeitado por Lukács, adversário do chamado realismo socialista. Todavia, cremos que ambos os aspectos elucidados até aqui para entender as bases da mística sejam secundários, ou melhor, tanto a ideologização das apresentações, como sua utilidade para a aglutinação dos trabalhadores rurais, não esgotam os recursos desse fenômeno. O momento de revelação de aspectos como a posição social dos trabalhadores, sua condição enquanto explorados, a luta de classe posta e a alternativa possível de uma ofensiva socialista colocam-se mais em relevo do que possíveis aspectos residuais de cristandade transcendental e de dirigismo politicamente motivado. Uma expressão estética realista manifesta-se nessas místicas de forma intensa, fazendo com que elas tenham o potencial de superar os obstáculos da alienação e da ideologia dominante.

Lukács coloca a arte em posição de combate à religião, enquanto forma de reflexo do mundo dos homens. Ao historicizar a evolução da arte e sua luta pela autonomização, percebemos que a mística passa por um processo histórico semelhante,

de recuos e avanços no sentido das atividades se tornarem desvinculadas do pensamento messiânico. A antropomorfização estética é uma conquista recente da humanidade e, no caso da mística, ainda não se desvencilhou totalmente do pensamento mágico, o que não nega seus momentos de esclarecimento.

(...) os sentimentos expressos em uma produção ou narrativa de caráter mágico ou religioso (medo ou alegria, terror ou triunfo) perdem seu caráter prático-factual, inerente à magia ou a religião, e adquirem, no interior dessa produção ou narrativa, uma espécie de autonomia, que equivale a um estado de imanência: é a significação de uma experiência puramente humana, que tem o valor de relativa generalidade. Momento em que a produção ou a narrativa, dança ritual ou mágica recebem, além de sua função original, uma nova função, que surge involuntariamente, a função estética; elas figuram um momento da consciência de si humana em uma determinada etapa de sua evolução (TERTULIAN, 2008, p. 209)

Essa espécie de batalha interna entre a função mágica e função estética acontece desde os momentos iniciais da representação artística e permanece na mística do MST. A função estética em grande parte das apresentações expressa a necessidade da luta social, refletindo o contexto de crise civilizatória que vivemos e a possibilidade efetiva de mudança deste quadro. Longe de mágica, essa ideia, manifestada na mística, de transformar os sem-terra em sujeitos concretos da mudança necessária; de arrebatá-los para essa difícil jornada, caracteriza-se como um tipo de simbolização realista fundamental ao MST. Expressão histórica e motivador da formação política, a mística depende de outros auxílios na missão da conscientização dos trabalhadores, mas permanece como mediação fundamental e indispensável aos trabalhadores do movimento, podendo ser considerada uma experiência a ser testada em outros contextos.

O realismo nos padrões fornecidos por Lukács parecem exprimir o destaque da arte sobre as especificidades dadas por uma utilidade imediata. Crítico do expressionismo e da proletcult, ele aponta que esse tipo de representação orientada para a conscientização política sobre um fim específico poderia contribuir para a perda da função da arte como fenômeno capaz de propiciar uma catarse nos seus apreciadores. A arte como autoconsciência da humanidade supõe a objetivação, por meio do reflexo artístico, do homem enquanto gênero. Contudo, é inegável a tendência politicamente motivada na produção artística e literária, foco principal dos estudos de Lukács, que, ao

contrário do que se convencionou apontar, não nega o fato da ideologia crítica do autor propiciar um objeto artístico em que o realismo predomina.

Para que não reste nenhum equívoco a respeito, permitimo-nos sublinhar mais uma vez: o triunfo do realismo não significa, segundo Engels, que a ideologia abertamente proclamada pelo escritor seja indiferente para o marxismo, como não significa que toda criação de qualquer escritor represente um triunfo do realismo pelo simples fato de se afastar em maior ou menor medida da ideologia abertamente proclamada. Só se realiza o triunfo do realismo quando artistas efetivamente grandes estabelecem uma relação profunda e séria, ainda que não conscientemente conhecida, com uma corrente progressista da evolução humana (LUKÁCS, 2009, p. 115).

Na mística do MST parece haver uma luta entre realismo e transcendentalismo, luta em que o humanismo e o reflexo do conflito de classes propiciam uma representação afinada com os dilemas sociais dos trabalhadores. Mesmo motivada ideologicamente, as apresentações, os cenários simbólicos, as danças e músicas, que assumem a função estética, seguem a necessidade de expor o homem como sujeito de sua própria história. Há uma elevação capitaneada pela mística, apoiada pela representação de uma sociabilidade nova, em que novos valores são testemunhados simbolicamente. Instrumento (vale lembrar, em constante processo de mudança e definição) de uma proposta eticizante, a mística, quando bem sucedida, coloca-nos frente a uma superação do cotidiano alienado. Embora pareça surpreendente que a “mística” consiga “desmistificar” a realidade, é exatamente o que ocorre na maior parte dessas experiências estéticas. Uma das características do reflexo estético é criar reproduções da realidade em que o ser-em-si da objetividade torna-se um para-nós do mundo apresentado na arte, isso eleva a consciência humana, que não está separada do mundo exterior, enriquece-o, aprofunda-o, conecta o homem ao mundo (LUKÁCS, 1970, p. 201). A resposta para o entendimento desse fenômeno passa pela sua capacidade em criar novos valores, no sentido de romper o cotidiano e conscientizar os trabalhadores rurais da necessidade de instaurar um novo e necessário mundo.

O realismo presente na maior parte das performances místicas consegue refletir o contexto histórico da luta social nos dias de hoje, possuindo um duplo caráter: o de arrebatrar os trabalhadores rurais para a luta de classes; e o de instrumentalizar ideologicamente para uma ação consciente, pautada no conhecimento dos desafios que se impõem de forma contingente à práxis do movimento. A arte, bem como as manifestações estéticas mais particulares, possuem a capacidade, quando bem

realizadas, de captar os traços essenciais de sua época e representar os novos processos que se realizam no interior da sociedade. Fischer (1983) elabora uma compreensão do fenômeno muito inspirada na discussão marxista do realismo exposto anteriormente, como uma ponte entre o homem fragmentado e o homem total, possuindo a capacidade de tornar social as individualidades. “A arte é meio indispensável para essa união do indivíduo com o todo; reflete a infinita capacidade humana para a associação, para a circulação de experiências e ideias” (p. 13). Contudo, Fischer (1983) defende que mesmo a arte realista ainda possui em si uma dose de magia:

É verdade que a função essencial da arte para uma classe destinada a transformar o mundo não é a de fazer mágica e sim a de esclarecer e incitar à ação; mas é igualmente verdade que um resíduo mágico na arte não pode ser inteiramente eliminado, de vez que sem este resíduo provindo de sua natureza original a arte deixa de ser arte (p.20).

Lukács e Fischer se aproximam na ideia de que a arte esclarece o indivíduo, o municia de uma subjetividade elevada capaz de romper o véu do fetichismo e da alienação. Além do mais, em nosso contexto específico, as manifestações estéticas incitariam de fato a ação, já que a mística busca exatamente estar no centro da práxis do MST, como expressão de ideias e incentivo à luta.

A arte proporciona aos seres humanos um conhecimento imediato que jamais é cancelado, que preserva seu viço, que não tem no plano do discurso científico e racional nenhuma tradução que possa substituí-lo ou que corresponda plenamente a ele. Ao mesmo tempo, esse conhecimento imediato pede uma complementação que não o negue, que o respeite e lance sobre ele novas luzes, através de um trabalho de reconhecimento de contradições e estabelecimento de mediações, no esforço de dar conta do movimento humano que passa pela especificidade da criação artística (KONDER, 2002, p. 222).

As transformações históricas são acompanhadas pelas manifestações estéticas das místicas e a posição social desses trabalhadores em luta, motivados por uma práxis transformadora, ganham relevo nas apresentações. O papel formador de sujeitos históricos da mística a tornam um poderoso instrumento de arrebatamento ideológico e motivação para a ação. Longe de romantizar a luta, no sentido mais geral ela pode enunciar, com seus mecanismos estéticos realistas, a conjuntura social e o terreno ideológico do embate, demarcando uma espécie de cartografia do destino desses lutadores sociais. Os desafios dados pela subjetividade estranhada desenvolvida pela

sociedade do capital, destacando-se a alienação e a ideologia dominante, são demasiadamente extensos e árduos. Contudo, o desenvolvimento das místicas como parte da práxis dos movimentos sociais anunciam possibilidades efetivas de, pela sua mediação artística com uma expressão genuína do real, erguer no horizonte dos trabalhadores novas formas de sociabilidade.

Capítulo 4

*Alienação e ideologia dominante: obstáculos ao
papel formador da mística*

Capítulo 4 - Alienação e ideologia dominante: obstáculos ao papel formador da mística

O desafio enfrentado pelos movimentos sociais na criação, fomento e disseminação de uma consciência voltada à formação de sujeitos históricos é bastante intenso, pois possui uma amarração concreta e poderosa com o sistema de reprodução sociometabólica do capital. A mística aparece como uma manifestação capaz de expressar de forma realista a conjuntura de luta social no qual o MST se envolve em sua processualidade, tendo como forma o sentido de rito, culto, festa, celebração; aguçando o imaginário do trabalhador sem-terra com situações, passadistas e presentes, da necessidade fundante do sujeito coletivo para a mudança das condições de existência. Argumentamos que em muitas dessas atuações há um conteúdo crítico-emancipatório bastante intenso que, por meio das características típicas da expressão estética, podem colocar o militante em contato com seu papel enquanto lutador social.

Contudo, das condições de recepção dessas místicas, passando pelas visões de mundo dos lutadores sociais antes de se entregarem à organização, chegando às disputas por sentidos e significados nessas apresentações dentro da própria esfera do MST, temos claro que os obstáculos ao sucesso dessa mediação da práxis formativa estão ancorados ao sistema do capital e, portanto, torna-se necessário esboçarmos um balanço sobre o estatuto contemporâneo da subjetividade da classe trabalhadora no contexto da crise estrutural do capital. As noções de alienação e ideologia, bem como o debate sobre a práxis e a questão da consciência, nos permitem desenhar uma perspectiva radical dessa problemática, que envolve um aprofundamento da composição da subjetividade dos trabalhadores na sociedade do capital.

4.1. A alienação da humanidade

No intuito de compreender os aspectos essenciais que envolvem a problemática da emancipação humana, na linha de Marx e Lukács, Mészáros (2006) está convencido de que o fundamento da sociedade em que vivemos é o trabalho. Em seu importante estudo sobre a alienação, o marxista húngaro realiza uma leitura aprofundada desse tema nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx (2001), demonstrando como esta é uma noção chave para a compreensão da lógica desumanizadora da sociedade

capitalista. Contra os que esquetejam o pensamento do filósofo da práxis em fases autônomas (jovem, maduro, economista, político, socialista, sociólogo, etc), Mészáros demonstra que o conceito de alienação permaneceu uma importante peça do edifício teórico de Marx durante toda sua vasta obra. Acreditamos ser necessário investigar, mesmo que de forma sintética, esta categoria, pois ela nos permite compreender os desafios e obstáculos dados pela sociedade do capital para o entendimento dos processos excludentes gerados pelo sistema produtivo, trazendo reais dificuldades para a efetivação de uma consciência de massas no seio do MST – vista como aquela que permite potencializar a ação desses indivíduos enquanto sujeitos históricos de um projeto emancipatório.

Embora a mística do MST possua um potencial papel realista para evidenciar os conflitos, os adversários, os passos da jornada do movimento, a tarefa de conscientização e o entendimento da necessidade da luta anti-sistêmica, ela sofre uma resistência que faz parte da dimensão objetiva e subjetiva dada pelo sistema orgânico de metabolismo social. A formação de sujeitos históricos enfrenta um complexo de alienações, cujo fundamento é o estranhamento das próprias potencialidades do ser humano que não se reconhece na atividade que produz. O estranhamento que acontece no universo ideológico leva à aceitação do cotidiano da vida como algo irrevogável, em que não há a menor possibilidade de uma alternativa societária. Apesar da auto-alienação em que vivemos na sociedade do capital poder ser superada, não há garantias de que isso ocorra tão-somente na atividade da consciência sobre a consciência. O fetichismo, o estranhamento, bem como dispositivos bem equipados da ideologia dominante, são reais adversários da missão de conscientização dos nexos internos da sociedade, bem como da necessária luta revolucionária pela sua superação.

(...) a situação de confronto entre capital e trabalho corresponde à atualidade da forma de ser do capitalismo no seu conjunto, corroborando o diagnóstico marxiano sobre o fenômeno estranhamento: o trabalho estranhado é a síntese de um estranhamento genérico que penetra em todas as esferas da sociabilidade humana, pois a totalidade da apropriação do trabalho é uma realidade efetiva ancorada na falta de equilíbrio histórico entre produção, apropriação e redistribuição dos produtos da atividade do trabalhador (RANIERI, s/d, p.3).

A alienação é o processo histórico-social em que a humanidade cria obstáculos reais ao seu desenvolvimento impedindo, pelas suas próprias forças, a plenitude das

relações sociais. Toda forma de alienação é um auto-alienação: os homens criam historicamente formas desumanas de convívio social. O capital nada mais é do que uma relação social criada pelos homens para dominar toda a sociedade, que passou a subjugar a própria humanidade aos seus imperativos incontroláveis. Categoria fundante do ser social, o trabalho passa a ser subsumido ao capital³² e é esse processo que impõe a alienação dos homens, sua perda de controle a um poder que lhe é externo.

Podemos identificar em Marx (2001) alguns aspectos principais da alienação: 1. O homem está alienado da natureza; 2. Está alienado de si mesmo (de sua própria atividade); 3. E de seu ser genérico (de seu ser enquanto membro da espécie humana); 4. O homem está alienado do homem (dos outros homens). A base da alienação ocorre no trabalho, partindo do processo de produção, passando pelo distanciamento do produto de sua atividade e alienando a si mesmo no próprio ato de produção. O trabalho assim realizado aliena a natureza do homem, o homem de si mesmo, o seu papel ativo, o aliena do resto de sua espécie, transformando a vida genérica em meio da vida individual. O conceito de alienação³³, nesse sentido, compreende tanto o estranhamento do homem em relação à natureza e a si mesmo, quanto à expressão processual da relação homem-humanidade e homem e homem.

Em primeiro lugar, o trabalho é exterior ao trabalhador, ou seja, não pertence à sua característica; portanto, ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas, infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito. Por conseguinte, o trabalhador só se sente em si fora do trabalho, enquanto no trabalho se sente fora de si (MARX, 2001, p. 114).

A relação do trabalhador com sua atividade é de lidar com ela como algo fora de si próprio, sua relação com o produto do seu trabalho torna-se um contato com um objeto estranho, que o domina. Assim, a relação do trabalhador com o mundo externo sensível, criado pelos homens, é uma relação com um universo irreconhecível e hostil. O homem, como criatura genérica, ou seja, parte de uma mesma espécie em constante mudança social, fragmenta-se, pois o trabalho alienado quebra o vínculo, por meio da

³² As linhas gerais dessa questão estão na nota de rodapé 10.

³³ Acharmos importante a distinção dada por Ranieri (2001) para as noções de alienação e estranhamento, contudo, preferimos acompanhar Mészáros (2006) que mantém a categoria de alienação como entroncamento central.

atividade produtiva, entre o indivíduo singular e as pretensões universais do homem como espécie.

Assim como para o homem como para o animal, a vida genérica possui a sua base física no fato de que o homem (como animal) vive da natureza inorgânica, e uma vez que o homem é mais universal do que animal, também mais universal é a esfera da natureza inorgânica de que ele vive. Como as plantas, os animais, os minerais, o ar, a luz, etc., constituem, do ponto de vista da teoria, uma parte da consciência humana, na condição de objetos da ciência natural e da arte – são a natureza inorgânica espiritual do homem, os seus meios de vida intelectuais, que ele deve primeiro preocupar-se para a posse e efemeridade -, da mesma forma, do ponto de vista prático, forma uma parte da vida e das atividades humanas (MARX, 2001, 116).

O salto ontológico promovido pelo homem surge da possibilidade que possui de modificar a natureza para suprir suas necessidades. Ao transformar a natureza, o homem cria o mundo dos homens a partir do qual se desenvolve superando as barreiras naturais e as necessidades que lhe são impostas. O homem e a natureza, por meio do trabalho, possuem uma relação metabólica, algo que é divorciado com a tirânica força da propriedade privada. Não há na sociedade do capital possibilidade de uma relação humanizada do sujeito com o trabalho e com seu produto, “(...) quanto mais o trabalhador produz, menos tem de consumir; quanto mais valores cria, mais sem valor e mais desprezível se torna; quanto mais refinado o seu produto, mais desfigurado o trabalhador (...)” (MARX, 2001, p. 113). No capitalismo, a relação ontológica entre indivíduo singular e gênero humano se quebra, destruindo a ponte que conecta, pela produção da vida, a universalidade do homem.

O trabalho é, sem dúvida, a base sobre a qual se assenta o completo universo da realização da atividade humana. Por isso, todo objeto que é produto dessa atividade é também extensão objetiva de uma existência subjetiva, ou seja, é externalização (*Äusserung*) da capacidade humana de trabalho, que leva à consecução dessa mesma atividade. Ao mesmo tempo em que aparece como relação histórica entre homem e natureza, o trabalho acaba por determinar o conjunto da vida humana – ou seja, como mediador ele satisfaz necessidades tornando o gênero humano, em sua apropriação da natureza, cada vez mais um gênero para-si mesmo (RANIERI, 2011, p. 70).

A categoria trabalho é considerada o elemento fundante do ser social porque é a partir do intercâmbio orgânico com a natureza que o homem se realiza e, diferentemente dos outros animais, cria novas necessidades e possibilidades, proporcionando um

processo reprodutivo que requer novos complexos sociais para atender às demandas recém-surgidas. Esses complexos, erguidos por uma nova situação criada pelo trabalho (em que o homem se distancia das barreiras naturais, conforme dizia Marx), todavia, também geram novas demandas e potencialidades, e exigem novos complexos, desenvolvendo a totalidade social. As formas históricas de trabalho são criadoras, fundantes, das suas formações sociais específicas. Mesmo assim, vale destacar que a totalidade social não se restringe ao trabalho, mas possui com ele uma relação entre o polo fundante e o fundado.

(...) todo ato de trabalho, portanto, dá origem a uma nova situação, tanto objetiva quanto subjetiva. Essa nova situação possibilitará aos indivíduos novas prévias-ideações, novos projetos e, desse modo, novos atos de trabalho, os quais, modificando a realidade, darão origem a novas situações, e assim por diante (LESSA e TONET, 2008, p. 22).

De posse da teoria econômica clássica, Marx vai indicar a conexão entre o trabalho alienado e o sistema do dinheiro; já a propriedade privada seria o produto, a consequência, da relação externa do trabalhador com a natureza e com si próprio. O trabalhador não poderia perceber o produto de seu trabalho como estranho se ele não estivesse alienado de si próprio no ato de produção. “O capital assume, na sociedade capitalista, a direção da vida dos homens. Eles agem e pensam, em larga medida, segundo as necessidades do processo global de acumulação de capital, sempre na esperança de também amealharem a sua riqueza pessoal” (LESSA e TONET, 2008, p. 98). O homem não pode ser considerado egoísta essencialmente, como se naturalmente tivesse compulsão pela expropriação do outro, pela opressão e acúmulo de recursos; ele como ser histórico se torna pela sua própria atividade aquilo que é. Caso a atividade se transforme, correspondentemente se alterará essa característica prioritariamente egoísta.

A tentativa de rotular a essência humana de individualista só serve para ampliar o escopo da alienação. A falsa noção de que trabalhadores e capitalistas compartilham o mesmo destino influencia o comportamento deles em suas lutas políticas. A existência do salário, por exemplo, também camufla a relação de extração de mais-valia, pois entendê-la como mercadoria faz parte usual do cotidiano de sobrevivência; quando esse salário é definido pelo mercado (e não pelo patrão) mais justo ainda aparece na superfície. A redução dos homens a mercadoria, já que seu potencial criador torna-se força de trabalho quantificável pelo dinheiro, é o fundamento da alienação capitalista.

Até mesmo o Estado e o direito, obviamente instrumentos de classe, aparecem aos olhos do trabalhador como mediadores universais das relações humanas, jogando na luta política a tentativa de objetivar teleologicamente³⁴ a democratização dessas esferas como de interesse de “todos”.

No sistema sociometabólico do capital a oposição existente entre capital e trabalho, sendo o primeiro o gerador da alienação da humanidade, concretamente proporciona a cisão entre esta e a atividade laborativa, cuja potencialidade onto-criadora se esvai com a perda do sentido do trabalho. A alienação jamais pode ser reduzida ao mundo econômico, já que a subjetividade do ser social defronta-se com um mundo em que a aparência se desvincula da essência. A complexidade da alienação na produção da vida econômica possui reflexos nas diversas formas de pensamento. A auto-alienação do homem congrega manifestações institucionalizadas, como o trabalho assalariado, a propriedade privada, o dinheiro, a renda, o lucro..., bem como se apresenta também por intermédio da religião, da filosofia, da arte, da ciência... “Fica claro a partir da abordagem marxiana que as várias esferas teóricas refletem – de uma forma necessariamente alienada, correspondente a uma série de necessidades alienadas – a alienação e reificação efetivas das relações sociais de produção” (MÉSZÁROS, 2006, p. 106).

Contudo é pertinente abarcarmos a coerência marxiana em torno dos aspectos críticos da alienação enquanto um processo direcionado pelas mediações **propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho**, que se colocam entre o homem e sua atividade e não permitem a realização das capacidades produtivas dele, bem como da apropriação dos produtos gerados por ela. A superação da alienação só é possível com a transcendência positiva desse conjunto de mediações. Mas não de toda forma de mediação.

O que Marx combate como alienação não é a mediação em geral, mas uma série de mediações de segunda ordem (...), uma “mediação da mediação”, isto é, uma mediação historicamente específica da automeiação ontologicamente fundamental do homem com a natureza. Essa “mediação de segunda ordem” só pode nascer com base na ontologicamente necessária “mediação de primeira ordem” – como a forma específica, alienada, desta última. Mas a própria “mediação de primeira ordem” – a atividade produtiva como tal – é

³⁴ A teleologia pode ser entendida como a projeção mental de uma ação a ser desenvolvida, calculando resultados possíveis e consequências hipotéticas.

um fator ontológico absoluto da condição humana (MÉSZÁROS, 2006, p. 78).

Assim, os indivíduos incrustados na sociedade do capital, exercem praticamente sua reprodução social em um nível de mediações secundárias que obscurecem a direta e necessária relação do homem com a natureza por meio do trabalho, entendido como categoria fundante do ser social. A produção de mercadorias garante a reprodução do indivíduo alienado, fetichizado e isolado, por meio da exigência cega que subordina a atividade produtiva aos ditames da acumulação capitalista. O homem vira apêndice das regras do valor de troca, aparecendo na história como uma peça reificada das determinações econômicas do sistema.

Tendo em vista o que vínhamos discutindo, os movimentos sociais brasileiros, em especial o MST, estão obviamente fincados nas mediações de segunda ordem, e “os indivíduos neles envolvidos estão impregnados dos princípios valorativos estranhados do mundo controlado pelo capital” (PINASSI, 2009, p.75). O desafio de se construir uma nova sociabilidade, cuja mística atue constantemente como ferramenta, enfrenta problemas no interior do próprio movimento que em larga medida reproduz as deformidades societais do mundo do capital. Seu potencial, nesse sentido, sofre obstáculos históricos muito bem cimentados.

A sociedade é a segunda natureza do homem, no sentido de que as necessidades naturais originais são transformadas por elas e, ao mesmo tempo, integradas numa rede muito mais ampla de necessidades, que são, no conjunto, o produto do homem socialmente ativo. A alienação surge como um divórcio entre o individual e o social, entre o natural e o autoconsciente. Nesse sentido, o homem na acepção marxiana se configura como:

1. Um ser natural;
2. Que tem necessidades naturais e poderes para sua satisfação;
3. Um ser que vive em sociedade e produz as condições necessárias à sua existência de maneira inerentemente social;
4. Um ser produtivo, que adquire novas necessidades e novos poderes para sua satisfação;
5. Um ser que deixa no mundo sua marca, fazendo com que a natureza ao seu redor torne-se natureza antropológica;

6. Quem estabelece suas condições de vida sobre uma base natural, na forma de instituições socioeconômicas e seus produtos. Contempla um mundo que ele mesmo criou.
7. Com seus novos atributos, o homem é um ser que desdobra a si mesmo intelectualmente (MÉSZÁROS, 2004).

O homem descrito aqui possui como marca de seu gênero a determinação ontológica fundamental de produzir a sua existência na interação metabólica com a natureza, mediante as quais sua sociabilidade se desenvolve. As funções de reprodução singular e societal são inescapáveis ao homem, pois sem essa mediação primária ele não sobrevive como indivíduo da espécie ao qual pertence. Essa regulação necessária da atividade biológica reprodutiva com os recursos existentes necessita de uma regulação, que prescinde o intercâmbio comunitário para a produção dos bens que satisfazem as necessidades humanas. Esse trabalho, também regulado, promove, de certa forma o estabelecimento de um sistema de trocas, visando, não o lucro, mas a otimização dos produtos existentes. Outra função vital das mediações de primeira ordem é a organização das atividades culturais e materiais, necessárias a um grau mais complexo do sistema de reprodução social. A luta contra as formas de escassez requer uma utilização arrojada dos meios de produção, em articulação plena com os limites socioeconômicos de um agrupamento humano (MÉSZÁROS, 2002). Essas características ontológicas não necessitam de estruturas hierárquicas de subordinação, comuns nas mediações de segunda ordem, que correspondem a um período específico da história humana.

Portanto, graças às mediações de segunda ordem do capital cada uma das formas primárias é alterada de modo a se tornar quase irreconhecível, para adequar-se às necessidades expansionistas de um sistema fetichista e alienante de controle sociometabólico, que subordina absolutamente tudo ao imperativo da acumulação de capital (MÉSZÁROS, 2002, p. 213)

As mediações de segunda ordem do capital são os meios alienados de produção e suas personificações, a saber, o dinheiro, a produção para a troca, as variedades da formação do Estado pelo capital, o mercado, mecanismos que se sobrepõem à atividade produtiva essencial dos indivíduos sociais. São essas mediações que impedem a plena emancipação humana, no sentido de resgatar e efetivar o vínculo essencial e ontológico

entre homem e natureza dada pela mediação de primeira ordem. Essa contradição só pode ser resolvida pela atividade histórica dos trabalhadores livremente associados.

(...) sob o processo global de autovalorização do valor, as relações sociais de produção, propriedade e poder se baseiam em uma contradição antagônica que só poderá vir a ser superada se os que produzem socialmente a riqueza do mundo objetivamente instituído pela mediação de sua práxis criadora chegarem a controlar e determinar, a partir de si mesmos, o processo global de produção e reprodução social da vida como sua propriedade comum e resultado concreto de sua atividade autodeterminada e socialmente automediada, coordenada e planejada de forma racional pelos próprios sujeitos sociais em vista de seus fins humanamente comuns e universais (DANTAS, 2011, p. 131)

O filósofo Lukács, considerado por muitos o principal marxista do século XX, buscando renovar o arsenal marxiano, já decretava: “O indivíduo só pode ser verdadeiramente livre numa sociedade livre” (2009, p. 75). A alienação coloca-se como obstáculo efetivo, objetivo e subjetivo, à compreensão dessa necessidade histórica. Na crise estrutural do capital anunciada por Mészáros (2002), cuja conjuntura aponta para uma multiplicação dos valores conservadores, que retiram o sentido colaborativo da sociabilidade, fetichizando a vida social, eternizando o valor-de-troca como definidor da ordem metabólica, percebemos uma total incompatibilidade entre a necessária superação da alienação e os sujeitos da emancipação humana. A protagonística ação radical das massas depende de uma consciência de classe que sofre os abalos contingentes da manipulação neoconservadora. A barbárie social se avizinha enquanto o sujeito da revolução hiberna e a produção destrutiva do capital se acelera, encontrando seus limites absolutos³⁵. Contudo, a consciência permanece um postulado necessário à superação estrutural da alienação. A vida cotidiana, na visão lukácsiana - entendida como local social da espontaneidade da classe em sua contingência – pode ser interpretada como a esfera em que a autotranscendência positiva dos sujeitos proletários alienados pode se desenvolver.

Como explicitamos anteriormente, a mística do MST possui um grande potencial de interferir nesse processo de conscientização das massas que afluem para o movimento. Contudo, parte da resistência a ela passa por um contexto de recepção composto por uma diversidade muito grande de pessoas cuja similaridade aparente é

³⁵ Conforme apontamos em linhas gerais no capítulo 1.

engrossar as fileiras do grupo. Esses militantes permanecem enraizados nas mediações de segunda ordem do capital e são alvos de inúmeras formas de estranhamentos disponíveis no nosso atual contexto. Um dos principais mecanismos é a interiorização dada pelo toyotismo dos valores reificados das empresas, obrigando o trabalhador a “vestir a camisa” da firma, abraçando o projeto, as ideias, a visão de mundo, dos burgueses. A empresa flexível expropria o intelecto do trabalhador, no sentido de fazer com que ele sublime os interesses ontologicamente antagônicos aos seus. Esse modelo penetra a totalidade dos complexos sociais, tornando o fetichismo e a reificação³⁶ o modelo da subjetividade alienada e ampliando o engajamento estranhado do exército de reserva trabalhista sob as demandas do capital.

A atividade é atividade alienada quando assume a forma de uma separação ou oposição entre “meios” e “fim”, entre “vida pública” e “vida privada”, entre “ser” e “ter”, e entre “fazer” e pensar”. Nessa oposição alienada, “vida pública”, “ser” e “fazer” se tornam subordinados como simples meios para o fim alienado da “vida privada” (“gozo privado”), do “ter”, e do “pensar”. A autoconsciência humana, em lugar de atingir o nível de verdadeira “consciência genérica”, nessa relação – em que a vida pública (a atividade do homem como ser genérico) é subordinada, como um meio para um fim, à mera existência privada – torna-se uma consciência atomística, a consciência alienada-abstrata do simples “ter”, identificado com o gozo privado (MÉSZÁROS, 2006, p. 167-168)

A alienação é um obstáculo concreto, cuja efetiva superação depende o reestabelecimento das mediações de primeira ordem. Contudo, a consciência de massas socialistas é a condição insuperável para a elaboração de um programa de transformações tão grandioso quanto o desenvolvimento de um novo sistema metabólico de reprodução social, tornando a tarefa de multiplicação de conteúdos que reflitam o papel do homem como sujeito social e apontem a incontabilidade do capital enquanto forma de sociabilidade algo indispensável. Mézáros (2006) aparece novamente como um bom guia para pensarmos essa questão:

³⁶ “É no modo de produção que universaliza a lógica mercantil – isto é, no modo de produção capitalista – que o fetichismo alcança a sua máxima gradação: nas sociedades em que esse modo de produção impera, *as relações sociais tomam a aparência de relações entre coisas*. Por isso mesmo, o fenômeno da reificação (em latim, *res = coisa*; reificação, pois, é sinônimo de *coisificação*) é peculiar às sociedades capitalistas; é mesmo possível afirmar que a reificação é a forma típica da alienação (mas não a única) engendrada no modo de produção capitalista. O fetichismo daquela mercadoria especial que é o *dinheiro*, nessas sociedades, é talvez a expressão mais flagrante de como as relações sociais são deslocadas pelo seu poder ilimitado” (NETTO e BRAZ, 2006, p. 93).

É claro que os problemas envolvidos na realização dessas tarefas estratégicas são imensamente complexos, exigindo o maior senso de realidade e uma rigorosa concretização, em qualquer fase e em todas as situações específicas. Como Marx ressaltou repetidamente, a “negação da negação” – isto é, a negação socialista das mediações capitalistas que praticamente negam “a essência humana”: a realização das potencialidades efetivas dos seres humanos – é ainda condicionada pelo que ela nega. É inconcebível, portanto, realizar essa reestruturação radical da sociedade em um só golpe, por mais amplo e fundamental que seja. Só é possível partir de maneira realista dos instrumentos e instituições existentes, que devem ser reestruturados *en route*, por meio de múltiplas *transições* e *mediações* (p.261).

O MST, conforme já expusemos aqui no primeiro capítulo, nos parece ter o potencial para ser uma dessas organizações mediadoras. A mística seria um recurso realista³⁷, contraditório evidentemente, de um cenário de enfrentamento, a partir dos quais os lutadores do grupo se orientam em sua práxis. Contudo, os obstáculos até aqui enumerados, dentre os quais a alienação, o estranhamento e, conforme veremos a seguir, a ideologia dominante, devem todos ser considerados nessa processualidade. A mística, dentro de sua diversidade de expressão, reflete os debates políticos do movimento, como a contradição entre posicionamentos políticos dos mais diversos e também o questionamento e disputas de poder entre sua base e alguns dirigentes.

As contingências fornecidas pela ordem do mercado, são os marcos referenciais dos trabalhadores, o que causa uma barreira objetiva e subjetiva às iniciativas mais ofensivas da luta anti-sistêmica. Mas em períodos de crise, mesmo que limitada pelo horizonte alienador descrito, torna-se perceptível à consciência da classe a força abusiva e violenta de uma (in)civilização que massacra o gênero. A força do capital não consegue dar conta de realizar o desenvolvimento genérico do homem, algo de certa forma acenado pela constante vitória sobre a escassez proporcionada pelo crescimento das forças produtivas. A mística tende a atuar nesse sentido de, mesmo na esfera contingente erguida sobre um mundo alienado, transbordar novos sentidos capazes de esclarecer a realidade da condição de exploração cada vez mais intensa das classes subalternas. Esse realismo expresso nas diversas formas estéticas da mística (cerimônias, danças, músicas, coreografias, performances, altares) possui um forte potencial no sentido da formação desses sujeitos sociais, pois o que ganha relevo nessas apresentações é a necessidade da luta incansável em uma conjuntura de barbárie social. As diversas situações, contextos particulares díspares de seu acontecimento, não nublam

³⁷ No entender de Mészáros (2006) o realismo é “a reprodução artisticamente adequada das relações múltiplas e em constante transformação nas quais o homem se encontra” (p. 180).

seu potencial, sempre vívido de, principalmente quando mais próxima das repostas realistas exigidas pelo MST, despertar a consciência do militante (desempregado, negro, mulher, indígena, jovem, camponês, trabalhador rural, sem-teto,...) para a centralidade da luta para a mudança do contexto de opressão que uniu essas singularidades em uma força atuante extremamente lúcida.

Fernandes (2010) tem defendido um trabalho de base que valorize os aspectos populares da sensibilidade espontânea dos trabalhadores, sua forma de pensar, seus costumes, até mesmo para que haja uma mudança no entendimento de que a consciência de classe seria imputada, transferida, diretamente da mente do militante para o sujeito alienado. As respostas que a classe trabalhadora busca precisam, nesse sentido, partir de sua realidade, compreendendo o marxismo como o portador de soluções concretas para os dilemas dos diversos grupos sociais. No entanto, não podemos evitar nesse processo de trabalho político militante, as determinações estruturais da alienação conforme exposto até aqui, sob o risco de não reconhecer as mediações de segunda ordem que afastam o indivíduo de seu papel histórico.

Com o acirramento da crise estrutural do capital, um número muito grande de trabalhadores sem trabalho, partes do exército industrial de reserva, do exército agrícola de reserva, os desempregados estruturais, tem se direcionado, com suas demandas emergenciais, para o MST³⁸. As perspectivas extremamente díspares, bem como, as visões de mundo, com graus variados de compreensão e ilusão, uma multiplicidade de explorados e marginalizados, buscam saídas emergenciais na “lona preta”, ampliando os acampamentos.

A pergunta é: como o MST vai atuar com essa possível ampliação, que em tempos de barbárie social tende a se consolidar? Ainda que com esse imenso desafio pela frente, a mística, enquanto narrativa realista do mundo presente (e caso se direcione cada dia mais a essa autonomização dos elementos transcendentais) pode ser um fator de clarificação nesse universo estranhado. O desafio é grande e os obstáculos imensos, mas convém assinalarmos que os esforços direcionados a uma ampliação da visibilidade sobre a problemática real dos acampados, como as místicas indicam, cumprem um importante papel na formação desses sujeitos históricos.

³⁸ Caberia um estudo aprofundado a experiência das Comunas do MST, consolidadas nos estados de SP, RJ e PE. Elas são assentamentos próximos de grandes centros urbanos, em que as famílias trabalham em áreas coletivas. Essa experiência reúne pessoas da cidade, desempregados, moradores de rua, que não querem morar no interior, mas possuem um passado agrícola.

4.2. A ideologia dominante

Há na sociedade em que vivemos a hegemonia de um conjunto de ideias que visam sustentar a predominância e a eternização do capitalismo como único horizonte societário possível. Marx já anunciara na *Ideologia Alemã* a relação estrita existente entre o poder material e o poder espiritual da classe dominante: “Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes, em outras palavras, a classe que é o poder material dominante numa determinada sociedade é também o poder espiritual dominante” (MARX e ENGELS, 1998, p. 48). Por meio de um intenso trabalho ideológico, a visão de mundo de grande parte da população norteia-se pela defesa da globalização nos moldes capitalistas como um avanço necessário à civilização e, mais do que isso, um processo cujos benefícios são verificáveis plenamente no salto tecnológico e na apropriação cotidiana de novas formas de convívio social e consumo. Esse pensamento adentra os meios de comunicação, a academia e os discursos político-partidários de diversas matizes, que pautados na subserviência às classes detentoras dos meios de produção, divulgam uma concepção equivocada dos problemas sociais, direcionada a saudar a globalização capitalista como uma etapa histórica desejada e indispensável. Qualquer iniciativa mais crítica ao modelo ganha status de banditismo³⁹, e a hibernação das forças combativas é saudada como um aspecto positivo da harmonia⁴⁰ entre as classes.

Ao realizar a apologia do livre mercado e ao ocultar as mazelas geradas por um sistema desigual em sua natureza exploratória, a ideologia dominante saúda uma era de bem-estar quando o que se descortina no horizonte é nada mais do que a pura barbárie. Essa é a função da ideologia dominante: defender os interesses materiais, políticos e culturais da ordem estabelecida contra qualquer um que questione a durabilidade do metabolismo social em garantir a viabilidade dessas ideias propagandeadas.

Compreensivelmente, a ideologia dominante tem uma grande vantagem na determinação do que pode ser considerado um critério legítimo de avaliação do conflito, já que controla efetivamente as instituições culturais e políticas da sociedade. Pode usar e abusar abertamente da linguagem, pois o risco de ser publicamente desmascarada é pequeno, tanto por causa da relação de forças

³⁹ A criminalização do MST, conforme apontamos em linhas gerais no capítulo 1, é exemplo dessa ideologia.

⁴⁰ Habermas e sua delirante Teoria da Ação Comunicativa fazem parte dessa linha de pensamento. Ver Mészáros (2004), mais especificamente o capítulo 3 da obra.

existente quanto ao sistema de dois pesos e duas medidas aplicado às questões debatidas pelos defensores da ordem estabelecida (MÉSZÁROS, 2004, p.59)

Esse esforço de fornecer um olhar apologético dos complexos sociais direciona grande parte da população a defesa do sistema vigente, tendo como justificativa tanto a naturalização do modelo de relações sociais delimitadas pela forma-mercadoria, quanto argumentos abstratos de comportamento ético e de responsabilidade social e ambiental. Depois da derrocada do modelo soviético de socialismo real, ganhou terreno, e foi amplificada, a noção de “fim das ideologias”, que desde os anos 60 vem se infiltrando nos meios intelectuais baseadas em argumentos dos mais classistas de Daniel Bell e Francis Fukuyama. Nessas articulações reina a ideia de que o período dos conflitos sociais estaria superado, já que “não há mais alternativa” ao sistema capitalista (“There Is No Alternative – a TINA, da primeira ministra inglesa e matriarca do neoliberalismo, Margareth Thatcher, segue o mesmo arcabouço de noções irracionistas”). É como se avistássemos no horizonte um período de riqueza sem fim, em que não há desafios para o crescimento econômico, algo como a prosperidade *ad infinitum* da chamada “Era de Ouro” de Hobsbawn (1995), período que, para o historiador marxista, encerra-se nos fatídicos anos 70. Mézáros (2004) explica que, por baixo da fachada entusiástica desses argumentos, há um irrealismo gritante, pois as ideologias só são superadas objetivamente quando sobrepujados os conflitos sociais aos quais elas estão substantivamente ligadas.

Na verdade, proclamar “o fim da ideologia” é em si uma ideologia característica. Significa a adoção de uma perspectiva não-conflituosa dos desenvolvimentos sociais contemporâneos e futuros (posição com a qual os defensores dos interesses ideológicos dominantes se comprometeram ao proclamar, tolamente, “o fim da ideologia no ocidente”) ou a tentativa de transformar os conflitos reais dos embates ideológicos na ilusão das práticas intelectuais desorientadoras, que imaginariamente “dissolvem” as questões em discussão mediante alguma pretensa “descoberta teórica” (p. 109).

Ou seja, as ideologias só teriam fim⁴¹ em um mundo sem conflitos, onde as distinções de classe e a exploração do homem pelo homem fosse um passado a ser

⁴¹ “Prever “o fim da ideologia” ou atribuir uma conotação apenas negativa a toda ideologia sempre foi algo totalmente irrealista e continuará sendo por um longo período histórico. É inconcebível que as ideologias “murchem” por si – e, muito menos, que sejam ficticiamente “superadas” no âmbito fechado de construções teóricas pseudo-científicas – enquanto existirem conflitos sociais importantes com os quais estão inextricavelmente interligadas” (MÉSZÁROS, 2004, p. 109)

esquecido. Muitas vezes compreendida como falsa consciência, a ideologia é entendida aqui em sua perspectiva ontológica, isso porque não é seu critério de verdade que define seu papel na práxis humana, mas sua função enquanto norteadora dos conflitos e embates em andamento. O Lukács da maturidade e, seu discípulo, Mészáros são proponentes dessa articulação profunda, que enxerga a ideologia no contexto da historicidade humana em seu devir. Uma longa citação é necessária para delinear essa categoria.

Na verdade, a ideologia não é ilusão nem superstição religiosa de indivíduos mal-orientados, mas uma forma específica de consciência social, materialmente ancorada e sustentada. Como tal, não pode ser superada nas *sociedades de classe*. Sua persistência como *consciência inevitável das sociedades de classe*, relacionada com a articulação de conjuntos de valores e estratégias rivais que tentam controlar o metabolismo social em todos os seus principais aspectos. Os interesses sociais que se desenvolvem ao longo da história e se *entrelaçam conflituosamente* manifestam-se, no plano da consciência social, na grande diversidade de discursos ideológicos relativamente *autônomos* (mas, é claro, de modo algum independentes), que exercem forte influência sobre os processos materiais mais tangíveis do metabolismo social (2004, p. 65).

A ideologia no sentido exposto teria um papel na reprodução social dos homens, seria uma espécie de visão de mundo amarrada ao metabolismo social, que o justifica, nega ou explica. As ideologias atuam no sentido de atribuir respostas aos indivíduos, delineando o campo do reconhecimento ou negação do sistema, sendo uma espécie de arma (independente de sua veracidade ou ilusão) na luta de classes. Ela fornece aos grupos sociais, que interagem e se opõem entre si, um conjunto de estratégias e de uma visão da ordem social, oferecendo como consciência prática a justificativa para as ações conflitivas que disputam historicamente a direção do futuro da civilização, tendo como cerne a estrutura produtiva da sociedade.

Ao tratarmos a ideologia como consciência prática, buscamos evidenciar como um conjunto de noções, respostas, projetos, ideias, interferem praticamente na compreensão de um processo de luta, manifestando-se na filosofia, nas artes, na ciência, no senso comum. Elas assumem tanto posições progressistas quanto conservadoras, revolucionárias e reformistas, apologéticas e ilusórias, conectando-se às correntes sociopolíticas que, longe de abstratas, incidem como indicadores práticos dos sujeitos atuantes em um mundo que não é estático, mas permeado pela contradição e conflito, ou melhor, “(...) o que define ideologia como ideologia não é seu alegado desafio à razão,

nem sua divergência em relação às normas preconcebidas de um “discurso científico” imaginário, mas sua situação real em um determinado tipo de sociedade” (MÉSZÁROS, 2008, p. 8).

Lukács (2010) entende o homem como um ser que responde, que explica seu mundo, tentando cada dia mais se apropriar dele pelo conhecimento, refletindo e projetando teleologicamente suas ações. A relação do *homem* com a natureza e do homem com os outros homens são imperativos ontológicos do desenvolvimento da humanidade. Veja como o filósofo justifica sua compreensão:

Se agora e mais tarde falarmos de ideologias em contextos mais amplos, estas não devem ser entendidas no enganoso uso atual da palavra (como uma consciência antecipadamente falsa da realidade), mas, assim como Marx as determinou no prefácio de *Para a crítica da economia política*, como formas “nas quais os seres humanos se conscientizam desse conflito” (isto é, daquele que emerge dos fundamentos do ser social) “e o combatem”. Essa determinação abrangente de Marx – e esse é o elemento mais importante de sua ampla aplicabilidade – não dá nenhuma resposta unívoca à questão da correção ou falsidade metodológica e objetiva das ideologias. Ambas são igualmente possíveis na prática. Assim, as ideologias em caso podem proporcionar tanto uma aproximação do ser como um afastamento dele (LUKÁCS, 2010, p.38).

Quando tratamos aqui das maquinações da ideologia dominante, o principal a ser mapeado não é o quanto, epistemologicamente, essa visão de mundo se aproxima da verdade, mas o quanto ela pode contribuir com a passividade dos indivíduos, que passam a, com ela, atuar praticamente no sentido de prolongar o fôlego do sistema sociometabólico em crise, o que só contribui com a manutenção da alienação. As ideologias “devem dar algum sentido, por menor que seja, à experiência das pessoas; devem ajustar-se, em alguma medida, ao que elas conhecem da realidade social com base em sua interação prática com esta” (EAGLETON, 1997, p. 26). A ideologia dominante, por estar materialmente enraizada no poder econômico burguês, colabora para o abrandamento da luta de classes, sendo um obstáculo à compreensão e ação dos trabalhadores, que, ao se nortearem pelo grupo rival, perdem a capacidade de, com posse de uma ideologia emancipatória, direcionar sua consciência prática ao conflito histórico necessário em tempos de barbárie social. A efetividade social de uma ideologia é a expressão de sua potência.

É, pois a função que uma estrutura ideológica cumpre dentro de uma formação social o que explica seu caráter, seja enquanto instrumento para compreender e transformar a realidade, seja para mascarar as relações sociais. Em qualquer caso, o parâmetro decisivo para avaliar uma ideologia não pode ser nunca a correção científica de seus conteúdos, sua capacidade para “refletir” a realidade, mas sua efetividade social: o modo como ela influi sobre a forma pela qual os homens dirimem os conflitos que a história colocou na ordem do dia (VEDDA, 2011, p. 26).

Assim, diferentemente da compreensão de que a ideologia seria uma inversão, mentira, abstração, falsa consciência, acreditamos que a noção lukacsiana seja mais oportuna para delinear a tarefa dos movimentos sociais críticos, que tentam articular uma rede de explicações e críticas anti-sistêmicas, mas que, grande parte das vezes, caem na teia da ideologia dominante. Um exemplo dessa rendição é o discurso ambientalista, que se amplia a cada dia. Do alerta às consequências nefastas do sistema em crise, apontando a catástrofe iminente da manutenção da noção de progresso⁴² (crescimento econômico), o ambientalismo torna-se prática individualista de “consumo sustentável” e as empresas privadas e bancos assumem a propagandística noção de responsabilidade ambiental. Esse novo capitalismo verde torna-se parte da reprodução do sistema, não sendo apenas uma articulação errônea, embora também parte seja.

Nesse sentido, o que determina a natureza da ideologia, acima de qualquer consideração é o imperativo de se tornar consciente em termos práticos do conflito social fundamental – a partir dos pontos de vista mutuamente excludentes das alternativas hegemônicas que se defrontam em determinada ordem social – com o propósito de resolvê-los através da luta (MÉSZÁROS, 2008, p. 10)

Assim, as batalhas se desenvolvem no campo ideológico delimitando a compreensão e motivação dos agentes desta luta. Uma posição ideológica só adquire, como frisamos a pouco, estatuto ontológico quando é ferramenta teórica e prática destinada a atuar no cenário dos conflitos sociais, independente de seu nível de complexidade, ora singulares, ora grupais, momentânea e instantânea, relacionada ao destino da humanidade... A ideologia seria um instrumento de conscientização e prévia-ideação da prática social humana. Quando orientada pelo complexo dominante da classe burguesa, ela torna-se um obstáculo à emancipação humana pelo seu poder de, mesmo

⁴² A proximidade entre a noção de catástrofe de Benjamin e do colapso ambiental anunciado pela crise estrutural do capital de Mézáros nos parece uma relevante peça para compreendermos a raiz do conceito de desenvolvimento alardeado pela ideologia dominante.

correspondendo à perspectiva dos interesses particulares de uma fração, responder de forma hegemônica os problemas da civilização, alçando-se como as ideias do todo social. A ideologia dominante sempre recorre ao argumento de ser portadora da totalidade, travestindo seu discurso com a fantasia da “união” e não conflitualidade, estabelecendo a figura de um “inimigo externo” a ser eliminado pela aglutinação de todos em um objetivo comum (a disfarçada manutenção da ordem).

A necessária função aglutinadora da ideologia dominante se torna mais evidente (e significativa) se nos lembrarmos do que mesmo suas variantes mais agressivas – do chauvinismo ao nazismo e às mais recentes ideologias da “direita radical” – devem reivindicar a representação da maioria esmagadora da população contra o “inimigo” externo, as minorias “eticamente inferiores”, o assim chamado “bando de agitadores” que, supostamente, são a causa das greves, inquietação social e assim por diante (MÉSZÁROS, 2008, p. 12).

Esse discurso da união, do interesse comum de todos em torno de um projeto civilizatório, o do capital, busca responder os graves problemas advindos desse metabolismo social com a manutenção da exploração e, mais do que isso, pela canalização de qualquer resistência dentro de esferas de “jogos” controláveis, condicionando o sujeito alienado, o trabalhador precarizado da empresa toyotista, ao papel de atuar nos modismos do consumo consciente e da elevação de sua “cidadania”. Os graves problemas ambientais causados pela crise, por exemplo, são sempre respondidos pela ideologia dominante como uma questão a ser resolvida pelo próprio mercado, quando não pelo próprio “consumidor” privado em suas decisões em torno de qual mercadoria seria mais “amiga” do verde. Parece que “(...) a versão ideológica de capitalismo que está surgindo como hegemônica na crise atual é a de um ecocapitalismo “socialmente responsável”” (ŽIŽEK, 2011, p.39).

Esse conjunto de teorias e práticas anuncia que o tempo do capitalismo como explorador da natureza é coisa do passado. O mercado pode funcionar, fornecendo melhorias para a humanidade com seu desenvolvimento, tendo como parâmetro a ecologia e o compromisso a favor do fim da miséria. Segundo Žižek (2011) esse novo paradigma busca salvar a humanidade com um novo espírito holístico, em compromisso com todas as formas de vida contra os perigos que todos enfrentamos. Embora seja realista a sensibilidade em torno dos graves problemas enfrentados, as respostas ideológicas oferecidas remodelam na subjetividade alienada a prosperidade, ao infinito, da aliança entre mercado e cidadãos, cuja missão é disseminar a ideia de uma

responsabilidade global que use o capitalismo como mecanismo para se chegar ao bem comum.

O segredo do sucesso humano, diz Žižek (2011), está na boa relação entre as empresas e os clientes, a parceria produtiva com os funcionários, a transparência nos acordos, a ética empresarial, a responsabilidade dos capitalistas com uma sociedade que “foi incrivelmente boa ao permitir que desenvolvessem seus talentos e acumulassem fortunas, de modo que é seu dever dar algo em troca à sociedade e ajudar as pessoas comuns” (p. 40). Toda essa estrutura ideológica mantém intactas as relações capitalistas. Para o sucesso dessa composição é fundamental a apresentação da unidade em torno dos princípios de perpetuação do sistema, incluindo todos, sem distinção de classe (a luta de classes acabou!) na busca do bem comum proposto.

(...) é por uma determinação estrutural insuperável que a ideologia dominante – em vista de suas aspirações legitimadoras apriorísticas – não pode operar sem apresentar seus próprios interesses, por mais estreitos que sejam, como o “interesse geral” da sociedade. Mas, precisamente pela mesma razão, o discurso ideológico da ordem dominante deve manter seu culto da “unidade” e do “equilíbrio adequado”, mesmo que – particularmente em épocas de crises importantes – isso não represente mais do que retórica vazia quando contraposto ao princípio operativo real de dividir para reinar (MÉSZÁROS, 2004, p. 328)

O fato de tais noções terem sucesso na subjetividade das massas, consolidando-se como visão de mundo de um amplo espectro da classe trabalhadora, justamente aquela que deveria ser a mais prejudicada por essas ideias, poderia causar-nos surpresa. Contudo, a bem sucedida fixação dessa ideologia dominante consegue fazer-se (tornando-se parte da subjetividade alienada) no senso-comum, ou seja, o núcleo central de respostas é situado e cimentado na esfera da cotidianidade, servindo de marcador para a práxis utilitária. Assim, os indivíduos sustentam o sistema com base nessas orientações, também revestidas de sonhos e promessas, critérios e deveres. O ponto fundamental aqui é a relação dessas ideias como núcleo dos princípios e valores que vão nortear a prática dos homens. As ideologias expressam não só uma corrente de um tipo específico de consciência materializada, mas também naturalizam, como um hábito, a conduta que justifica e sustenta o sistema sociometabólico, apresentado como estável.

Os grandes obstáculos que o “senso comum” coloca diante da ideologia crítica – portanto resistindo ativamente à modificação do

“panorama ideológico da época” – surgem de seu relacionamento inerente com a estrutura socioeconômica capitalista. Visto que a gênese da ordem estabelecida, que se prolongou por muito tempo e foi altamente contraditória no que diz respeito à dinâmica histórica, é encoberta pelos véus do passado e das mistificações práticas do presente, os indivíduos que compartilham o “senso comum da época” só podem encontrar a mão, como sua estrutura comum de referência, os aspectos relativamente estáveis do organismo social capitalista tal como está constituído na realidade (MÉSZÁROS, 2004, p. 485).

Não é a toa que no momento de intensificação dos processos dados pela reestruturação produtiva, com a inserção de rotinas flexibilizadas e o desenho de uma nova cartografia da classe trabalhadora, consagrada no modelo toyotista (ALVES, 2011), o discurso do senso comum presente, na linha do “fim das ideologias”, a ausência de possibilidades reais de enfrentamento contra o capital. Com isso, a partir da década de 70 tem se consolidado cada dia mais uma visão de mundo apoiada nas ideias de que a única possibilidade de luta estaria na esfera da cultura, em que a busca por identidades e pela afirmação da diversidade, além da construção da cidadania, estariam na ordem do dia das esquerdas. O marxismo passa a ser visto como uma meta-narrativa retrógrada e autoritária por não dar conta das temáticas de raça, identidade, etnia, gênero e sexualidade. A linha de menor resistência dada pelos partidos políticos, que entendem que o Estado pode realizar as transformações socialistas também ganha muitos adeptos.

Wood (2003) argumenta que essa ideologia aponta a luta por “identidades” em uma defesa pela “diversidade” de modos de vida como horizonte da esquerda. É como se a fragmentação trazida pelas mudanças advindas da chamada modernização tivesse destruído a unidade sistêmica do capitalismo, e o mundo dos homens assumisse uma face múltipla de bricolagens de realidades diferentes autônomas e singulares. A identidade de classe, nesse contexto, seria uma entre tantas e plurais identidades possíveis e todas elas mereceriam seu espaço e sua preservação, em uma comunidade global democrática que permita aflorar as diferenças de gênero, etnia, cultura, sexualidade, etc. “A política de identidade afirma então ser mais afinada em sua sensibilidade com a complexidade da experiência humana e mais inclusiva no alcance emancipatório do que a velha política do socialismo” (p. 221). Contudo, basta inserir a dimensão de classe nesta aparente visão democrática que o multifacetado edifício pós-moderno desaba em ruínas. Não é possível celebrar as diferenças de classe sem atestar as relações de dominação e de exploração. A luta pelas “identidades” culturais não são

incompatíveis com o capitalismo, ao contrário das relações de desigualdades sociais que surgem com a divisão do trabalho e a propriedade privada dos meios de produção.

É possível que o novo pluralismo esteja, na verdade, se inclinando na direção da aceitação do capitalismo, no mínimo como a melhor ordem social a que teremos acesso. O colapso do comunismo fez mais que qualquer outra coisa no passado para generalizar esse modo de ver. Mas, nas respostas da esquerda a esses desenvolvimentos, é difícil distinguir o otimismo panglossiano do desespero profundo. De um lado, torna-se cada vez mais comum o argumento de que, por mais infiltrado que esteja o capitalismo, suas estruturas rígidas e velhas já estão mais ou menos desintegradas, ou se tornaram tão permeáveis, abriram tantos espaços, que as pessoas estão livres para construir suas próprias realidades sociais de formas ainda sem precedentes (WOOD, 2003, p.224).

Essa ideologia tem levado muitos movimentos sociais, e uma fração enorme das esquerdas à defesa dessa propagandeada existência livre, camuflada de autônoma, que decreta que o capital perdeu o poder de estruturar e delimitar as relações sociais. Longe de entendermos como dispensáveis a busca por liberdades civis, o questionamento dado pelo marxismo sustenta-se pelo fato de que as desigualdades sociais e a exploração de classe não são absorvidas pelas lutas fragmentadas propostas pelas políticas de identidade. Nesse sentido, o êxtase pela diferença direciona-se para uma postura resignada frente à luta de classes, única, acreditamos, que pode nos libertar da barbárie social produzida pela sociedade do capital. “Não devemos confundir o respeito pela pluralidade da experiência humana e das lutas sociais com a dissolução completa da causalidade histórica, em que nada existe além de diversidade, diferença e contingência (...)” (WOOD, 2003, p.225). A emancipação política pode aparecer como um passo importante, contudo, quando operacionalizada enquanto consciência prática de ações voltadas a impedir a verdadeira emancipação - a humana - é hora de colocar o debate e a mobilização no rumo certo.

A inevitável desvantagem posicional das ideologias críticas se manifesta em dois aspectos importantes, que afetam desfavoravelmente suas conceituações do sistema social negado e da possibilidade de intervenção significativa. Por um lado, como reação contra a pressão de apresentar alternativas praticáveis - e a “praticabilidade” é sempre definida, é claro, do ponto de vista dos interesses preponderantes -, elas tendem a assumir uma postura completamente negativa em relação às questões. Por outro, opondo-se à rede institucional dominante da ordem estabelecida - o odiado “sistema” -, frequentemente

se recusam a vincular sua crítica a quaisquer estruturas institucionais específicas, atacando as instituições como tais, expondo-se assim, à acusação de defender “os impulsos do individualismo anarquista” (MÉSZÁROS, 2004, p. 233)

A ideologia liberal mantém também uma forte aceitação popular, dentro e fora da organização mote de nossa reflexão. A democracia eleitoral e a cidadania são exaltadas como mecanismo de ampliação de direitos e, em muitos casos, há forte interação com partidos burgueses no sentido de criação de uma realidade de “paz” dentro da ordem. Para isso, bastam políticas públicas e gestão “honesta” do Estado, em que os deveres da população são seguir as leis como um bom cidadão deve fazer. Torna-se muito difícil para as ideologias críticas, entre as quais as expressas nas místicas realistas (e socialistas) do MST, quebrarem esse núcleo duro da ideologia dominante, que tem o poder de, por meio do controle das estruturas privilegiadas de multiplicação de ideias (igrejas, sindicatos, partidos, indústria da consciência), ampliar o escopo das suas respostas ao conflito histórico em andamento. Também, conforme atesta Mézáros, a ordem estabelecida segue a ideologia dominante precisamente por ela “demonstrar sua capacidade de defender os interesses materiais e políticos prevalecentes contra aqueles que questionam sua viabilidade em relação às exigências essenciais do metabolismo social total e tentam apresentar uma alternativa radical” (2004, p. 232). Como obstáculo a uma formação crítica do existente e à entrega ao projeto de uma mudança mais radical, somente possível em um movimento de massas renovado, a ideologia dominante precisa ser combatida.

5.2. Práxis e consciência

As lutas desenvolvidas pelo MST, com sua destacada desenvoltura em tentar se desemparar do jogo institucional parlamentar, embora muitas vezes seja sufocado por ele, trazem ao contexto político brasileiro suas ocupações, assentamentos e acampamentos, organizando uma massa de trabalhadores. Os militantes trazem uma nova dinâmica de luta social pautada na defesa intransigente de um novo modelo agrícola, ensaiando formas coletivas de produção que, embora ainda conectadas ao capital, podem mediar uma nova sociabilidade com a expansão da luta socialista. Podemos considerar a processualidade dada na trajetória do movimento uma práxis

social de embate aos poderosos do país (latifundiários e burgueses), sendo a mística um exemplo dessa atuação pautada no avanço da luta, consequência do acúmulo de uma forma tradicional de pressão e cobrança (ocupações) e de uma identidade de princípios e bandeiras transformadoras.

Nessa luta, a inspiração marxista da práxis é inegável, mesmo somada a matriz, já investigada por nós, da esquerda católica. Um instrumento fundamental a esse percurso é a compreensão do cenário em que os trabalhadores aglutinados, por meio de sua participação, podem modificar com sua ação. Na verdade, a práxis necessita desse momento teórico e subjetivo para se efetivar:

A práxis surge quando o sujeito humano se contrapõe ao objeto e começa a desenvolver um longo trabalho de subordinação dos movimentos da realidade objetiva aos seus projetos. É uma atividade que precisa de teoria para, autocriticamente, proporcionar ao sujeito o poder de fundamentar suas decisões e superar seus erros ou insuficiências (KONDER, 2010, p. 22).

A práxis do homem fundamenta-se em uma articulação entre momentos de ideação e modificação do real, sendo que a capacidade de elaborar mentalmente projetos e, a partir deles, efetivar uma ação transformadora, faz parte da especificidade do gênero humano, pois os homens “(...) dependem da práxis, isto é, da atividade de expansão dos sujeitos humanos, do que eles fazem, das suas escolhas, das decisões que tomam, das ações que empreendem” (KONDER, 2010, p. 24). A história surge desse processo de relação entre a coletividade dos homens e o mundo de sua época, pois nada lhe é destino. O homem é ser natural que modifica a natureza ao seu entorno, modificando-se com sua ação. O trabalho é a protoforma da práxis, já que apresenta o modelo primário da ação do homem frente à totalidade.

O conceito de práxis mostrou ser realmente imprescindível na articulação da teoria com a prática, abarcando tanto a criatividade da ação humana quanto a força da realidade objetiva. O ponto de partida era a prática, mas não a prática em geral, como se lê nos filósofos que representam o pragmatismo. A prática essencial é aquela que articula as pessoas e a sociedade (KONDER, 2010, p.46).

A prática criadora de uma nova realidade social, no caso envolvida com uma organização pautada na inserção de um projeto societário oposto à ordem estabelecida pelo capital, é o motor de uma nova sociabilidade, pois testa, cria, elabora, nuances, em

conflito com a realidade social, de rupturas civilizatórias. Ou seja, a práxis organizativa do MST, caso tenha como principal objetivo a transformação social, pode buscar uma intervenção na consciência e na realidade apontando a necessidade de emancipação do homem como ser social. “A práxis é tanto objetivação do homem e domínio da natureza quanto realização da liberdade humana” (KOSIK, 2002, p. 225). É o contexto social que delimita a ação dos homens e, nesse sentido, o movimento da realidade social vai proporcionar as necessidades que se colocam a frente dos sujeitos históricos, o que não anula o potencial criativo dos militantes.

A práxis é ativa, é atividade que se produz historicamente – quer dizer, que se renova continuamente e se constitui praticamente -, unidade do homem e do mundo, da matéria e do espírito, de sujeito e objeto, do produto e da produtividade. Como a realidade humano-social é criada pela práxis, a história se apresenta como um processo prático no curso do qual o humano se distingue do não-humano: o que é humano e o que não é humano não são já predeterminados; são determinados na história mediante uma diferenciação prática (KOSIK, 2002, 222).

A mudança nos indivíduos promovida pela práxis coletiva organizada faz parte da construção de uma estratégia de transição, pois é com os avanços dos movimentos sociais que a compreensão da necessidade de tomar a guia da história surge. A práxis, como ação teórico-prática capaz de mudar o indivíduo e seu entorno, criando um movimento histórico novo, transforma o comportamento dos sujeitos, o que faz da luta organizada um potencial espaço para aflorar a consciência de classe necessária ao enfrentamento do capital. Nesse sentido, o resgate do pertencimento de classe (ANTUNES, 2011) é um dos principais desafios dos movimentos sociais e condição indispensável à formação de uma organização com pretensões revolucionárias. Isso porque há uma inegável dificuldade de romper com a subjetividade alienada em tempos de barbárie social, conforme analisamos no item anterior. A práxis de luta do MST, ao qual a mística possui um relevante destaque, já que ocorre exatamente nas ações políticas do movimento, trata-se de um espaço de formação educativa⁴³, cuja ideologia emancipatória, quando claramente assumida, busca arrebatar militantes e gerar, em um processo dialético, novas mentalidades capazes de colocar seus projetos de enfrentamento de classe na ordem do dia. Analisando o pensamento de István Mészáros,

⁴³ Educação entendida aqui nos moldes de Mészáros (2007) “não como um período estritamente limitado da vida dos indivíduos, mas como desenvolvimento contínuo da consciência socialista na sociedade como um todo” (p. 293).

Wolfgang Leo Maar (2011) aponta que a solução concreta para a questão do desenvolvimento da consciência de classe “estaria no plano da organização política, justamente efetivada por mediação dos indivíduos como agentes históricos” (p.45). Isso demonstra que a organização, não necessariamente um partido político, é elemento indispensável para a elevação da consciência contingente a formas mais elevadas de compreensão da necessidade da ação da classe trabalhadora.

O desenvolvimento da consciência de classe é um processo dialético: é uma “inevitabilidade histórica” precisamente na medida em que a tarefa é realizada através da mediação necessária de uma atuação humana consciente. Isso requer, inevitavelmente, algum tipo de organização – seja a constituição de partidos, ou de outras formas de mediação coletiva – estruturada segundo as condições sócio-históricas específicas que predominam em uma época particular, com o objetivo estratégico global de intervenções dinâmicas no curso do desenvolvimento social (MÉSZÁROS, 2008, p. 72).

Contudo, a organização não gera automaticamente uma compreensão mais universal da necessidade de combate ao capital.

A “ação de grupo”, em si mesma, não é de forma alguma, uma garantia da consciência de classe adequada. Tudo depende da natureza real dos objetivos envolvidos, isto é, se as conquistas da ação de grupo podem ser integradas com sucesso ou não. A ação de grupo, desprovida de objetivos estrategicamente significativos, pode apenas fortalecer a “consciência de grupo” – ou consciência tradeunionista – apoiada nos interesses parciais de um grupo limitado de trabalhadores (MÉSZÁROS, 2008, p. 71).

Mesmo uma organização política crítica, comprometida com mudanças importantes e avanços na melhoria de vida dos trabalhadores, pode, caso mantenha seus interesses parciais como objetivo final de suas ações, manter os militantes na esfera da consciência de classe contingente, algo que no contexto do MST, muitas vezes ocorre em alguns assentamentos que entendem que a “luta acabou” e também quando a organização se rende à passividade reformista. A práxis de luta do movimento e seu papel enquanto agente formador deve permanecer ativo, caso se queira colocar a organização em função da transição rumo uma sociedade antagônica a do capital. Um sistema orgânico de reprodução social precisa ser instituído, ao mesmo tempo em que outro sucumbe. É nessa dinâmica que pode ocorrer a superação do senso comum da

consciência de classe contingente e o amadurecimento de um sujeito social capaz de elaborar, desenvolver e fundar uma sociedade dos trabalhadores livremente associados.

A diferença fundamental entre a consciência de classe contingente e a consciência de classe necessária é que, enquanto a primeira percebe simplesmente alguns aspectos isolados das contradições, a última as compreende em suas inter-relações, isto é, como traços necessários do sistema global do capitalismo. A primeira permanece emaranhada em conflitos locais, mesmo quando a escala da operação é relativamente grande, enquanto a última, ao focalizar a sua atenção sobre o tema estrategicamente central do controle social, preocupa-se com uma solução abrangente, mesmo quando seus objetivos imediatos parecem limitados (por exemplo, uma tentativa de manter viva, sob o controle dos operários, uma fábrica que esteja sucumbindo à “racionalização” capitalista) (MÉSZÁROS, 2008, p. 89).

As performances da mística que ilustram a trama do conflito irremediável entre capital e trabalho são bons exemplos de uma práxis formadora da consciência necessária. Vinculada a luta do MST, que perpassa o cotidiano dos trabalhadores rurais, a mística recupera e representa o potencial do homem em seu compromisso histórico com a luta operária. A luta de classes, motor da história em Marx, não cessou com a chegada do capitalismo flexível e com a instituição do padrão toyotista de produção, ela permanece atual e não extinguiu sua conflitualidade, mesmo que os trabalhadores não a percebam instantaneamente. A mística pode representar os acontecimentos que evidenciam os mecanismos de exploração do homem dados pelo processo (in)civilizatório do desenvolvimento nos moldes capitalistas, da mesma forma em que muitas vezes coloca o socialismo como antagonista dessa sociedade estruturadora da barbárie social (ALVES, 2011).

Em uma mística realizada no XIII Encontro Nacional do MST, em 2009, o socialismo é apresentado como o horizonte a ser buscado pelos trabalhadores rurais. Ela inicia-se com militantes hasteando bandeiras do MST, mas também outros estandartes, como o arco-íris GLBTT; enquanto o grito em coro diz: “El Pueblo unido, jamás será vencido”. Lembrando que o espanhol é a língua majoritária da América Latina, a frase coloca o MST como protagonista da luta social no continente. Em seguida, no centro da apresentação, dez artistas carregam peneiras, simulando o trabalho no campo. Um por um, eles recitam a música de Padre Zezinho “Quando o dia da paz renascer”⁴⁴ que trata

⁴⁴ “Quando o dia da paz renascer, quando o sol da esperança brilhar, eu vou cantar./ Quando o povo nas ruas sorrir, e a roseira de novo florir, eu vou cantar./ Quando as cercas caírem no chão, quando as mesas se encherem de pão, eu vou cantar. /Quando os muros que cercam os jardins, destruídos então os jasmims, vão perfumar./ Refrão: Vai ser tão

da ascensão do povo como “rei” de seu mundo, isso depois de uma série de mudanças profundas que os fazem voltar a cantar. Após poetizarem sobre o destino dos trabalhadores, eles erguem as peneiras, mostrando que cada uma possui uma letra pintada ao fundo, que, juntas, formam a palavra SOCIALISMO. Todos cantam em festa a Internacional Comunista, canção que pode voltar a ser entoada depois da vitória do povo descrita no poema inicial da mística. O sentido principal da encenação é que a música tema da revolução socialista internacional pode voltar a ser ouvida quando a opressão acabar, ou seja, “a terra sem amos” poderá ouvir o grito silenciado dos trabalhadores.

É impressionante a ressignificação da canção católica de Padre Zezinho que, recitada sem melodia, aponta para o resgate da tradição da luta socialista internacional, enquadrando o momento de celebração do MST no histórico das lutas socialistas desde a Revolução Russa. A apresentação não expressa nenhum momento ecumênico religioso e não representa como sobrenatural a ação dos sujeitos que celebram a luta pelo socialismo. Pelo contrário, aponta que a beleza de um mundo novo surge da luta internacional. Esse compromisso com a dimensão global da luta de classes e a necessidade de rejeitar a compreensão de um nacionalismo pautado na ilusão do socialismo em um só país recebe um reforço nessa apresentação. Contudo,

(...) só se pode apelar com realismo para a importância crescente de uma consciência social totalizadora evocando-se, ao mesmo tempo, as *mediações materiais* necessárias – que buscam a superação da fragmentação do trabalho existente – por meio das quais se torna inicialmente possível o desenvolvimento desta consciência (MÉSZÁROS, 2004, p. 357).

A compreensão das mediações necessárias passa pela práxis real de luta internacional, uma que articule momentos teóricos e práticos de união em torno de princípios que, mesmo não anulando as particularidades dos grupos envolvidos, elucida a estrita relação universal existente na caracterização sintetizadora do antípoda dos trabalhadores. A mística descrita não substitui o movimento de alianças e ações, mas faz parte desse processo formativo como um momento das necessárias mediações subjetivas e objetivas da construção da consciência socialista. Nesse sentido, ela

bonito se ouvir a canção, cantada, de novo. No olhar do homem a certeza do irmão. Reinado, do povo./ Quando as armas da destruição, destruídas em cada nação, eu vou sonhar./ E o decreto que encerra a opressão, assinado só no coração, vai triunfar./ Quando a voz da verdade se ouvir, e a mentira não mais existir, será enfim, tempo novo de eterna justiça, sem mais ódio, sem sangue ou cobiça, vai ser assim”.

expressa de forma realista o protagonismo fundamental dos trabalhadores na criação da nova sociedade almejada.

A superação da reprodução continuada da sociedade capitalista deverá ser apresentada nos termos de uma complexa mediação entre momentos teóricos e práticos, subjetivos e objetivos. Isto é, como processo em formação apto a refazer, no plano da consciência, o que, à primeira vista, se apresenta como imposição real efetiva, para assim nos capacitar a intervir em uma situação que, ela própria, já é uma mediação e que, desprovida dessa abordagem formativa, passaria por imediatismo “natural” dado, espontâneo, exterior à nossa participação (LEO MAAR, 2011, p.49).

A intervenção crítica na realidade social, motivada por uma consciência capaz de idealmente compreender as nuances e dificuldades da instituição de transformações substantivas, faz parte dessa intrincada rede de mediações entre instantes objetivos e subjetivos de uma práxis revolucionária. Essa compreensão atesta que nenhuma circunstância meramente ideológica é capaz de garantir o cumprimento da missão histórica dos trabalhadores, pois eles são delimitados por “uma determinação estrutural objetiva que, compreensivelmente, exerce seu impacto também na consciência das pessoas envolvidas” (MÉSZÁROS, 2004, p. 505). Ou seja, o problema do sucesso ou não de um empreendimento revolucionário não depende simplesmente da resolução de uma crise ideológica, pois as restrições objetivas a um amadurecimento da consciência e a dedicação a tarefa de derrubada da ordem possui restrições matérias bastante concretas.

Assim, a conscientização esperada, fundamental aos processos transformadores depende, não só da rica tarefa de criação de uma ideologia emancipatória, ao qual, demonstramos aqui, tem na mística um importante aliado na formação da subjetividade anticapitalista; mas em uma série de mediações subjetivas/objetivas que avançam a consciência na medida em que conseguem manipular a própria totalidade no rumo de elaboração permanente de novas formas de sociabilidade.

A consciência da classe proletária é portanto, a consciência do trabalhador de seu ser social enquanto ser enquistado no antagonismo estrutural necessário da sociedade capitalista, em oposição à contingência da consciência de grupo que percebe somente uma parte mais ou menos limitada da confrontação global (MÉSZÁROS, 2008, p.72)

Para Mészáros (2008) a consciência de classe contingente torna-se a necessária exatamente quando transporta a mentalidade dos trabalhadores no sentido de compreender a posição que ocupam para além da imediatez caótica da pseudo-concreticidade⁴⁵. Ao mesmo tempo em que dissipa aspectos da sociedade fetichizada, essa consciência, motivadora da práxis, pode elevar a classe de “em si” em uma posição “para si”. O filósofo húngaro explica porque apenas a classe trabalhadora pode alcançar este estágio:

(...) a burguesia não pode se transformar de classe em si em classe em si e para si, uma vez que seu modo de existência como classe em si privilegiada pressupõe necessariamente a preservação da subordinação estrutural do proletariado à burguesia, dentro da ordem social vigente. Da mesma forma, o proletariado é uma classe em si e para si apenas na medida em que é objetivamente capaz de estabelecer uma alternativa histórica viável à sua própria subordinação estrutural, bem como à necessidade de subordinar qualquer classe a qualquer outra (MÉSZÁROS, 2008, p. 79).

Isso resgata a argumentação de Marx (2001) de que os trabalhadores teriam que se auto-eliminar enquanto classe para extinguir a sociedade de classes. Ora, sendo a classe que sustenta a burguesia, não há como eliminá-la sem eliminar o sistema exploratório estruturalmente arraigado baseado na expropriação da burguesia sobre o proletariado. Com a ascensão do operariado enquanto organizadores da sociedade dos trabalhadores livremente associados, não haveria mais propriedade privada e sua congênere, a divisão do trabalho, assim, sem espaço para classes, existiria apenas a humanidade genericamente autossuficiente. Ou seja, a classe para si só é possível em uma sociedade sem burguesia. A consciência de classe precisa, ao mesmo tempo em que nega a estrutura capitalista de produção, afirmar um novo sistema sociometabólico, capaz de instituir, de fato, a classe para si. A exposição de Mészáros (2008) não deixa espaço para dúvidas sobre esse tema.

(...) a consciência de classe necessária é o reconhecimento da predominância sócio-histórica objetiva das perspectivas estratégicas mundiais da classe trabalhadora, tanto em seus aspectos negativos quanto positivos: isto é, tanto como negação radical do sistema capitalista mundial quanto como princípio de produção organizacional positivo, baseado na emancipação estrutural do trabalho (MÉSZÁROS, 2008, p.87).

⁴⁵ A realidade, à primeira vista caótica, imediata, é entranhada na subjetividade dos homens como se fosse o próprio real (KOSIK, 2002).

Assim, percebemos que a práxis do MST, em que a mística pode atuar no sentido formador de uma nova consciência, é o mecanismo por meio do qual os trabalhadores rurais avançam sobre os aspectos contingentes de seu imaginário, em que pode surgir a consciência de classe necessária ao enfrentamento do capital, o que depende de uma ação internacional e a capacidade de remodelar a organização em função de suas necessidades e de seus projetos estratégicos. Esses devem colocar na ordem do dia ações com a finalidade de programar uma série de mudanças permanentes capazes de, aí sim, junto de uma perspectiva de classe, instituir a elevação de classe em si em classe para si. Os desafios, imensos, não anulam a importância de situarmos a mística, que deve passar por constantes aprimoramentos, como um recurso extremamente relevante de ampliação da ideologia emancipatória e de inspiração realista de práticas libertadoras.

Capítulo 5

A Mística e os desafios atuais da luta

5. A Mística e os desafios atuais da luta

5.1. A Mística e a ideologia emancipatória

Mesmo com os obstáculos que certamente aprisionam a subjetividade dos trabalhadores, conforme apresentado anteriormente, a mística aparece como um relevante estímulo para a luta. Evidencia-se nas performances incidência sobre a formação da consciência dos agentes sociais, ainda que no plano imediato não traga garantias no sentido de romper com a subjetividade alienada.

Vimos até aqui que, para além dos obstáculos de um mundo estranhado pelas ideologias da classe dominante, a mística possibilita a divulgação de ideias alternativas e emancipatórias no transcorrer da luta encaminhada pelos trabalhadores sem-terra, em suas esferas de desempenho, ou seja, manifestações, encontros, nos acampamentos, estradas, marchas, assentamentos e ocupações. Mesmo não sendo um fenômeno homogêneo - já que muitas delas são apologias da organização, outras não são inclusivas na sua efetivação, estando restrita aos membros patenteados (em todos esses sentidos capturada em certo sentido pela subjetividade alienada do capital) - a mística é um ensaio para luta, pode preparar os militantes para a ação, e cria uma unidade momentânea em torno dos ideais do MST.

Entendendo a ideologia como uma consciência prática que objetiva a demarcação da luta, parece-nos que no interior do MST há um importante fomento há criação e divulgação de uma ideologia emancipatória (MÉSZÁROS, 2004). A mística parece ser parte desse arcabouço de ideias alternativas, um recurso que cresce na organização em função de sua presença nas mais variadas ações massivas de trabalhadores sem-terra ligados ao movimento. Ela é intrínseca à organicidade do MST, cumprindo vigilante papel de arrebatamento da militância e alicerce de novas formas de consciência.

Como dissemos anteriormente, as tramas urdidas nessas experiências cobrem um amplo espectro da vida no MST; abrange as atividades mais corriqueiras até aquelas com importante poder decisório, dentre as quais destacamos o processo de significação dos espaços da organização, momento em que se apresentam mitos inspiradores pautados em líderes e intelectuais socialistas do passado. Estão lá Che Guevara, Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci, Zumbi, Antônio Conselheiro, Sepé Tiaraju, Paulo Freire, Milton Santos...

Em uma mística encenada na Romaria da Terra do Estado de São Paulo, evento tradicional promovido pela Pastoral da Terra junto ao MST, o líder da Revolta de Canudos (1893-1897) Antônio Conselheiro apareceu como um exemplo de firmeza e liderança, mostrando que a comunidade ali criada, assim como os acampamentos e assentamentos nos dias de hoje, desafiou o poder hegemônico de sua época. Mais do que idolatria em torno dessas figuras, parece-nos que o intuito é criar uma tradição, uma memória da revolta popular, mostrando que a luta de classes não está superada. O papel dado a Che segue esse mesmo destino, representando valores que devem ser seguidos pelos militantes. Há cartilhas contando sua história, palavras de ordem são criadas em seu nome, filmes⁴⁶ sobre ele são apresentados nos acampamentos e assentamentos e o guerrilheiro já encabeçou inclusive campanhas de solidariedade entre os trabalhadores sem-terra. A música “Companheiros de Guevara”, uma das mais reproduzidas nas manifestações e atos do MST, foi composta por Ademar Bogo, um dos militantes, membro da direção nacional, que mais contribuiu com a mística realizada pelo MST. A defesa de Cuba, Bolívia e Venezuela incentiva o repensar da história desde uma realidade modificada, tentando demonstrar que o movimento não está sozinho nessa luta. Isso quer dizer que as místicas têm como foco a união que deve selar a relação entre os povos da América Latina, bem como nos produtos de comunicação do MST os líderes desses países são retratados enquanto apoiadores do movimento.

A intenção de trabalhar a mística numa perspectiva *micro* e *macro*, ou seja, partindo da realidade local para compreender uma luta maior, faz sentido, sobretudo, pelo fato de os sujeitos conseguirem apreender que participam de uma luta histórica maior e que, de certa forma, não estão lutando isoladamente. Para a organização do Movimento, é relevante trabalhar na mística dos acampamentos outras lutas externas, ao passo que os sujeitos possam se reconhecer também nestas lutas e interiorizar que são partes do mesmo grupo. Ou melhor, que são partes constituintes do *coletivo do MST* (COELHO, 2010, p. 244).

Questões atuais como a opressão dos palestinos, a Guerra imperialista contra o Iraque, os indígenas que lutam para ter de volta suas terras, o impacto das barragens de usinas hidrelétricas, entre outras, recebem a atenção do movimento, nesse sentido de cultivo de uma perspectiva não fragmentada das causas de sua exploração - o que motiva uma leitura universalizante da necessidade de outro mundo, socialista. Ao tentar

⁴⁶ Principalmente *Diários de Motocicleta* (Dir: Walter Salles) e *Che – Guerrilha e O Argentino* (Dir: Steven Soderbergh).

solucionar, buscar respostas para melhor compreender, nas narrativas, alguns desses conflitos, o MST realiza um exercício de leitura realista e prévia-ideação dos passos a serem seguidos pelo coletivo. Isso mostra sua função em arrebatrar os lutadores, vista como parte de uma efetiva ideologia emancipatória.

Esta transformação subjetiva determinará a razão de participar e de preparar o corpo e a mente para fazerem-se presentes nas ações que empurram a revolução para a frente. (...) A isto iremos chamar de mística militante, que empurra as pessoas a participar por conta própria, inclusive com a fabricação de seus próprios instrumentos de defesa e ataque, sem esperar toda hora pelo chamado da vanguarda, nem reclamando da estrutura e condições de trabalho prático, convertendo tudo isso em disciplina consciente (BOGO, 2000, p.58).

Temas obscurecidos pela ideologia dominante também ganham destaque no interior do MST, o que coloca o movimento em uma posição de educador coletivo dos trabalhadores sem-terra que precisam lidar com a criminalização de suas atividades e justificar para si mesmos qual o papel que executam naquela jornada. Muitas místicas representam a repressão policial, ensaiando muitas vezes, naquelas que envolvem a plateia na sua execução, o que fazer nos casos de reintegração de posse violenta. Esse papel educativo contribui para uma desmistificação do papel do Estado e das leis. A mística atende necessidades mais imediatas da luta do movimento, o que não a restringe no sentido da elaboração de compreensões mais ricas do todo social.

A mística da ocupação é diferente da mística do assentamento. O primeiro se organiza para a ação, o segundo para a passividade. Para fazer o acampamento, todos os sem terra se envolvem de uma forma ou de outra; para funcionar um assentamento e uma cooperativa, dependendo do sistema que se adota, só as lideranças se envolvem e, por isso, a grande massa que impulsiona a transformação do latifúndio em terra repartida adormece à espera de que os dirigentes desenhem seus sonhos. (...) A mística dos cuidados e da segurança deve ser desenvolvida no sentido de fazer com que a militância tenha mais uma preocupação em preservar-se. As encenações nos encontros devem representar cenas reais de interrogatórios, infiltrações, prisões e todas as formas de repressão utilizadas para tentar derrotar nossa organização (BOGO apud COELHO, 2010, p. 140).

O papel crítico às instituições burguesas, parte fundamental da ideologia emancipatória, faz-se na mística com o objetivo de apresentar que o destino dos trabalhadores só será escrito por eles. Contudo, ainda há frações dentro das fileiras do

grupo que aderem ao Estado⁴⁷ como o milagroso apaziguador dos conflitos rurais e órgão mediador de um projeto popular brasileiro. As tensões entre o reformismo e a perspectiva revolucionária inundam o movimento e ganham também projeções na mística. A ideologia dominante abre espaço também no interior da organização, em um processo contraditório já esperado. Contudo, as recomendações documentadas de como executar a mística, elaborada pelos intelectuais orgânicos do MST demonstram que o foco delas deve ser mesmo a formação política crítica, como podemos atestar em uma cartilha também de autoria de Ademar Bogo:

A mística deve desenvolver, especialmente, os seguintes valores:

- Humildade · Honestidade · Coerência/Convicção/Perseverança · Paixão/Amor pela causa · Espírito de sacrifício/Gratuidade · Responsabilidade/Disciplina.

Na mística deve estar presente:

- Os símbolos da organização: bandeira, hino, etc. · Cantos de luta
- Palavras de ordem · Os militantes históricos apontados pela organização.

A mística deve levar em conta:

- A memória subversiva do povo: a situação que os levou a lutar, a luta pela terra, a organização da produção, etc.
- A nossa utopia (o socialismo) e o nosso sonho de transformar a realidade
- A prática e as lutas históricas dos trabalhadores (as que aconteceram antigamente e as de hoje)
- As pessoas do grupo (a base): o nível da consciência delas.
- Os passos que precisamos dar (ir antecipando o futuro).
- Os eventos em andamento ou o que está acontecendo: manifestações de base, encontros de militantes, reuniões de dirigentes, etc.

A mística deve:

- Ser breve e profunda · Ser séria e sensível (tocar o coração) · Demonstrar confiança na organização e na luta · Demonstrar convicção do caminho (é o certo) · Estar presente em todos os momentos do processo. Não podemos cair no erro de a prender dentro de determinados momentos (na formatura, por exemplo) (MST-Caderno de Formação Nº 24. Método de Trabalho Popular. p. 26-7. MST apud COELHO (2010))

Algumas das lições dadas nessa cartilha já abordamos anteriormente, principalmente em relação à rememoração de militantes históricos e a representação das lutas populares. O uso constante dos chamados símbolos da organização também

⁴⁷ Ainda que no primeiro turno das eleições presidenciais de 2010 o MST tenha preferido divulgar que só a luta popular muda o país, quando as pesquisas apontaram a diminuição da vantagem de Dilma (PT) sobre Serra (PSDB), o movimento optou pela petista.

merecem destaque, o hino, a camiseta, o boné e a bandeira, somada às músicas compostas no interior do MST, perfazem a mística no sentido de demonstrar as principais reivindicações e características do MST. A bandeira vermelha, cuja imagem central é composta por um círculo branco, com o mapa do Brasil verde preenchido por um casal de camponeses empunhando um facão em riste, sintetiza o compromisso da luta das famílias por uma sociedade diferente, que começa por um Brasil verde, alimentado, como centro da luta que se espalha pelo globo, dado pelo círculo, capaz de fazer o casal de explorados sorrir. Hasteada em todos os locais em que o movimento se estabelece, ela simboliza a espacialização do grupo. É a marca maior da organização que deve aparecer na mística enquanto sinônimo de ferramenta política para uma nova vida no campo brasileiro. Sua simples aparição esticada no chão já é considerada uma “mística”, principalmente quando acompanhada do hino, exaltação do povo Sem Terra em luta.

Palavras de ordem, segundo as recomendações de Bogo, perpassam as místicas e sintetizam também as fases da luta e os lemas do MST. “Pátria livre: venceremos!”, “MST: a luta é pra valer!”, “Che vive! Por uma comunicação livre!”, “Sem terrinha em ação: para fazer a revolução!”, “Reforma Agrária já!”, são algumas dessas frases, marcadores das bandeiras e incentivadores do grito coletivo, que pressupõe união em torno da manifestação e ação realizada. Entre esses símbolos da organização estão também as músicas, sendo que “Ordem e Progresso”⁴⁸, de autoria de Zé Pinto, consagrada na voz de Beth Carvalho, aparece constantemente nas ações e místicas. A letra apresenta o Brasil que o MST quer, com base na “vitória das mãos calejadas”. Em muitas místicas o elemento do nacionalismo é um tema resgatado, o que não significa a diminuição do internacionalismo trabalhista. Acusados de traidores do Brasil e criminosos da nação, o MST responde, pela música, sua compreensão do país que vale a pena ter.

Em marchas, manifestações e encontros, os sem-terra cantam muito “Ordem e Progresso” e o Hino do Movimento, canções que já são patrimônio do movimento. Na filmagem de uma mística que circula pela internet⁴⁹, encenada durante um curso de

⁴⁸ “Este é o nosso País/ esta é a nossa bandeira/ é por amor a esta Pátria-Brasil/ que a gente segue em fileira (refrão)/ Queremos mais felicidade/ no céu deste olhar cor de anil/ No verde esperança sem fogo/ bandeira que o povo assumiu./ Amarelo são os campos floridos/ as faces agora rosadas/ Se o branco da paz irradia/ vitória das mãos calejadas./ Queremos que abrace esta terra/ por ela quem sente paixão/ quem põe com carinho a semente/ pra alimentar a Nação/ A ordem é ninguém passar fome/ Progresso é o povo feliz/ A Reforma Agrária é a volta/ do agricultor à raiz.”

⁴⁹ Em www.youtube.com.

formação, os trabalhadores rurais caminham em fileira e circulam um altar com a bandeira do MST. No centro desse círculo, militantes estão encenando o trato com a terra, simbolizando uma família: a criança o pai e a mãe. Nota-se que a mãe cumpre o papel de semear a terra e o pai de cultivar, enquanto a criança permanece sem trabalhar, em uma alusão e crítica ao trabalho infantil. Em seguida, inicia-se uma cobrança destinada ao Estado: trabalhadores e trabalhadoras levantam cartazes com palavras-chave, que recebem a resposta (em parênteses) da família ao centro: Transformação (Projeto Popular Para o Brasil), Formação (Transformação), Saúde (Qualidade de Vida), Educação (Luta), Vida (Preservar o Planeta), Terra (Contra o Latifúndio – Pelo Pão, Terra, Estudo e Liberdade). Todos terminam a atividade com a palavra de ordem “MST: a luta é pra valer!”. Uma militante lê um texto que ressalta a auto-estima, pedindo para os companheiros não desanimarem quando a história não aponta a vitória. Com muita poesia, ela trata da necessidade do nascimento do novo ser. O Guerreiro que a ideia nos deu. Todos gritam “Reforma Agrária: já!”. O Hino é executado, poucos sabem a letra, mas alguns militantes aguerridos honram a música, louvando de maneira intensa a mística que se encerra. Emoção e representação das reivindicações do movimento são colocadas nessa breve performance, que faz uma real leitura do que a classe trabalhadora precisa para se emancipar. O apelo à consciência do guerreiro que se forja na luta demonstra a principal dificuldade do socialismo hoje, a constituição de sujeitos históricos. Um persistente problema que é refletido.

Essa mística, principalmente na parte final, tenta demonstrar quais os valores que devem ser seguidos pelos Sem Terra, em uma categorização das virtudes que Bogo defende como fundamentais para a luta. Parte da ideologia emancipatória, esse modelo de vida ética permanece abstrato, mas, mesmo assim, diz Tonet (s/d), como anuncia a superação do capital como condição de efetivação de uma vida moralmente justa, serve como anúncio de uma mudança substantiva nas relações sociais. Afinal, Marx em suas principais obras deixa claro como a moral abstrata (que mantém o mundo da economia ileso) serve para garantir a reprodução de um sistema que, concretamente, gera desigualdade e desumanização. Para tanto, qualquer defesa dos valores éticos deve passar pelo reconhecimento da impossibilidade da plenitude ética na ordem do capital e pela certeza de que uma nova moral precisa ser instituída concretamente, pelos sujeitos históricos em suas lutas, no sentido de um mundo que coloque os valores abstratos como práticas concretas. Sem essa práxis, ética e alienação tornam-se sinônimos.

Heller (2008) sustenta que a mudança moral só pode se materializar dentro de um movimento transformador, que modifique a realidade material enquanto muda o sujeito social. O MST parece, ao aliar luta social e política, trazer o embate para o cotidiano dos lutadores, buscando essa mudança ética, contudo, o eticismo abstrato, ao qual a ideologia dominante faz demasiado uso, tende a aflorar em algumas ocasiões (o reformismo bate sempre às portas do MST). Isso ocorre em situações em que o apelo à mudança do comportamento e dos valores do militante pode ocorrer na sociedade “reformada”, mas ainda comandada pelo capital. É como se a mudança da consciência sobre a própria consciência bastasse para uma nova sociabilidade.

Mészáros (2002) realizou uma importante crítica às concepções voluntaristas e não poupou nem mesmo seu mentor Lukács, acusado de crer que o socialismo, do ponto de vista da economia, já havia chegado à URSS, bastando a transição ocorrer nas concepções e valores dos homens do leste europeu. Por mais que muitas passagens dos trabalhos finais de Lukács estabeleçam um vínculo ontológico entre o homem e sua atividade produtiva, a visão política de que a experiência soviética (e o socialismo em um só país) foi possível e seria bem sucedida levou o escritor da *Ontologia do Ser Social* a uma defesa da mudança subjetiva do indivíduo e de sua consciência independente das condições materiais necessárias para que isso ocorra. Mesmo não subestimando o importante papel do trabalho ideológico, somente uma ética ontologicamente fundada seria possível, sendo o socialismo seu inevitável berço.

(...) não se deve esperar o genuíno envolvimento da massa em um empreendimento revolucionário sem a profunda crise das estruturas materiais dominantes da sociedade. Entretanto, esta inequívoca rejeição da perspectiva voluntarista e elitista não implica a defesa de uma “concepção fatalista da filosofia da práxis”, que pede para *esperar* até que a própria crise tenha realizado sozinho o trabalho necessário. Significa apenas que a transformação radical do “panorama ideológico da época” não pode ser definida em termos estritamente ideológicos como o *trabalho da consciência sobre a consciência*. Mais exatamente, deve conter, como um componente organizacionalmente articulado da estratégia geral, a *negação prática materialmente eficaz* das estruturas reprodutivas dominantes, em vez de reforça-los através da “economia mista” e de várias formas de “participação” na reestabilização socioeconômica e política do capital em crise (MÉSZÁROS, 2004, p. 486).

Essa confiança em formas mistas, de uma terceira via, ou, pior, um resgate do Estado de Bem Estar social, estão completamente fora de qualquer compreensão social

minimamente racional e sua incidência no movimento elimina seu potencial crítico-transformador. A suposição de que um capitalismo responsável e ético pode atenuar as desumanidades e alienações sintomáticas do sistema sociometabólico do capital impede a compreensão da lacuna existente entre a realidade objetiva e os valores éticos propagandeados. A negação do capital nesse movimento de apelo sobre as “consciências” dos indivíduos é a condição para que qualquer valor humano alcance a generalidade ética que lhe é pressuposto. Contudo, quando dentro de um escopo da ideologia emancipatória, mesmo abstrata, se desenha uma nova compreensão de valores entre indivíduo e coletividade que não coaduna com a exploração, essas noções podem favorecer um processo, desde já e de baixo para cima (RAUBER, 2004), da transformação do homem e de seu mundo. Só que a concretização desse princípio depende de uma revolução constante, pois essa conscientização surge de uma compreensão gnosiológica, não ontológica, o que o limita.

Esse alerta não significa que os trabalhadores devem esperar sentados “a grande noite”, aguardando a chegada da revolução para tornarem-se sujeitos éticos. O que buscamos expressar são os condicionantes materiais de uma relação livre e emancipada do gênero humano, o que transcende a esfera do comportamento moral. Uma nova sociabilidade depende de um processo de transformação revolucionária que expresse a liberdade do ser social, que em Mészáros (2006) significa a superação da alienação capitalista. Os acampamentos, ocupações e assentamentos do MST criam uma importante rachadura no bloco histórico dominante e ensaiam possibilidades alternativas de convívio social, forjando experiências que podem delinear a consciência de classes necessária.

A ética marxista é uma práxis, não pode existir sem uma realização prática sem se realizar na prática de algum modo. Mesmo elaborada com base nos princípios teóricos de Marx, uma ética que se limite a contrapor-se passivamente ao atual mundo manipulado não passará de uma nova expressão, contemporânea, da “consciência feliz”. A ética marxista só pode ser a tomada de consciência do movimento que se humaniza a si mesmo e humaniza a humanidade. Por isso, a ética marxista não depende só da compreensão e da aplicação correta dos textos de Marx: ela depende muito mais do desenvolvimento do movimento que a adote como moral (HELLER, 2008, p. 157).

A mística como manifestação artística que pode proporcionar uma elevação dos militantes, no sentido de uma mudança de suas ações e reflexões sobre o mundo, faz parte da práxis do MST, sendo um componente ideológico forte na criação da

transformação dialética do homem e de seu meio, pressuposto de uma verdadeira ética marxista. Os valores expostos em algumas místicas, como a solidariedade, a perseverança e a coragem, sempre se alinham no sentido da instrumentalização da luta coletiva. A defesa do ideal do amor coloca-se, como em discursos de Che Guevara, como o motor revolucionário daqueles que amam a espécie humana e sofrem com as mazelas do capital que afligem a humanidade. Nesse sentido, forjar um homem novo não se descola da missão histórica de forjar um mundo novo. Essa jornada, contudo, depende de ações coordenadas no sentido de superar os grandes desafios que se colocam ao movimento na atual conjuntura.

5.3. Os desafios atuais do MST

Com a chegada de Luís Inácio Lula da Silva ao poder, uma fração importante dos movimentos dos trabalhadores foram capturadas pela esfera de atração da política do PT. Caracterizado como governo de “coalizão”, os petistas no governo tem seguido uma linha demarcada de submissão ao capitalismo internacional, pautado na ampliação na exportação de *commodities* e na continuidade do modelo neoliberal. Depositário da esperança dos trabalhadores de que seria organização protagonista da desintegração do neoliberalismo no Brasil, o PT converte-se em instrumento da afirmação do capital em nosso território, sendo o novo gestor da classe dominante brasileira. Com uma base composta por tradicionais setores da direita, que mantém nas mãos a política econômica, o governo articulou dois aspectos da barbárie brasileira:

(...) sua política remunerou como nenhuma outra as diversas frações burguesas e, no extremo oposto da pirâmide social, onde encontramos os setores mais desorganizados e empobrecidos da população brasileira, que dependem das doações do Estado para sobreviver, ofereceu uma política assistencial, sem tocar sequer minimamente em nenhum dos dois pilares estruturantes da tragédia brasileira (ANTUNES, 2011, p. 147).

A política social de Lula, que agrada os estratos sociais miserabilizados relaciona-se contraditoriamente com sua política econômica, pautada no incentivo do capital financeiro, que enriquece cada dia mais não só banqueiros, mas também a burguesia industrial e os fazendeiros do agronegócio, agraciados com a ampliação de

seus lucros. O Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) beneficia os setores produtivos, injetando recurso público no ramo industrial, realçando uma perspectiva desenvolvimentista que sofre resistência das comunidades tradicionais (caso das tragédias ambientais anunciadas pela Usina Hidrelétrica de Belo Monte e pela transposição do Rio São Francisco, entre outras).

Com o objetivo de humanizar o capitalismo, arrebatando setores sindicais, compensados por fundos de pensão e cargos públicos (principalmente CUT e Força Sindical), o arrojado aparato do PT no governo, capitaneado por uma figura popular⁵⁰, que fala a “língua” do povo, cria uma nova forma de política: o lulismo, atualmente seguido à risca por Dilma Rousseff. Camuflada com doses nefastas de populismo, a figuração em torno da defesa dos trabalhadores oculta um perfil proto-fascista no trato com a pobreza⁵¹.

Ao contrário do que sugerem as aparências, o governo Lula, independentemente de suas intenções, acentuou, em vez de diminuir, as características fascistóides do Estado brasileiro. Vivemos a barbárie em nosso cotidiano, mas estamos contentes com o carro novo, a televisão de 42 polegadas e a última versão do iphone. E, secretamente, até acreditamos que o futuro imediato do Brasil é brilhante. A coisa vai muito mal (ARBEX JR., 2011, p. 6).

Da agressiva atuação das Unidades Pacificadoras nas favelas cariocas, da manipulatória criminalização dos movimentos sociais e indígenas, das violências cometidas contra mulheres, negros, e crianças, da destruição dos direitos históricos das classes subalternas, parece haver hegemonia em torno de um projeto que, agradando a burguesia externa e interna, exerce controle sobre grande parte dos trabalhadores formais e precarizados, compensando-os com linhas de crédito, incentivando-os ao consumo e conseqüente endividamento junto aos bancos. Para Pinassi (2011), o lulismo seria expressão da maioria burguesa da política atingida pelo Estado brasileiro. Ele

(...) faz a mediação entre os interesses do grande capital e os produtos mais incontornáveis do padrão de acumulação imposto: desemprego estrutural, fome e destruição ambiental. O seu prestígio vem, principalmente, do fato de fazer tudo isso sem provocar qualquer mudança substantiva ao país historicamente marcado pela condição de colonialidade crônica, de desigualdade social endêmica, de debilidade

⁵⁰ Para Antunes (2011), há um certo resgate do getulismo em Lula, principalmente na empatia deste com a massa depauperada.

⁵¹ Tratamos brevemente da questão da criminalização do MST no Capítulo 1.

– até aqui não-superada - de sua posição pífia no ranking do mercado de bens de produção, de sua inferioridade na geração de tecnologias, da permanente instabilidade da sua economia e política internas (p. 3).

A cisão que o lulismo gera entre os trabalhadores organizados é ampla e profunda. No MST, há setores que aderiram à noção de que, sendo o Estado brasileiro o promotor da Reforma Agrária, um governo petista, por seu vínculo histórico com o movimento, poderia ser mais sensível às reivindicações dos trabalhadores sem-terra⁵². O governo, claramente atuando na cooptação das forças combativas, utiliza seus braços quiméricos para tentar calar a expressividade recém-surgida dos movimentos sociais, ao qual o MST é o mais proeminente.

Uma das estratégias usadas nos parece particularmente problemática. E ela se refere, primeiro, aos laços que historicamente o PT estabeleceu com os movimentos sociais de massas, entre os quais se destaca o MST. E, de como, uma vez no poder, esses laços se convertem, positivamente, em benefícios concretos ao movimento, o que tem possibilitado, através da abertura de linhas crédito e estímulo à formação de cooperativas, por exemplo, condições de competitividade no mercado para os assentamentos já consolidados. Esses benefícios selam um comprometimento político que nos parece um ônus excessivamente grande para a necessária autonomia às estratégias de luta que o movimento deve preservar de qualquer maneira (PINASSI, 2011, p. 5).

Contudo, há uma incompatibilidade entre esses que aderem ao projeto lulista com sincero entusiasmo, e melhora de vida imediata, e a verdadeira base do MST, composta por famílias que sofrem em seu cotidiano as causas do desenvolvimento econômico propagandeado pelo PT. Os acampamentos espalhados pelo país tem enfrentado o agronegócio, coqueluche do lulismo que coloca o Brasil entre os BRICS (Brasil, Rússia, Índia e China - países em desenvolvimento). Nem mesmo quando Lula colocou o boné do MST em 2003, que poderia sinalizar o apoio do presidente ao movimento, as expectativas se concretizaram, já que os números de assentamentos não cresceram durante a Era PT⁵³.

⁵² As maiores lideranças do movimento declaram “apoio crítico” ao governo petista.

⁵³ Segundo dados do INCRA, nos oito primeiros meses do governo Fernando Henrique Cardoso foram assentadas 23 331 famílias e no seu segundo mandato 23 136. Já Lula assentou 9 195 famílias em 2002 e 12 026 no início de sua segunda gestão. Dilma Rousseff, em 2011, assentou apenas 1 949 famílias ligadas ao MST...

Esse processo coloca um dilema insolvente: o MST de alguns assentamentos razoavelmente bem sucedidos, que tende à institucionalização das suas práticas mercadológicas não pode conviver, sem uma grave contradição interna, com o próprio MST que, sob a lona preta dos acampamentos, tende a acirrar a luta de classe. Nessa medida, ou o movimento continua ocorrendo para as políticas públicas e abandona o confronto mais radical contra o capital deixando à deriva a maioria de sua militância acampada e precariamente assentada. Ou rompe com essa perspectiva da política que reproduz as condições materiais que tornam o MST tão necessário (PINASSI, 2011, p.5).

Esse dilema atual da luta do MST demonstra as dificuldades geradas com a ascensão de uma nova direção moral e intelectual, o transformismo do PT, com sua face amigável, fato que tem neutralizado importantes forças anticapitalistas desde 2002. Mesmo o fato de o MST ter mantido as ocupações de fazendas e prédios públicos, até agora o grupo não realizou nenhum ataque frontal aos governos lulistas. Isso evidentemente atrapalha a compreensão correta dos marcadores da luta socialista, principalmente de acordo com a fé no Estado como condutor de transformações genuínas. Mesmo assim, a exploração de um debate mais amplo sobre o que significa o governo petista ocorre nas publicações do MST, ressaltando uma postura que, ao contrário de apologética, busca entender o efetivo significado do novo momento político. Contudo, parece-nos que a confiança no Estado como o agente das mudanças permanece um entendimento hegemônico nesse movimento social.

Faz parte das concepções liberais sustentar a democracia institucional como um espaço neutro, que permite a discussão e aplicação de políticas voltadas ao bem-estar geral. Quando o movimento socialista se rende a este discurso, perde a capacidade de debater o vínculo orgânico existente entre a política e a reprodução material da sociedade. O desafio desses movimentos é que “sem o estabelecimento de uma alternativa radical ao sistema parlamentar não pode haver esperança de desembaraçar o movimento socialista de sua atual situação, à mercê das personificações do capital que existem em suas fileiras” (MÉSZÁROS, 2002.). Para combater a força extraparlamentar do capital, só a força extraparlamentar do trabalho, organizado em um movimento de massas renovado. Embora representantes dos trabalhadores no legislativo possam minimizar certas tensões sociais, na ausência de um movimento que pressione essa estrutura de comando não há horizonte passível de mudança nas instituições governamentais. A perspectiva ontológica não admite o reformismo, que entende ser possível a igualdade dentro da sociedade do capital.

Distante deste reformismo e preocupado em enfrentar as adversidades, os acampamentos do MST são esferas que inserem no cotidiano daqueles trabalhadores que decidem tomar seu destino pelas mãos uma nova dinâmica, em que a luta imputa rupturas constantes com a sociabilidade alienada do capital. Embora as imediatezidades e a influência forte do Estado Burguês impeça um avanço pleno da consciência e da práxis revolucionária dos indivíduos (o refluxo da luta é visível), o fato do MST colocar frente a uma massa de sujeitos o contato com o enfrentamento da grande propriedade rural e dotar de sentido uma subjetividade estranhada, por meio de ações, místicas e embates, precisa ser publicitado e incentivado. A formação política, humana, fornecida e fomentada nas fileiras do movimento, é um aspecto que necessita, mais do que ser continuado, passar por uma ampliação. O que depende de diversos sujeitos sociais capazes de abraçar a causa do socialismo. Os desafios que o MST enfrenta, caso queira ir além do lulismo e do reformismo e ser parte da fundação do socialismo no século XXI, podem ser assim elencados:

1. A mística deve ser estimulada e aprimorada, principalmente de acordo com seu papel realista na demarcação do mundo atual. A autonomização dessa prática frente ao pensamento mágico só traz ganhos ao movimento, possibilitando o desvelar do véu da reificação promovida pelo capital.
2. Entendendo o papel da educação na formulação da consciência socialista, as iniciativas nesse campo, como o exemplar caso da Escola Nacional Florestan Fernandes, merecem o esforço de todos os lutadores sociais, dentro e fora do MST.
3. Segundo Antunes (2011) os movimentos sociais devem compreender a nova morfologia do trabalho e articular as questões de classe com três dimensões a ela relacionada: a etnia, o gênero e a geração. Embora o MST busque inserir em suas lideranças um forte contingente feminino, nas bases do grupo isso precisa ser trabalhado, no sentido de compreender que as mulheres trabalhadoras tem o direito de se auto-organizar. As ações do 8 de março são um vigoroso exemplo a ser seguido em todo o movimento. Os jovens agricultores, e os trabalhadores de mais idade, além dos negros e índios, setores mais precarizados pelo capital, devem protagonizar os passos de sua libertação, entendido de forma radical como a luta por uma nova sociedade.
4. O movimento deve combater a institucionalização e a burocratização de suas frentes, buscando sua base social no sentido de um movimento horizontalizado.

Como aponta Mészáros (2004) não há sentido em espelhar o modo de operação hierarquizado do adversário, o capital. Ou seja

(...) a organização e o modo de ação realmente igualitários do movimento emancipador, poderão ser levados para o futuro, pois sua constituição interna, também representa, já em suas fases constitutivas, prenúncios de nova forma – genuinamente associativa – de cumprir as tarefas que possam se apresentar (p. 52).

As místicas podem assumir essa perspectiva, no sentido de aprimorar as formas organizativas que, por ventura, possam contrariar esse importante princípio dado pelo filósofo húngaro. A questão da participação ampliada, não só em reuniões e atividades massivas, mas a tomada de decisão é fundamental para o nascimento da sociedade dos trabalhadores livremente associados. Embora os obstáculos sejam inúmeros, a orientação da organização deve buscar mediações para este fim. Além disso, quanto mais o movimento incorporar as diversas parcelas da classe-que-vive-do-trabalho e, principalmente, as bandeiras da classe trabalhadora hoje, maior será seu poder de atuar nas mudanças necessárias.

5. É fundamental superar a bandeira, quase corporativa, da busca pela terra, colocando a reforma agrária como o início da luta, não seu fim. Isso porque os assentamentos tem uma tendência de vulnerabilidade ao capital, muitas vezes vinculando os assentados ao reestabelecimento da ordem, restaurando formas de subordinação aos ditames em voga.
6. Ocupações são espaços de ruptura com a ordem burguesa. Instituir novas formas de sociabilidade nessas esferas é uma mediação capaz de criar importantes rupturas no sistema. Essa prática merece ser ampliada a cada dia. Outro aspecto que merece a atenção da organização é o confronto aberto contras as empresas transnacionais que atuam no campo, evidenciando a falácia do desenvolvimentismo lulista.
7. Como aponta Antunes (2011), resgatar o pertencimento de classe é tarefa das mais importantes, principalmente em um contexto de pulverização objetiva e subjetiva desse vínculo, promovida pelo capital. A complexificação da classe trabalhadora não anula a necessidade de instituir e identificar a luta de classes como desafio inevitável dos trabalhadores.
8. O MST deve atuar no sentido extraparlamentar, conectando, como já faz, a luta social e política, aproximando-a das lutas sindicais e das diversas lutas sociais,

autônomas. Como o capital não se restringe à institucionalidade, direcionar a luta nessa esfera restringe o espaço de atuação dos movimentos (MÉSZÁROS, 2002).

9. O MST e a classe trabalhadora, frente ao capital transnacional, devem buscar formas de integração que ultrapassem os limites geográficos dos estados-nação. O internacionalismo na ação de confrontação e a criação e manutenção da solidariedade entre as organizações é outro preceito fundamental. A iniciativa da Via Campesina merece ser expandida para outros grupos, não necessariamente do campo, buscando uma unidade que não extingue a particularidade da luta.
10. Como aponta Pinassi (2011), um dos maiores desafios do MST é organizar a demanda crescente de sua base social, que traz consigo a necessidade de um processo de formação para a luta e incentivo à virilidade da indignação por seus direitos mais básicos serem violados.

O que fazer com os milhares de famílias que, ao invés de resignarem-se às bolsas e ao ativismo institucional, partem para a prática da **ocupação**: de terras para exigir reforma agrária e poder plantar seu próprio alimento; de prédios públicos para protestar contra a ineficiência do estado para agilizar política habitacional popular, melhorias concretas no setor da saúde pública, de educação digna; de instalações do agronegócio para denunciar crimes ambientais e as negociatas que costumam envolver o setor cada vez mais nas mãos das transnacionais? (p.6).

Não queremos apresentar lições para os trabalhadores, buscamos aqui apenas mapear, de forma certamente insuficiente (pois o desafio de formulação dos desafios e planejamento da ação fazem parte da práxis efetiva dos sujeitos sociais) algumas situações que devem ser enfrentadas pelos militantes. O princípio orientador da estratégia socialista, seguindo o panorama apresentado por Mézáros (2007), é o constante exercício da cultura da igualdade substantiva. Assim, os avanços do movimento podem contribuir para um prenúncio de uma organização social auto-sustentável e socialista, sendo uma mediação que já antecipa em seu seio diferentes formas de convívio social.

O êxito estratégico é impensável sem a realização das tarefas imediatas. Na verdade, a própria estrutura estratégica é a síntese global de inúmeras tarefas imediatas, sempre renovadas e expandidas, e desafios. Mas a solução destes só é possível se a abordagem do imediato for orientada pela sintetização da estrutura estratégica. Os

passos mediadores em direção ao futuro – no sentido da única forma viável de *automediação* – só podem começar do *imediato*, mas iluminados pelo espaço que ela pode, legitimamente, ocupar dentro da estratégia global orientada pelo futuro que se vislumbra (MÉSZÁROS, 2007, p. 223).

Os exercícios de igualdade substantiva, bem como a luta permanente por sua real concretização, despertam no MST possibilidades que colocam o debate sobre a transição ao socialismo novamente na pauta do dia. A mística, como vimos aqui, pode ampliar esta chama frente aos desafios do tempo histórico que se anunciam.

Considerações Finais

Considerações Finais

O panorama conceitual traçado aqui nos permite categorizarmos a mística como um importante mecanismo formulador de consciências e estimulador da práxis. As positivities dessa mediação, conforme enumerados nesse estudo, não diminuem os inúmeros obstáculos estruturais e desafios circunstanciais de seu sucesso, o que, a nosso ver, seria seu uso como ferramenta de um trabalho de base capaz de dar novo fôlego às lutas sociais. Parte fundamental da estratégia formativa do MST, a mística, entendida aqui na materialidade das manifestações estéticas executadas, é um produto da práxis dos lutadores sociais, expressão da capacidade de transcender a imediatez da vida cotidiana no sentido de criar um momento coletivo para simbolizar os rumos e as bandeiras da caminhada percorrida.

Contudo, apontamos como contribuição aos milhares de lutadores e lutadoras desse movimento social o direcionamento necessário que a mística deve ter caso seja entendida como parte de um projeto socialista de formação, ou seja, ligada ao amadurecimento da consciência das massas. O aspecto de expressão realista de compreensão dos passos estratégicos da transição exige dos autores dessas místicas um compromisso com uma corrente progressista de transformação, pautada não na consolidação de reformas dentro da ordem, mas na ousadia em buscar objetivamente e subjetivamente as mediações concretas para o embrião de uma nova sociedade. A organização e a própria luta são fatores imprescindíveis desse processo, pois são nesses espaços que se criam as condições reais para o acúmulo de experiências, debates, avanços e recuos, que proporcionam aos seus agentes uma compreensão avançada da necessidade de instituição global de um novo sistema orgânico de reprodução social.

Nesse sentido, a militância não pode se furtar da autocrítica, aspecto tão caro aos estudos e reflexões de István Mészáros. Isso porque a permanente avaliação dos rumos dos sujeitos sociais e suas organizações é condição fundamental do processo de mudanças capazes de ensejar o reordenamento do mundo em que vivemos. As ocupações, os debates, os cursos de formação, os eventos culturais e todo o arsenal de ações cultivadas no interior de quase três décadas de luta pela terra colocam o MST como um grande percussor de novos formatos de luta, contribuição histórica das mais ricas. A reflexão sobre essas práticas promove a superação das diversas contradições internas dos programas políticos e bandeiras, mantendo a processualidade do

movimento. Só a autocrítica pode impedir a ossificação de ações e de projetos, algo que, sem ela, faria o movimento perder sua combatividade e vivacidade.

A mística tem um papel também nessa esfera, já que é capaz de divulgar uma gama de novas ideias e habilitar os sujeitos a terem voz. Contudo, isoladamente, seu poder de influência tende a ser diminuído. As atividades educativas dos trabalhadores, em formatos mais próximos da ciência, não devem ser substituídas pela mística, mas sim desenvolvidos junto delas, até mesmo porque o conhecimento mais aprofundado da realidade em que vivemos é o próprio combustível para manifestações estéticas mais significativas – e para uma prática política bem orientada. A compreensão da realidade só é possível em termos reais com a unidade entre produção e produto, sujeito e objeto; quando o homem assumir de fato sua vocação enquanto sujeito que cria as condições sociais, o mundo dos homens, por meio de sua ação constante e histórica, sua práxis.

Os acampamentos são espaços privilegiados para o conjunto de ações formativas, pois é na esfera cotidiana que se executam as rupturas capazes de instituir novas formas de sociabilidade. Debaixo da lona preta se cristalizam as evidências exploratórias do sistema, já que a existência do acampamento é resultado das consequências do próprio processo de reprodução do capital. A barbárie social gerada pelo sistema também revela de forma fenomênica os limites (in)civilizatórios de seu reinado, expressando aspectos de sua incontrolabilidade que são percebidos voluntariamente por parte dos trabalhadores. Em dívida com os expropriados do campo e das cidades, dos milhões de desempregados estruturais pelo globo, dos explorados que são parte da nova morfologia do trabalho (temporários, assalariados, proletários industriais, escravos, domiciliares, os que não detêm meios de produção), o sistema amplia suas rachaduras a cada dia, exigindo dos indignados uma resposta efetiva. Os acampados, parte desse conjunto de trabalhadores, tem como essa resposta a ação radical de entrega de sua vida cotidiana à luta, buscando na práxis combativa o sentido perdido nesses processos de expropriação.

Não há como o MST abandonar direções reformistas rumo a um projeto emancipatório sem entrar em choque com as empresas transnacionais, o agronegócio, o machismo, o racismo, o lulismo, a ideologia burguesa, enfrentar o projeto desenvolvimentista em voga com radicalidade, pois a intensificação desse modelo resulta em ampliação das desigualdades sociais. Nenhum ganho imediato supera o princípio orientador da autonomia do grupo frente ao Estado e qualquer sinal de institucionalização deve ser combatido com rigor. Contudo, o vínculo do MST com

outros movimentos e grupos nacionais e internacionais é indispensável para a recuperação e criação de um bloco popular que busque um programa de mudanças anticapitalistas. As místicas, orientadas pela perspectiva revolucionária, podem ser uma das principais mediações da práxis formadora desses novos sujeitos históricos, únicos capazes de criar uma ordem hegemônica alternativa. Há um longo caminho a continuar percorrendo.

Referências Bibliográficas

ALVES, Giovanni. Trabalho e Alienação no século XXI: notas críticas sobre a contribuição de Mészáros e Lukács. In: JINKINS, Ivana e NOBILE, Rodrigo. **Mészáros e os desafios do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALVES, Giovanni. **Trabalho e Subjetividade**: o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório. São Paulo: Boitempo, 2011.

ARBEX JR., José. **O Jornalismo Canalha**: a promíscua relação entre mídia e poder. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2003.

ARBEX JR., José. Lula e o cordial “fascismo à brasileira”. **Caros Amigos**, São Paulo, nº 161, p. 6 e 7, agosto, 2011.

AGGIO, Alberto. **Gramsci: a vitalidade de um pensamento**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

ANTUNES, Ricardo e ALVES, Giovanni. **As mutações no mundo do trabalho na era da mundialização do capital**. Educ. Soc., Campinas, vol. 25, n. 87, p. 335-351, maio/ago. 2004.

ANTUNES, Ricardo e REGO, Walquiria Leão (Org). **Lukács: um galileu do século XX**. São Paulo: Editora Boitempo, 1996.

ANTUNES, Ricardo. **O continente do labor**. São Paulo: Editora Boitempo, 2011.

ANTUNES, Ricardo. O sistema de metabolismo social do capital e seu corolário, a alienação, na obra de István Mészáros. In: JINKINS, Ivana e NOBILE, Rodrigo. **Mészáros e os desafios do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2011.

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Editora Boitempo, 1999.

ARCARY, Valério. István Mészáros: um marxismo para as revoluções do século XXI. In: JINKINS, Ivana e NOBILE, Rodrigo. **Mészáros e os desafios do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2011.

ARRUDA SAMPAIO JR, Plínio de. **Capitalismo em crise**: a natureza e dinâmica da crise econômica mundial. São Paulo: Editora Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica: arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOFF, Leonardo. Alimentar nossa mística. In: MST. Caderno de formação n. 27: **Mística – uma necessidade no trabalho popular e organizativo**. Março, 1998.

BOGO, Ademar. Como melhorar nossa mística. MST. Caderno de formação n. 27: **Mística – uma necessidade no trabalho popular e organizativo**. Março, 1998.

BOGO, Ademar. **Lições da luta pela terra**. Salvador: Memorial das Letras, 1999.

BOGO, Ademar. **O MST e a cultura**. MST. Caderno de Formação n. 34. Outubro, 2000.

BORON, Atílio A; AMADEO, Javier e GONZÁLEZ, Sabrina. **A Teoria Marxista Hoje**: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO/ Expressão Popular, 2006.

BOSI, Alfredo. Da esquerda cristã à Teologia da Libertação. In: JINKINGS, Ivana e PESCHANSKI, Alexandre. **As utopias de Michel Löwy**. São Paulo: Boitempo, 2007.

BUCK-MORSS, Susam. **Walter Benjamin: entre a moda acadêmica e a Avant Garde**. CEMARX, Revista Crítica Marxista 10, 1998.

CALIL, Gilberto. **O marxismo de Mariátegui e a revolução latino-americana: democracia, socialismo e sujeito revolucionário**. In: Anais do II Simpósio Lutas

Sociais na América Latina - “Estado, Democracia e Partidos Políticos”, GEPAL (UEL), 2006.

CLARK, Brett e FOSTER, John Bellamy. **A dialética do metabolismo socioecológico: Marx, Mészáros e os limites absolutos do capital**. In: Revista Margem Esquerda 14. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

COELHO, Fabiano. **A Prática da Mística e a Luta pela Terra no MST**. (Dissertação de Mestrado em História) Dourados, MS : UFGD, 2010.

COUTINHO, Carlos Nelson. O marxismo no Brasil. In: JINKINGS, Ivana e PESCHANSKI, Alexandre (Orgs). **As utopias de Michel Löwy**. São Paulo: Boitempo, 2007.

DANTAS , Rodrigo de Souza. Mészáros e as condições estratégicas de uma teoria socialista. In: JINKINS, Ivana e NOBILE, Rodrigo. **Mészáros e os desafios do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2011.

EAGLETON, Terry. **A idéia de Cultura**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

EAGLETON, Terry. **Depois da teoria**: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

EAGLETON, Terry. **Ideologia. Uma Introdução** São Paulo: Editora Unesp: Editora Boitempo, 1997.

ENZENSBERGER, Hans Magnus. **Elementos para uma teoria dos meios de comunicação**. São Paulo: Conrad Editora, 2003.

FISCHER, Ernest. **A necessidade da arte**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **MST: Formação e Territorialização em São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1996.

FERNANDES, Bernardo Mançano e STÉDILE, João Pedro. **Brava Gente: A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

FERNANDES, Marco. **A falta que faz a “mística”:** o desafio da “identidade piqueteira”. In: Revista Margem Esquerda n. 9. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

FERNANDES, Marco. **A falta que faz a mística. Elementos para a retomada do trabalho de base nos movimentos populares.** Tese de doutorado em Psicologia Social. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2010.

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil:** ensaio de interpretação sociológica. São Paulo: Globo, 2006.

FERREIRA DE SOUZA, Eduardo. **Do silêncio a satanização: o discurso de Veja e o MST.** São Paulo: Annablume, 2004.

FIGUEROA, Noelia. **José Carlos Mariátegui y Walter Benjamin. Mística y política en contexto de crisis.** Tesina de Licenciatura em Ciencia Política, Facultad de Ciencia Política y RRII, Universidad Nacional de Rosario. Febrero de 2010.

FISCHER, Ernst. **A necessidade da Arte.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

FREDERICO, Celso. **A arte em Marx: um estudo sobre os Manuscritos Econômico-Filosóficos.** Revista Novo Rumos, n° 42, 2005.

FREDERICO, Celso. **Cotidiano e arte em Lukács.** Estudos avançados: 14(40), 2000.

FREDERICO, Celso. **Lukács: um clássico do século XX.** São Paulo: Moderna, 1997.

GENRO FILHO, Adelmo. **O segredo da pirâmide - para uma teoria marxista do jornalismo.** Porto alegre: Tchê, 1987.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere, V.1.** São Paulo: Civilização Brasileira, 1999.

GRAMSCI, Antonio. **Poder, política e partido.** (Org) SADER, Emir. São Paulo: Expressão popular, 2005.

GRUPPI, Luciano. **O conceito de hegemonia em Gramsci.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

HALIMI, Serge. **Os novos cães de guarda.** Petrópolis: Vozes, 1998.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

HOBBSBAWM, E. **A era dos extremos.** O breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOUTART, François. Os movimentos sociais e a construção de um novo sujeito histórico. In: BORON, Atílio; AMADEO, Javier e GONZÁLEZ, Sabrina. **A Teoria Marxista Hoje: problemas e perspectivas.** Buenos Aires, Clacso, 2007.

IASI, Mauro Luís. **Ensaio sobre consciência e emancipação.** São Paulo, Expressão popular, 2007.

JINKINS, Ivana e NOBILE, Rodrigo (Orgs). **Mészáros e os desafios do tempo histórico.** São Paulo: Boitempo, 2011.

KONDER, Leandro. **A questão da ideologia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KONDER, Leandro. **Em torno de Marx.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

KONDER, Leandro. **O que é dialética?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

KONDER, Leandro. **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

LEFEBVRE, Henri. **De lo rural a lo urbano**. Barcelona: Ediciones Península, 1971.

LEO MAAR, Wolfgang. A compreensão da práxis. In: JINKINS, Ivana e NOBILE, Rodrigo. **Mészáros e os desafios do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2011.

LESSA, Sergio e TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

LESSA, Sérgio. **Lukács: Ética e Política**. Chapecó: Argos, 2007.

LESSA, Sergio. **Lukács e o marxismo contemporâneo**. Mimeo. Junho de 1993.

LIMA, Venício de. **Mídia: teoria e política**. São Paulo: Perseu Abramo, 2001.

LOBO DA SILVA, Roberta. **A dialética do Trabalho no MST: A construção da Escola Nacional Florestan Fernandes**. Tese de doutorado em Educação – Universidade Federal Fluminense, 2005.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LÖWY, Michael. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista**. São Paulo: Cortez, 2006.

LÖWY, Michel. **Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião**. Estudos Avançados, 19 (55), 2005.

LÖWY, Michel. **Mística da Revolução**. Disponível em <http://www.uff.br/trabalhonecessario/ResenhaTN3.htm> . Caderno Mais, Folha de S. Paulo, 01/04/2001.

LÖWY, Michel. **Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

LUKÁCS, György. **Arte e Sociedade: escritos estéticos 1932 – 1967**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

LUKÁCS, György. **Estética**. v. I. Barcelona: Ed. Grijalbo, 1974.

LUKÁCS, György. **Introdução a uma estética marxista**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1970.

LUKÁCS, György. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009b.

LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

LUKÁCS, György. **Realismo Crítico hoje**. Brasília: Coordenada – Editora de Brasília, 1969.

LUKÁCS, György. **Socialismo e democratização**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

MACHADO, Eliel. **A (des)constituição de classe no MST: dilemas da luta anti-sistêmica**. In: Revista Lutas Sociais, v. 17/18. São Paulo, 2008.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Do sonho às coisas: retratos subversivos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **El hombre y el mito**. In: El alma matinal. Lima, Amauta, Ediciones Populares, 3, 1964.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: Expressão Popular, Clacso, 2008.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2000.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

MARX, Karl. **O Capital**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

MAURO, Gilmar. **Entrevista**. Revista Debate Socialista, 2008.

MÉSZÁROS, István. **A Teoria da Alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MÉSZÁROS, István. **O desafio e o fardo do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

MILITÃO, Maria Socorro Ramos. **O MST e a reforma intelectual e moral gramsciana**. Filosofia e Educação (Online), Revista Digital do Paidéia, Volume 2, Número 1, Abril-Setembro de 2010.

MST. **Carta do 5º Congresso Nacional do MST**. Disponível em www.mst.org.br . 12/09/2007.

MST. **Lutas e conquistas**. Secretaria Nacional do MST: janeiro, 2010.

MST. **Quem somos**. Disponível em www.mst.org.br. 24/06/2004

MST. Caderno de formação n. 27: **Mística – uma necessidade no trabalho popular e organizativo**. Março, 1998.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

NETTO, José Paulo e BRAZ, Marcelo. **Economia Política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2006.

PANIAGO, Maria Critina. **A incontrollabilidade ontológica do capital**. Tese de doutorado em Serviço Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

PATRIOTA, Rainer. **A relação sujeito-objeto na Estética de Georg Lukács: reformulação e desfecho de um projeto interrompido**. Tese de doutorado em Filosofia – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2010.

PELLOSO, Ranulfo. A força que anima os militantes. In: MST. Caderno de formação n. 27: **Mística – uma necessidade no trabalho popular e organizativo**. Março, 1998.

PINASSI, Maria Orlanda. **Da miséria ideológica à crise do capital**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

PINASSI, Maria Orlanda. **O lulismo, os movimentos sociais no Brasil e o lugar social da política**. Revista Herramienta, nº 46, 2011.

PRADO JR., Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

RANIERI, Jesus. **A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx**. São Paulo: Boitempo editorial, 2001.

RANIERI, Jesus. Acerca das chamadas “determinações-da-reflexão”: o lugar do pensamento na produção do real. In: JINKINS, Ivana e NOBILE, Rodrigo. **Mészáros e os desafios do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2011.

RANIERI, Jesus. **Alienação e estranhamento**: a atualidade de Marx na crítica contemporânea do capital. In: III Conferencia Internacional La Obra de Carlos Marx y los desafíos del Siglo XXI, s/d.

RAUBER, Isabel. Caminos de la Transformación: pensarlos y construirlos desde abajo. In: **Reforma ou Revolução? Para além do capitalismo neoliberal: concepções, atores e estratégias**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

RAUBER, Isabel. **Movimientos sociales e representación política**. Edicion Digital para Rebélion. Santo Domingo, setiembre de 2003.

RAUBER, Isabel. **Reflexiones en torno a las alternativas a la barbarie imperialista. Socialismo en el siglo XXI?** In: Archivo Chile, Centro de Estudios Miguel Enriquez (Ceme), 2005.

SOUZA, Rafael Bellan Rodrigues de. **Mídia e cenários políticos e culturais no MST**. Bauru: Unesp, 2006. Mestrado (Comunicação) - Unesp. Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. **A luta pela terra**: experiência e memória. São Paulo: UNESP, 2004.

TADDEI, Emilio. Verbete Movimentos Sociais. In: **Enciclopédia Contemporânea da América Latina e do Caribe**. São Paulo: Boitempo, 2006.

TERTULIAN, Nicolas. **Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

TONET, Ivo. **Ética e capitalismo**. Mimeo. s/d.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra Capitalismo:** a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

VARGAS, Sebastião. **A mística da resistência:** culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos. Tese de doutorado em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, 2007.

VAZQUEZ, Adolfo Sanchez. **Ética.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

VEDA, Miguel. Sobre o ideal e o ideológico no Lukács tardio. In: JINKINS, Ivana e NOBILE, Rodrigo. **Mészáros e os desafios do tempo histórico.** São Paulo: Boitempo, 2011.

VIA CAMPESINA. **A ofensiva da direita para criminalizar os movimentos sociais no Brasil.** Porto Alegre, 2010.

ZANGELMI, Arnaldo José, OLIVEIRA, Fabrício e SALES, Izabella. **Lembrar em Aruega: esquecimento, silêncio e história.** Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, EDUFSC, vl. 42, n. 1 e 2, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj (Org). **Às portas da revolução:** escritos de Lenin de 1917. São Paulo: Boitempo, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia, depois como farsa.** São Paulo: Boitempo, 2011.