

EDUARDO MARA

EM BUSCA DO TEMPO PARTIDO:
A CONSCIÊNCIA HISTÓRICA E O MST

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Orientador: Irene Alves de Paiva

NATAL
JUNHO DE 2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

EDUARDO MARA

EM BUSCA DO TEMPO PARTIDO:
A CONSCIÊNCIA HISTÓRICA E O MST

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Aprovado em ____ de Setembro de 2009

BANCA EXAMINADORA

Professora Irene Alves de Paiva - Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Professor Gabriel Vitullo – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Professor Gonzalo Rojas – Universidade Federal de Campina Grande

Ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

Por seguirem desfraldando rebeldias...

AGRADECIMENTOS

As linhas que seguem foram escritas à tantas mãos que se tornou impossível citar nomes sem o risco da injustiça. Como não posso deixar de agradecer diretamente os que seguem, sigo com a certeza de que muitos poderão reconhecer suas digitais no próprio texto do trabalho. Assim, deixo aqui o agradecimento e o abraço...

À minha família que embora longe, segue do meu lado...

À minha orientadora, Irene Alves de Paiva, por acreditar nesse trabalho renovando meu compromisso de escrevê-lo, por toda a ajuda, por todas as portas que abriu, por me ajudar a trilhar novos caminhos em terras potiguares...

Ao Programa de PGCS/UFRN, pela ajuda em construir o mirante de onde posso hoje desenhar com novas cores a paisagem do real...

À Escola Nacional Florestan Fernandes por seguir devolvendo o caráter incendiário de certos conteúdos, por seguir ensinando nossa militância a desenhar futuros...

Ao Centro de Formação Patativa do Assaré e às companheiras e companheiros do MST no Rio Grande do Norte, por todo o carinho com que me acolheram e pela experiência compartilhada...

Aos companheiros e às companheiras do MST e do curso nacional das Coordenações Político Pedagógicas, à todas e todos que entrevistei: obrigada por compartilhar tantas histórias, sorrisos, abraços e certezas...

À CAPES, pela bolsa-auxílio concedida que me possibilitou os estudos e a vida por dois anos em solo nordestino...

Às companheiras e companheiros da Consulta Popular. Pela paixão renovada no cotidiano de nossos desafios. Por essa flor que nasceu na rua...

Ao Companheiro Ademar Bogo, pelas indicações que me deste, por seu carinho, por sua mística...

À Roseli Macedo, retribuindo um pouco dos abraços, do carinho e da acolhida...

À minha companheira, Mel Macedo, por fazer de todas as noites punhados de estrelas e alegrias...

Ao NEP-13 de Maio, à Luis Scapi e Mauro Iasi, meus mestres e marcos de estrada...

RESUMO

O trabalho que segue dedica-se ao estudo da vivência do tempo histórico pela militância política de nosso tempo. O militante político de esquerda é aquele que nega o estado de coisas vigente recuperando uma experiência histórica situada muito antes de seu tempo e projetando um futuro para além da reprodução incessante das relações do presente. Escolhemos o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, não como objeto de estudo, mas como local específico onde essa consciência é formada e pode ser compreendida. O estudo da consciência histórica da militância sem terra é, para nós, o melhor ponto de partida para entendermos a ampliação do tempo histórico operada na mudança das relações sociais vividas dentro de uma organização. A divisão do tempo entre um antes e um depois, bem como a história entendida como *progresso* não é um dado natural, mas uma construção que obedece às contradições do presente. Trata-se, portanto, de entender como o presente vivido pela militância opera mudanças na consciência do tempo. A partir de documentos, livros de referência, cadernos de formação e diversos materiais produzidos pelo MST, buscamos entender a forma como o movimento conta a sua história e a relaciona com essa experiência mais ampla da luta pela terra e da luta pela mudança da ordem social vigente. Da mesma forma, ao ouvirmos os relatos da história de diversos militantes, buscamos compreender como essa narrativa mais ampla re-orienta o olhar sobre a própria história, sobre a vivência das contradições no antes e depois do *fazer-se militante sem terra*.

PALAVRAS-CHAVE: Militância. Temporalidade. Consciência. História. MST.

ABSTRACT

The work that follows is dedicated to the study of the historic time experience by the political militancy from our time. The political militant from the left-wing is the one that denies the state of current things, recovering a historic experience located far before its time and projecting a future beyond the incessant reproduction of the present relations. We chosen the Landless Workers Movement, not as study object, but as specific place where this consciousness is made and can be comprehended. The historic consciousness study of the landless militancy is, for us, the best starting point to understand the magnification of the historical time operated on the change of social relations lived inside an organization. The time division between before and after, as well as the history being understood as a progress isn't a natural given data, but a construction that obeys the contradictions of the present. It, therefore, must understand how the present lived by the militancy operates changes on the consciousness of time. From documents, reference books, formation notebooks and several materials produced by MST, we try to understand the way that the movement tells his history and lists with this wider experience of the struggle for the change of the current social order. Similarly, when we hear reports of history of several militants, we try to comprehend how this wider narrative re-orientes the sight over history himself, over the experience of contradictions on before and after making the landless militant.

KEYWORDS: Militancy, Consciousness, History, MST, Temporality.

SUMÁRIO

1. Introdução	8
2. A Militância e o Tempo	14
2.1 O Movimento do tempo.....	23
2.2 Do eterno retorno à filosofia do progresso.....	29
3. A Consciência do Tempo Partido	39
3.1 O Passado Presente.....	47
3.2 Tempo em Movimento	53
3.3 Quem faz sonhar o poeta.....	71
4. Memória Sem Terra.....	80
4.1 Torna-te quem tu és.....	84
4.2 As margens da História	92
4.3 O Presente como contradição	101
5. O canto da cigarra.....	107
Bibliografia:	112

1. Introdução

Em *A Dama na Água*, filme do diretor M. Night Shyamalan, Paul Giamatti vive Cleveland Heep, um zelador solitário e amargurado em um condomínio de pessoas comuns que vivem suas vidas isoladas umas das outras. Certo dia, Cleveland recebe a visita inesperada de “story”, jovem moça que diz ser representante de povos submersos, seres aquáticos tentando entrar em contato com nosso mundo. Tentando ajudá-la, o zelador descobre-se envolvido em um antigo conto oriental que agora se apresenta como verdade e que, pouco a pouco, vai envolvendo não somente Cleveland, mas diversos moradores do prédio. Os fatos e os hábitos mais comuns dos moradores vão se revelando como sinais de sua importância e do papel que podem desempenhar ajudando story a retornar ao seu mundo. Story, por sua vez, para cada um dos moradores, mostra ser portadora de uma esperança a muito perdida, de poder acreditar e fazer parte de algo maior, de dar chances aos sonhos, de inserir sua história pessoal em uma narrativa mais ampla.

Tão marcada pelas oposições entre estrutura e sujeito, indivíduo e sociedade, indivíduo e história e tão convencida da morte das grandes narrativas pelas teorias funerárias da pós-modernidade, as ciências sociais parecem ter deixado de lado essa questão tão simples e que as imagens acima parecem querer retomar, a saber: o que acontece ao indivíduo e às suas relações quando essa dama estranha chamada História ocupa, sem pedir licença, o espaço de suas vidas?

Escrevemos as linhas que seguem em um período de refluxo das lutas sociais, de fechamento de um ciclo da esquerda brasileira onde, como diria Brecht (2000, p. 186), “depois de trabalharmos por tanto tempo parecemos estar em situação pior que no início”, onde “nossas palavras de ordem estão em desordem” sendo distorcidas “até ficarem irreconhecíveis” e onde parece não haver incentivo maior à ação política que não seja o incentivo do estômago. Nestes momentos de descenso da luta de classes é interessante notar a proliferação, nos meios acadêmicos, de teorias que afirmem o fim da centralidade do trabalho, o fim das classes e do proletariado¹. Toda uma geração marcada pelo descrédito da idéia do socialismo e pelas decepções com as experiências mal-sucedidas de mudança da

¹ com efeito, não vimos até hoje nenhuma escola teórica que argumente o fim da existência da burguesia enquanto classe...

ordem social passou a buscar, nos últimos 20 anos pelo menos, um refúgio nos meios acadêmicos onde pudessem interpretar a história elaborando um fundamento seguro para amaciar seus travesseiros à noite, livrando-se da incômoda preocupação com a necessidade real de superar as condições concretas de miséria e violência geradas pelo avanço triunfante do capital. Trata-se do que poderíamos chamar de *síndrome do ex-combatente*. O balanço dos avanços e retrocessos da experiência política é feito agora nos estreitos limites da ordem social vigente, da normatividade do presente. O distanciamento da prática desenha também o mirante a partir do qual essa geração pôde redesenhar o passado, a posição ocupada no presente circunscreve também os limites do olhar para a experiência histórica.

Em uma conjuntura assim nos pareceu desafiador o estudo de um movimento social cuja consciência consegue ainda vislumbrar a utopia além das cercas do pragmatismo e do eterno presente.

O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra têm se destacado pela forma radical de condução de suas ações, transformando em lutadores e lutadoras, seres humanos que o capitalismo já imaginava ter excluído definitivamente. As ações do movimento na luta pela terra visam expressar não apenas essa reivindicação parcial, mas a contestação da ordem social vigente, criando novas identidades e redesenhando um futuro melhor no horizonte de homens e mulheres de nosso tempo. A própria associação do latifúndio brasileiro com o grande Capital internacional faz com que a Reforma Agrária apareça como um projeto maior do que uma reforma paliativa nos limites da sociedade burguesa, fazendo de cada avanço no presente a matéria prima do futuro. Na verdade, o projeto futuro acaba se transportando para as relações vividas no presente.

Nesse sentido, toda luta política é também, de certa forma, uma luta pelo domínio do tempo. Falamos, é claro, não apenas do tempo cronológico, da velocidade das horas, mas das diferentes concepções de temporalidade, a saber, uma luta para definir a imagem do passado, do presente e do futuro. Trata-se, portanto, de entender como essas três dimensões se articulam e como se determinam na prática política e na consciência da militância Sem Terra.

O MST parece ser o melhor ambiente para uma pesquisa desse porte. Sua prática política parece situar-se entre os três elementos constitutivos da idéia de militância (o sentido militar, o político e o religioso). Trata-se um movimento rebelde não só em suas ações, mas também às tentativas de enquadramento teórico em

categorias pré-definidas. Entender melhor a formação da consciência histórica de seus militantes (em particular, o cruzamento entre religião e política e as representações de temporalidade que ele envolve) pode nos ajudar a revelar um pouco mais sobre esse movimento que têm tido tanto impacto na militância de esquerda no Brasil das últimas décadas.

Não foi fácil fazer um recorte bibliográfico para esse trabalho. A literatura existente sobre o MST é quase tão extensa quanto o próprio movimento, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento. Optamos por algumas obras e textos (vários do próprio movimento) que tratam mais diretamente da preocupação do MST com a educação/formação dos seus militantes e com a construção de novos valores no interior dos acampamentos e assentamentos, bem como aqueles que nos fornecem um panorama da sua história e da posição que ocupa dentro da história mais ampla da luta pela terra.

Em nossa pesquisa de campo, realizada em Março de 2007, na Escola Nacional Florestan Fernandes (Guararema-SP), bem como durante o ano de 2007 e 2008 nas atividades de formação realizadas no Centro de Formação Patativa do Assaré (Ceará-Mirim-RN), procuramos entrevistar os militantes mais diretamente envolvidos com a tarefa da formação política, ou seja, os militantes responsáveis pela formação de novos militantes no MST.

O trabalho de campo nos colocou algumas contradições um tanto inesperadas. A minha escolha pelo curso de Ciências Sociais e meus estudos acadêmicos representavam para mim, de certa forma, uma tarefa militante, ou seja, um compromisso de produzir um conteúdo engajado, comprometido. Eu nunca havia estado na situação inversa e que é a regra em nossas universidades: em um espaço de militância com objetivos acadêmicos. Uma das dificuldades enfrentadas em campo foi justamente o fato de concordar com a maioria dos motivos que limitaram nossa pesquisa. Entre eles destaca-se o fato de que o MST não quer mais ser objeto de pesquisa de ninguém, o que significa que não querem mais permitir que um *outro* que não seja o próprio movimento tente interpretar o que o MST faz e seu significado no presente. O Movimento Sem Terra é hoje sujeito e objeto do conhecimento sobre si próprio. Ele escreve sua própria história com um material muito mais rico e com uma complexidade muito maior do que a encontrada nas incontáveis páginas produzidas sobre ele no tradicional confinamento acadêmico.

Há hoje certa desconfiança para com os “pesquisadores” nos espaços do MST que me parece bastante justificada. Em primeiro lugar, alguns trabalhos acadêmicos produzidos sobre o movimento, apesar de toda a boa vontade, acabaram servindo de argumento para seus opositores. Estamos tão confortáveis com o distanciamento entre teoria e prática e tão convencidos que nossa postura acadêmica em nossos trabalhos não terá nenhum impacto fora dos muros de nossas universidades que tomamos pouquíssimo cuidado com aquilo que escrevemos. Durante a pesquisa pude ouvir dois exemplos impressionantes dessa falta de cuidado. Alguns meses antes de minha chegada na Escola Nacional Floretan Fernandes, outra “estudante” havia se apresentado como doutoranda em sociologia, pesquisando o MST. Depois de dois dias na escola coletando informações, descobriu-se que a tal “pesquisa” era, “**veja** você”, encomendada por uma certa revista que promove hoje uma campanha bastante engajada em disseminar informações falsas e confundir a opinião pública em relação aos objetivos do Movimento Sem Terra. Outro exemplo que me serviu de alerta foi um trabalho feito como monografia do curso de História, por um militante em Porto Alegre, trabalho que foi retirado de contexto e utilizado por deputados gaúchos defensores do latifúndio para fundamentar a criminalização do Movimento Sem Terra no Rio Grande do Sul.

Além disso, a própria amplitude do MST e o destaque que tem tido nos últimos anos gerou uma série de pesquisas que buscam utilizar o movimento como objeto para provar a validade de certas teorias que pouco ou nada tem a ver com aquilo que acredita e faz o próprio movimento. Nas palavras dos militantes que entrevistamos, “*disso tudo, muito pouco se aproveita*”. Essa crítica expressa a ausência de retorno e de responsabilidade de nosso meio acadêmico para com a sociedade em geral e, ao mesmo tempo, a recusa de um conteúdo que acredite se situar acima das contradições estudadas, que só se coloca do *ponto de vista* do movimento com a certeza da distância confortável no retorno às poltronas universitárias.

Este trabalho não teve, portanto, a pretensão de explicar os significados do Movimento Sem Terra. Na verdade, trata-se de, através da militância do MST, da vivência de suas atividades e da forma como contam sua própria história, buscar entender qual a consciência histórica e o papel que ainda pode desempenhar a militância política de nosso tempo. Entender a consciência histórica significa, como

dissemos, entender a diferente temporalidade na qual o MST insere seus militantes. Essa tarefa exigiu, não obstante, certo distanciamento de nossa própria militância. Nossa esquerda tradicional se preocupa, de fato, muito pouco com os significados que são atribuídos à sua prática. Ainda mais em se tratando de um estudo sobre o tempo histórico. Como veremos, o próprio marxismo sofreu forte influência da ideologia do progresso, vendo no presente um caminhar lento e confortável em direção ao futuro visado. O extremo pragmatismo da militância em nossos dias costuma naturalizar os limites da temporalidade do indivíduo, separando o futuro visado de sua prática no presente.

Dessa forma, foi necessário, antes de qualquer coisa, desnaturalizar a própria idéia de tempo histórico. As definições de passado, presente e futuro não são um dado natural e a - histórico, elas respondem às contradições existentes em cada época e obedecem a interesses específicos de uma ordem social. Nosso primeiro capítulo se dedica, portanto, a entender a forma como as diversas sociedades situam o indivíduo na história e como certa temporalidade, baseada na oposição entre passado e presente tendo como ponto fixo um futuro nunca alcançado se tornou hegemônica. Nosso segundo capítulo busca entender essa disputa pelo tempo no presente da militância sem terra, através da forma como o movimento conta sua própria história e relaciona sua experiência no presente ao conjunto da experiência histórica acumulada na luta contra o latifúndio e contra o capital. Por fim, buscamos entender a relação existente entre a forma como o Movimento conta sua própria história e o impacto dessa história mais ampla sobre a memória de seus militantes.

Gostaria de terminar essa introdução com o mesmo recado que nos foi dado pelo MST em nosso trabalho de campo. A intenção de transformar os relatos que ouvimos sobre as dificuldades vividas na luta pela terra e sobre os desafios que o presente coloca aos militantes do MST em um trabalho acadêmico a ser *depositado* no curso de Ciências Sociais não poderia passar impune aos olhos dos militantes do MST. Recebi de presente no meu último dia na ENFF uma *mística* e também um conselho. Como trilha sonora da despedida, a música de Zé Geraldo:

*Isso tudo acontecendo
e eu aqui na praça
dando milho aos pombos...*

Os relatos que tive durante a pesquisas sobre o aumento da violência no campo, sobre o assassinato de militantes do MST por milícias armadas em diversas regiões do país, sobre a criminalização das ações de luta pela terra e a tentativa de isolamento do MST fizeram desse refrão uma *maldição de coerência*. Esperamos que esse trabalho sirva de alimento à reflexão não apenas no interior da autofagia característica do isolamento universitário, mas que estimule também a reflexão sobre qual militante político o período em que vivemos necessita. Tratar o MST como simples objeto de pesquisa se torna impossível àqueles que reconhecem em si a mesma matéria prima daquilo que pesquisam.

*“sem terra somos todos nós
Operários sem terra/fábrica
Sem terra os que sozinhos
Na multidão se acreditam sós.*

*Somos todos sem terra
Todos os sem terra somos nós
Ali nas estradas, somos nós
Marchando, desatando nós...”
Mauro Iasi*

2. A Militância e o Tempo

O militante político de esquerda é aquele que nega o estado de coisas vigente, se identificando com aqueles e aquelas que o fizeram antes dele e com os que o farão depois dele. O objetivo para o qual orienta sua vida o insere em uma dimensão temporal que extrapola os limites de sua existência individual. Ele herda e se remete frequentemente a uma experiência política anterior ao tempo em que vive e sabe que suas ações no presente serão parte da construção de um projeto que continuará depois dele. Nesse sentido, concordamos com Mannheim (*apud* LE GOFF, 2003, p. 362) quando diz que “a estrutura interior da mentalidade de um grupo nunca pode ser apreendida tão claramente como quando nos esforçamos para compreender a sua concepção do tempo...”.

Embora seja um tema recorrente, a verdade é que as Ciências Sociais, com suas exigências de confinamento teórico e separação entre sujeito e objeto do conhecimento, nunca nutriram muita simpatia pelo engajamento político. Fora do universo conceitual marxista, onde o pensamento almeja servir de alimento à ação e esta de matéria prima do pensamento, as análises que tentaram estabelecer um modelo de análise do militante moderno provinham, por vezes, de ex-militantes e quase sempre carregadas de uma carga de rancor contra a militância política em geral². Para nós, entretanto, será útil recuperar alguns argumentos dessa chamada “sociologia da militância” para entender as diferentes concepções do tempo histórico que caracterizariam a categoria do militante desde suas origens. Utilizaremos como referência o apanhado feito por Ângelo José da Silva no terceiro capítulo de seu trabalho sobre o militante anarquista³. Seu trabalho se destaca por tentar evitar certas pré-noções bastante comuns na análise do militante em ciências sociais se esforçando por reter os argumentos centrais das análises da chamada “sociologia da militância”.

Essa característica, de deslocar a ação para um tempo futuro, não seria, segundo Silva, própria apenas à militância em nossos dias, mas estaria presente na própria gênese do conceito de militante. A definição etimológica da palavra já indica

² Poderíamos citar como exemplo os trabalhos de François Furet, Monclar Valverde e Gerard Vicent

³ SILVA, Angelo José da. A Formação do Militante Anarquista: primeiros movimentos para uma leitura distinta. Tese de Doutorado. Curitiba, UFPR: 2003. (cap. 3 – O Ser Militante).

três sentidos possíveis: o militar (o que milita, o soldado, o combatente disciplinado), o político (o que está engajado em um partido ou luta por uma causa) e o religioso (o que pertence a uma instância organizativa da igreja).

O termo *militare* aparece pela primeira vez durante a Idade Média, na Ordem dos Cavaleiros Templários, designando o soldado de milícia que era também o propagador da fé e o portador de uma *verdade redentora* (voltaremos a isso). A militância propriamente política entra em cena apenas no século XIX transmitindo à identidade do indivíduo militante esses elementos religiosos, políticos e militares.

Os cavaleiros da era medieval tinham na disciplina e na dedicação à causa religiosa os elementos propulsores de sua ação. A recompensa por essa dedicação era a crença na *salvação futura*, “na abertura das portas do céu e na amplificação da presença de Deus na Terra e dentro dos homens” (SILVA, 2003, p. 67). Para Ângelo Silva, a militância política, como a conhecemos, atua como substituto simbólico da religião. A razão e o conhecimento do processo histórico, a ação consciente, como substitutos da *fé*. A crença no “paraíso celeste” é substituída pela crença na possibilidade de um “paraíso terreno”, representado pela utopia e pelos projetos alternativos de sociedade.

Esse deslocamento altera também a relação entre presente e futuro. Como a idéia de “salvação futura” é agora trazida para o plano material, para a construção objetiva de algo novo (e terreno), “*o militante traz do futuro para o presente o tempo de sua ação*”. Seu olhar fixo no futuro a ser buscado, no entanto, o impediria de “viver a política” no presente: “*Ele deixa de viver porque não consegue superar a lentidão do cotidiano. O futuro já foi arrancado do seu lugar e colocado no presente*” (SILVA, 2003, p. 68). Segundo Monclar Valverde, esse deslocamento do tempo da ação para o futuro implicaria também numa polarização com o passado e uma definição topológica da idéia de revolução como único local do fazer histórico.

A militância pretende ser o verdadeiro túnel do tempo, a máquina da transubstanciação, o operador da diferença: possibilidade simultânea de superar o passado e presentificar o futuro; dívida que se cumpre na promessa. Para ser o lugar da Revolução na sociedade, a militância deve representá-la segundo uma topografia precisa, na qual, sob o fundo da sombra, ela própria surja como o lugar político do movimento histórico. Neste sentido, ela estabelece uma topologia dualista, onde a militância, enquanto região social do devir, opõe-se ao campo das “negações” representadas pelo passado, pelo poder e pela alienação. E só assim viabiliza o paradoxo de se constituir como posição presente, acionando um critério de verdade que se encontraria no futuro. (VALVERDE, op. cit. , 1998)

O futuro é trazido para a esfera do presente, mas permanece ainda como algo intocável, ele orienta as ações no presente, mas não pode ser vivenciado nesse presente. A utopia seria o horizonte a ser buscado, mas, como todo horizonte, acabaria como uma linha imaginária que se desloca cada vez mais quanto mais caminhamos. Além disso, como a matéria prima de qualquer futuro depende das relações constituídas no presente, o olhar fixo no futuro perderia a capacidade de identificar que traços desse futuro já se anunciam no presente vivido, deixando de perceber os rumos objetivos dos acontecimentos dos quais participa. O militante seria, dessa forma, um indivíduo descolado de sua época histórica.

A ascensão dos partidos comunistas na primeira metade do século XX teria, segundo Angelo Silva, consolidado a idéia de Revolução como uma nova “verdade redentora” a ser propagada. O militante político de esquerda estaria, a partir daí, condenado a vagar pelo deserto do presente conduzido apenas pela “miragem da revolução futura”... Segundo François Furet, a idéia de “ilusão pela salvação” seria não apenas um aspecto da militância política revolucionária, mas seu fio condutor:

A ilusão não “acompanha” a história comunista: é constitutiva dela; ao mesmo tempo independente de seu curso, enquanto prévia à experiência, e, no entanto, submetida às suas vicissitudes, uma vez que a verdade da profecia se mantém dentro dos limites do seu desenrolar-se. Ela tem sua base na imaginação política do homem moderno e, contudo, está sujeita ao remanejamento constante que as circunstâncias lhe impõem, como condição de sua sobrevivência. Ela faz da História seu alimento cotidiano, integrando continuamente à crença tudo o que ocorre. Assim se explica que ela só tenha podido desaparecer pelo desaparecimento daquilo de que se nutria a sua substância: crença na salvação pela História, ela só podia ceder a um desmentido radical da História, que tirasse sua razão de ser ao trabalho de remendagem inscrito em sua natureza. (FURET, 1995, p. 12)

A nosso ver, esse modelo de análise do militante de esquerda carece de fundamento por duas razões. Em primeiro lugar, o cruzamento entre redenção e utopia, de um lado, e de marxismo e teologia, de outro, daria origem segundo o modelo, a um tipo de consciência histórica linear que, como veremos, muito pouco tem haver com as religiões orientadas pela idéia de salvação ou redenção.

Em segundo lugar, a relação entre as teorias que visam uma superação “utópica” do real, ou seja, que servem de orientação para uma ação no presente visando uma mudança radical das relações sociais nesse presente, o marxismo e o anarquismo, e as representações religiosas do mundo aparecem quase sempre revestidas de uma roupagem pejorativa. Tal roupagem parece ser tecida pelo paradigma de uma racionalidade instrumental e positivista que, partindo de uma

separação mecânica entre teoria e prática, entre sujeito e objeto do conhecimento, atribui ao primeiro a tarefa de interpretar o mundo como ele é, de preferência, com os dois pés bem cravados no presente, sem alçar vôos para nenhum devir que não seja o espelho do agora... A utopia de um mundo melhor, neste ou em outro plano (seja o paraíso ou a sociedade sem classes), aparece como uma auto-ilusão, justificada pela teoria (a “leitura como fundamento”), que guiaria o militante na busca desse objetivo inalcançável, atuando como a cenoura colocada em frente aos olhos do animal de tração para que ele ande mais rápido...

No caso do marxismo, a relação deste com a religião sempre foi o palco de críticas bastante contraditórias. De um lado, ao colocar como objetivo da teoria não apenas a interpretação do real, mas a sua transformação projetando um modelo de sociedade para além da ordem social vigente, o marxismo funcionaria como um sistema teleológico e como uma espécie de substituto simbólico da religião. De outro, pela determinação da realidade material sobre o pensamento, a análise das religiões por Marx não seria capaz de entender o papel determinante da cultura nas relações sociais associando a religião a um tipo de cegueira, de fuga do real, de “ópio do povo”. O marxismo seria condenado, portanto, ao mesmo tempo por ser idealista demais e materialista ao extremo! Acreditamos que ambas as críticas partem de uma má compreensão da relação dialética entre o meio material e as idéias contidas no próprio Marx.

Para Rubem Alves, essa concepção determinista seria fruto do próprio método de análise de Marx. A conhecida “metáfora do edifício” expressa no *Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política* de 1859, ao exprimir uma relação de determinação econômica entre base e superestrutura, retiraria toda a autonomia do campo das idéias (e, portanto, também da religião), negando a estas últimas qualquer capacidade de intervenção sobre o real.

Chamou-nos a atenção, entretanto, algumas das obras utilizadas por Rubem Alves em seu *O suspiro dos Oprimidos* para elaborar sua crítica a crítica marxista das religiões, em especial a Introdução à *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e a *Ideologia Alemã*. Ora, a preocupação central de Marx nesses dois textos parece ser não só a relação de determinação entre base e superestrutura, mas também e principalmente os processos nos quais certas idéias podem converter-se em forças materiais. O resumo da concepção de Marx sobre as religiões como o “ópio do povo”, como uma auto-ilusão ou alucinação coletiva,

quando colocada fora de contexto, parece não fazer jus ao sentido empregado pelo autor:

“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. O banimento da religião como felicidade ilusória dos homens é a exigência de sua felicidade real. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito de suas condições é o apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões.” (MARX, 2001, p. 45-46)

Ora, a crítica do pensamento religioso serve, aqui, antes de tudo, como fundamento à crítica da própria filosofia alemã e de sua ausência de relação entre teoria e prática. A Alemanha queria atingir o nível oficial das nações modernas na teoria sem atingi-lo na prática. Nesse caso, a filosofia é que aqui funcionava como entorpecente que afastava os alemães de sua realidade e das condições concretas de transformá-la. A preocupação de Marx era como a teoria poderia, ao apoderar-se das massas, tornar-se o fio condutor da mudança das condições materiais, superando a própria filosofia já que “é impossível extinguir a filosofia sem a realizar”. É sintomático que o passado *revolucionário* da Alemanha no qual Marx baseia suas conclusões seja, justamente, o da Reforma: “*assim como aquela revolução se originou no cérebro de um religioso, hoje se origina no cérebro do filósofo*”. (MARX, 2001, p. 51)

Ao invés da independência das forças históricas em relação à consciência, o que encontramos aqui é a centralidade do surgimento de uma nova consciência para a “realização da própria causa”. É claro que o surgimento dessa nova consciência não se daria por geração espontânea, seria necessária certa atmosfera para gerá-la. Em Marx, essa atmosfera nos é dada pela idéia de *revolução*, daí a forte presença de uma teoria da revolução nas obras de juventude de Marx. A revolução é necessária não só por ser a única forma de derrubada da classe dominante, mas porque “a classe que a derruba só numa revolução consegue sacudir dos ombros toda a velha porcaria e tornar-se capaz de uma nova fundação da sociedade”. (MARX e ENGELS, 1984, p.47)

Ao não perceber o potencial utópico e as próprias semelhanças históricas entre socialismo e cristianismo, Marx acaba identificando o pensamento religioso como parte da “velha porcaria” a ser sacudida para fora da consciência. Mas este erro não está, como vimos, contido em seu método de análise do real, mas antes nas características do próprio real à época de Marx. Embora fosse perceptível certo potencial crítico da religião, esse potencial não era expresso na práxis religiosa de sua época. Tanto o misticismo quanto as religiões ascéticas eram, em sua essência, conservadoras: as

primeiras por certa nostalgia pelo seu passado feudal, as segundas por sua afirmação e defesa de uma ética capitalista. Seriam necessárias outras mudanças no seio da modernidade para libertar esse potencial utópico das religiões das amarras do presente e do passado, apontando-o para o futuro, não apenas num “plano celestial”, mas trazendo o “paraíso” para o mundo dos homens.

A religião segue sendo um dos temas mais instigantes nas ciências sociais. Herdeira do Século das Luzes, as Ciências Sociais nascem marcadas pela distinção, num primeiro momento, entre religião e filosofia e, depois, pela separação entre estas e a ciência, processo que tem como conseqüência a adoção da ciência como forma de conhecimento dominante e o conseqüente isolamento das religiões como formas marginais de conhecimento.

Como homens de seu tempo, os autores clássicos das Ciências Sociais terão esse cenário como ponto de partida para a análise do papel da religião na sociedade moderna.

A crescente racionalização da vida cotidiana não significa necessariamente um maior conhecimento sobre nossa realidade, mas “*a crença em que, se quiséssemos, poderíamos ter esse conhecimento a qualquer momento*” (WEBER, 1963, p.165). Trata-se menos de conhecimento sobre a realidade do que de *controle* sobre o real. É a isso que Weber irá chamar de *desencantamento do mundo* porque esse domínio sobre o real já não necessita de meios mágicos ou da autoridade dos espíritos para se fazer valer.

Com a reforma protestante também as religiões sofreriam a influência deste processo. A busca de salvação passa a estar ligada não mais às formas de isolamento e de renúncia monástica, mas é o engajamento prático e racional nas regras deste mundo que passa a garantir o bilhete de entrada no outro.

A racionalização que desencantou o mundo perderia também, com o século XX, seu próprio encanto. Ela revelou que o sofrimento deste mundo obedecia às suas próprias regras e que estas poderiam ser quebradas. Ela revelou, de forma trágica na primeira metade do século XX (com Auschwitz e Hiroshima), que o sofrimento neste mundo não poderia obedecer a nenhuma vontade divina inexplicável, mas aos próprios mecanismos da racionalidade humana. Ela revelou, enfim, que os enfeites modernos usados para encobrir as correntes que aprisionam a humanidade⁴, já não são as velhas

⁴ Para usarmos a metáfora de Marx.

“ilusões religiosas”, mas as próprias correntes, o conhecimento racional do funcionamento das correntes: acreditamos poder tornar nossas correntes mais belas pelo melhor conhecimento de sua anatomia.

A crítica do humanismo racionalista em *A Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, parece demonstrar bem a forma como o projeto iluminista pôde transformar-se em seu contrário, ou seja, de filosofia que visava a dignidade e emancipação do homem, converteu-se em cúmplice de sua dominação. O domínio racional do homem sobre a natureza converteu-se em domínio da racionalidade instrumental sobre o próprio homem.

“O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. (...) O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.20-24)

Ora, no momento em que o sofrimento neste mundo deixa de ser identificado à uma vontade divina, passando à corresponder à forma histórica de organização dos homens em sociedade, a antiga renúncia mística do mundo pode retornar como força material de mudança social, fundindo utopia social e redenção religiosa. A conquista da liberdade deixa de estar identificada apenas ao domínio racional sobre o real, mas também a um processo de re-encantamento do mundo que extrapola e transforma a vivência do real.

É interessante notar que os fundamentos utilizados pelos defensores de uma racionalidade positivista (inclusive vários marxistas e até o próprio Marx em alguns momentos) contra a religião aparecem aqui justamente como a auto-ilusão, como a miragem característica de nossa época. Não mais o paraíso ou a salvação futura, mas é o tempo do *progresso*, com sua busca insana de aperfeiçoamento técnico em um tempo linear e vazio, que agora detém o olhar fixo no futuro como aprofundamento do eterno presente. A crítica a essa temporalidade soma-se à crítica da dominação do homem pela razão instrumental, pelo saber que se tornou poder. A crítica do humanismo gera aqui um humanismo de tipo novo, que tem de buscar sua inspiração não mais apenas na razão, mas em algo além dela.

Segundo Michael Lowy (1989), esse algo além pode ser identificado com um novo “surto de Romantismo” que se inicia com o século XX. É essa atmosfera gerada por esse novo romantismo, que não pode mais querer fazer voltar o passado,

que explicaria em última instância, a atração entre religião e utopia em autores com grande influência do pensamento judaico em suas formulações (Kafka, Benjamin, Bloch, Lukács, etc.). Entendemos, entretanto, que esse surto romântico carece também de explicação. No momento em que o iluminismo, com sua crença na razão e na técnica como motor do progresso, converte-se em força reacionária, não era de se esperar que certos elementos tidos como reacionários outrora retornassem como força progressista? Nesse sentido, o romantismo, como crítica da racionalidade e apelo ao retorno a algo além da materialidade, à dimensão do espírito, não poderia retornar agora, não mais como desejo de fazer voltar a história, mas como força sincera de superação do estado de coisas vigente?

Uma boa representação dessa dialética das luzes, onde progresso torna-se reação e a reação progresso, bem como da atração entre religião e utopia social, pode ser encontrada no romance de Thomas Mann, *A Montanha Mágica*. No livro, dois personagens encarnam o conflito: de um lado, Setembrini, fervoroso defensor da ciência, da razão, do indivíduo e do liberalismo; de outro, o jesuíta Leon Naphta, um adepto da era romântica, defensor da igreja, dos valores espirituais e da Idade Média. Nos debates entre um e outro, freqüentemente o iluminismo de Setembrini, levado ao extremo, transforma-se em defesa reacionária do capitalismo e de suas barbáries, e o romantismo de Naphta converte-se em um anti-capitalismo que tende a buscar inspiração não só no passado pré-capitalista, mas no futuro, identificando-se até mesmo com o comunismo:

“Os padres da Igreja qualificavam o ‘meu’ e o ‘teu’ de palavras funestas e chamavam a propriedade privada usurpação e roubo. (...) Honrosos pareciam-lhes o agricultor e o artífice, mas não o mercador e o industrial. Queriam eles que a produção se acomodasse às necessidades e abominavam a produção em massa. Bem, depois de séculos de soterramento ressurgem todos esses princípios e padrões econômicos no movimento moderno do comunismo. A semelhança é completa, até no significado da reivindicação de soberania, que pleiteia, contra a camada internacional de comerciantes e especuladores, o trabalho internacional, o proletariado do mundo, que hoje em dia opõe a humanidade e os critérios da Cidade de Deus à depravação da burguesa-capitalista. A ditadura do proletariado, essa exigência de salvação política e econômica dos nossos tempos, não tem o sentido de um domínio pelo domínio e por toda a eternidade, mas sim o de uma ab-rogação temporária do conflito entre o espírito e o poder sob o signo da cruz, o sentido de triunfar sobre o mundo dominando-o, o sentido da transição e da transcendência, o sentido do Reino. O proletariado retomou a obra de Gregório; sente arder no seu íntimo o zelo piedoso do grande papa e, como ele, tampouco poderá impedir as suas mãos o derramamento de sangue. Sua incumbência é espalhar o terror para a salvação do mundo e para a conquista do objetivo da redenção, que é a relação filial com Deus, sem a interferência do Estado e das classes.” (MANN, 2000, p. 549-550)

Trata-se aqui, não apenas de uma comparação, mas de uma relação de correspondência entre duas configurações culturais distintas, mas aproximadas pela história. Em *Redenção e Utopia*, Michael Löwy se propõe a analisar a atração desse

romantismo libertário com o messianismo judaico entre a intelectualidade alemã da Europa central. A relação entre religião e política seria, nesse caso, a responsável pelo surgimento “de uma nova concepção da história, de uma nova percepção da temporalidade, em ruptura com o evolucionismo e a filosofia do progresso” (LOWY, 1989, p. 11).

O autor apropria-se do conceito de afinidade eletiva ampliando seu alcance para além da simples analogia, influência ou associação, podendo mesmo chegar a fusão entre duas configurações sociais distintas. Ele recompõe o itinerário do conceito desde a alquimia até sua transferência para o plano das relações sociais, primeiro por Goethe e depois por Weber. Em Goethe, assim como nos alquimistas medievais, o termo define não apenas a influência e o reforço mútuo entre diferentes configurações (como no caso da análise Weberiana entre ética protestante e a racionalidade capitalista), mas, principalmente, o processo de interação e fusão dando origem à uma configuração de novo tipo, irreduzível às suas partes originárias. A fusão, no entanto, depende de certa “temperatura social”, ou seja, de um contexto histórico específico que aproxime as duas dimensões sociais.

Entendido dessa forma, o conceito metodológico de afinidade eletiva pode ser útil para entendermos o cruzamento entre religião e utopia, de um lado, e marxismo e teologia, de outro, na prática política da militância Sem Terra.

Embora tanto a imagem da conquista da terra quanto o horizonte societário buscado pelo movimento apareçam, por vezes, revestidos de uma roupagem religiosa, acreditamos que religião e utopia fundem-se aqui não somente na caracterização dos objetivos futuros da luta, mas na prática política dos seus militantes no presente. Ao apostar na construção de novos valores identitários a partir da prática, a concepção pedagógica do MST traz a representação da utopia para a esfera do vivido. Em outras palavras, o “combustível” do militante deixa de ser apenas a crença na “salvação futura” (seja ela divina ou terrena) pela qual ele sacrificaria sua vida no presente, passando a se identificar com valores vivenciados pelo grupo do qual faz parte. Trata-se, portanto, de entender melhor esse nexo entre religião e política na formação do militante sem terra e como influencia as diferentes concepções de temporalidade.

Para entender exatamente a que nos referimos quando falamos em concepções de temporalidade e na transformação da consciência histórica dos

militantes, será importante um pequeno vôo rasante pelas diferentes noções do tempo no decorrer da história.

2.1 O Movimento do tempo no tempo...

Passado, presente e futuro não se cruzam na consciência e no imaginário coletivo como imagens estáticas, como estilhaços de um tempo perdido que não guardam relações entre si, peças de um quebra-cabeça insolúvel. Essas dimensões costumam se confundir constantemente e se determinam reciprocamente. Na verdade, a história encontra-se sempre em uma tensão entre o diálogo e a oposição entre essas duas esferas. Para uma temporalidade linear, que entende a história como a sucessão dos acontecimentos passados, torna-se necessário isolar o presente de qualquer passado criando uma oposição entre essas duas dimensões.

Segundo Le Goff tal posição “não é neutra, mas subentende, ou exprime, um sistema de atribuição de valores, como, por exemplo, nos pares antigo/moderno, progresso/reação” (LE GOFF, 2003, p.8). Tanto em sua versão otimista, a concepção iluminista da história como o progresso da razão, quanto em sua variante pessimista, a história entendida como contínua decadência, essa oposição exprime também a tentativa de dar um sentido à História.

Trata-se, bem entendido, não apenas da tentativa de isolar o passado do presente, mas da necessidade de isolamento do pesquisador de seu próprio presente, da posição que ele ocupa no presente, mirante a partir do qual desenha sua visão sobre o passado. Entretanto, mesmo acreditando situar-se fora do fluir do tempo, o historiador não dispõe de outro material a não ser as tintas de sua própria época histórica para desenhá-lo. Exatamente por tentar minar ou encobrir a relação entre presente e passado, a história oficial não sabe lidar com a constatação simples de que, como o restante dos mortais, os historiadores estão submetidos ao tempo em que vivem. É porque o passado não retorna ao presente como um simples exercício de erudição, uma coleção de fatos que encerram seu sentido em si mesmo, que o tempo histórico comporta sempre uma focalização implícita no presente.

Isso não deve levar a um ceticismo em relação ao conhecimento histórico. Sempre que guardamos algo, o fazemos porque aquilo pode nos ser útil em algum momento ou porque guardamos uma relação de identidade ou proximidade com

aquele objeto. Essa utilidade ou identidade não está contida somente no objeto em si, mas principalmente, nas relações sociais a partir das quais o recuperamos e que lhes dão sentido no hoje. Isso se dá também com os acontecimentos históricos, precisamente porque o passado nunca é apenas passado:

Sabemos agora que o passado depende parcialmente do presente. Toda história é bem contemporânea, na medida em que o passado é apreendido no presente e responde, portanto, a seus interesses, o que não só é inevitável como legítimo. Pois que a história é duração, o passado é ao mesmo tempo passado e presente. Compete ao historiador fazer um estudo “objetivo” do passado sob sua dupla forma. (LE GOFF, 2003, p.51)

Diferentes definições do presente implicam, assim, em diferentes visões sobre o passado. Aquilo que definimos como contemporâneo à nossa época desenha nossa visão sobre um antes e um depois. Trata-se, portanto, de desnaturalizar as fronteiras entre passado e presente. Tais fronteiras são, assim como a visão de mundo de que fazem parte, historicamente determinadas. Segundo Le Goff, essas separações se apresentam quase sempre como projeto ideológico. Elas mudam conforme os povos, culturas ou campos sociais em que estamos inseridos: na França, a história contemporânea oficial começa com a Revolução de 1789, na Itália teríamos de nos referir ao Renascimento e à queda do fascismo, na Rússia (mas não só entre os russos, entre toda a esquerda que reivindica o marxismo e o socialismo) a revolução de 1917 se insere como um divisor de águas.

A própria existência dessas fronteiras já indica um sentido do tempo passado: ele retorna como aquilo que foi superado, aquilo que deixamos para trás. Segundo Hobsbawn isso nos coloca também o problema da rejeição do passado. Isso se torna freqüente em uma sociedade onde a inovação “é identificada tanto como inevitável quanto como socialmente desejável: quando representa ‘progresso’” (HOBSBAWN, 1998, p. 29). De outro lado, a visão do passado como superação pode transformá-lo também em uma espécie de “lição moral” às ações humanas no presente, o que costuma se resumir na tradicional máxima “aprender com os erros das gerações passadas”.

Ao contrário de um muro intransponível, as fronteiras entre passado e presente podem aproximar ambos como acontecimento histórico. Assim como o acontecimento mais imediato, os “fatos passados” ocuparam também um lugar e uma data, a sua não atualidade não pode ser confundida com a sua não-realidade. Mas o que aproxima é também o que distancia:

Se o passado e o presente pertencem à esfera do mesmo, estão também na esfera da alteridade. Se for fato que o acontecimento passado está acabado e que esta dimensão o constitui fundamentalmente, também é verdade que “a sua qualidade de passado” o diferencia de qualquer outro acontecimento que se lhe pudesse assemelhar. A idéia de que há repetições na história... que “não há nada de novo sob o sol”, ou mesmo de que há lições do passado, só tem sentido para uma mentalidade não histórica. (LE GOFF, 2003, p.218-129).

O passado deve, dessa forma, manter uma relação de alteridade com o presente, mas uma relação de alteridade que nos ajude a compreendê-lo. O passado se apresenta como diferença ao presente para revelá-lo, e é só a partir daí que retornamos ao passado como alteridade, podendo entender melhor seu significado. Mas, se é verdade que a função do passado está em esclarecer o presente, é também verdade que a ordem dos fatores altera, quase que necessariamente, o seu produto: o presente pode ser utilizado para definir o passado à sua imagem e semelhança fazendo com que este último retorne reforçando as relações de poder no presente.

Para Hobsbawn (1998), a própria lembrança de que devemos resgatar o passado como referência indica que este passado já deixou de ser o padrão para as relações sociais no presente, apelar para o “retorno aos caminhos de nossos antepassados” indica, no mínimo, que não os trilhamos automaticamente. O passado só retorna agora como máscara da mudança real ocorrida no presente, resgatando dos velhos tempos apenas os elementos que mantêm certa semelhança com o que há de novo.

Mas é preciso ainda acrescentar uma quarta dimensão do tempo histórico: para uma concepção não-estática da história, para uma história entendida como movimento, quem diz passado e presente diz também futuro. Em outras palavras, quem diz o que foi para caracterizar o que é, pode também traçar possibilidades de futuro, pode dizer o que tende a ser. Podemos, assim, desenvolver uma concepção do presente como o ponto onde passado e futuro se cruzam. E se cruzam não apenas por seu caráter comum de “fatos passados” e “fatos futuros”, mas porque existem objetivamente no presente:

De fato, a realidade da percepção e divisão do tempo em função de um antes e um depois não se limita, em nível individual ou coletivo, à oposição presente/passado: devemos acrescentar-lhe uma terceira dimensão, o futuro. Santo Agostinho expressou, com profundidade, o sistema das três visões temporais ao dizer que só vivemos no presente, mas que este presente tem várias dimensões, “presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes, o presente das coisas futuras”. (LE GOFF, 2003, p.209).

É interessante notar que, na visão de Santo Agostinho, as barreiras entre as três dimensões temporais não caem apenas por ser o presente o ponto de onde buscamos compreender o passado ou o momento a partir do qual determinamos o futuro, mas sim porque passado e futuro não estão fora do tempo presente. O passado não aparece somente como superação, mas como permanência; o futuro não aparece como horizonte, mas como um movimento possível do real.

Todo presente sempre supera ao mesmo tempo incorporando os elementos do passado, elementos que determinam todo o campo de ação dos homens no presente. É a experiência passada que fornece as bases de sua ação. Como nos lembrava Marx em *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*:

“Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem segundo sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha, mas sob aquelas circunstâncias com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as tradições mortas oprime o cérebro dos vivos como um pesadelo” (MARX, 1987)

Seguindo o raciocínio de Marx, todo presente já contém, em si, o germe de sua superação, ou seja, é um futuro em desenvolvimento, de forma que também o futuro participa do presente e vice versa.

Esse amálgama ou até mesmo essa fusão entre as categorias temporais parece ser uma característica forte nas sociedades ainda sem classes e sem Estado. Por muito tempo os estudos antropológicos deixaram de perceber a centralidade dessa diferente consciência histórica naquelas sociedades. Trata-se sempre de um olhar centrado no presente, no entendimento da história como locomotiva movida pelo acúmulo racional da técnica e do domínio sobre a natureza, na tentativa de enquadrar àquelas sociedades nessas categorias.

O estudo clássico de Friedrich Engels sobre *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* é bastante marcado por essa preocupação em evitar transferir mecanicamente as categorias do presente, tentando nelas enquadrar as relações sociais de um passado pré-capitalista. O centro da crítica em seu estudo sobre a família nas sociedades primitivas dirige-se aos teóricos que tentam moldar aquelas formas de família (onde a gerência da vida sexual extrapolava a divisão por pares) pelo modelo monogâmico patriarcal, seja buscando forçosamente as semelhanças (quase inexistentes) das regras do matrimônio atual naquelas

relações, seja associando-as às formas hipócritas deixadas pela monogamia no presente: o passado se rerepresentaria no presente como promiscuidade⁵.

A própria classificação de Morgan das sociedades primitivas, que Engels coloca como pressuposto em seu trabalho tem, no entanto, o centro de sua periodização no avanço linear do domínio sobre a natureza.⁶

É claro que os diferentes avanços da técnica e as transformações da natureza pelo homem alteram também o homem e sua natureza, alterando inclusive sua consciência do tempo, mas não se trata disso. O problema não é esse, até porque o interesse na obra de Engels é menos antropológico do que político: trata-se de recuperar a alteridade do passado (o passado sem classes e sem Estado) com o presente, garantindo também a possibilidade da diferença desse presente com um futuro visado. Trata-se de desnaturalizar certas relações sociais (o parentesco, a família, a relação com a natureza, as formas decisórias, os rituais, a religião, etc.) colocando em cheque as relações do presente.

Ao não fazer o mesmo com a história, no entanto, Engels deixa de colocar em cheque a consciência histórica do próprio pesquisador, o que aparece principalmente nas projeções que faz para o futuro a partir de sua análise da evolução das formas de família.

A família monogâmica desenvolve-se a partir do surgimento da propriedade privada e da transmissão desta pela herança. Ela é inseparável, portanto, do movimento que faz surgir a divisão em classes e o Estado. A evolução das formas de matrimônio é descrita como uma expropriação da liberdade sexual das mulheres, ficando esta restrita aos homens. O que se esperaria então da sociedade comunista futura, que nada mais seria do que um retorno, em outro patamar, de uma sociedade sem classes e sem Estado? Não seria de se esperar que, com o fim dos constrangimentos da propriedade privada findassem também os constrangimentos à liberdade sexual da mulher dando origem a formas de relação entre os sexos que extrapolem a forma monogâmica? Embora o próprio Engels admita ser impossível

⁵ “Parece-me que, ao contrário, será impossível formar a menor idéia das condições primitivas enquanto elas forem observadas através da ‘janela de um lupanar’” (ENGELS, 1963, p.32)

⁶ Morgan divide o período das sociedades primitivas entre sociedades “selvagens” e a “barbárie”. Cada uma delas possui sua fase inferior, média e superior, à cada uma correspondendo certos avanços da técnica: a “barbárie”, por exemplo, teria como marco da fase inferior a introdução da cerâmica; da fase média a domesticação de animais, a irrigação, as construções de pedra, etc.; da fase superior a fundição do minério de ferro, e assim por diante...

predizer a natureza da forma que sucederia o atual estágio da família, o pouco prognóstico que faz aponta num sentido muito diferente deste:

A família é produto do sistema social e refletirá o estado de cultura desse sistema. Tendo a família monogâmica melhorado a partir dos começos da civilização e, de uma maneira muito notável, nos tempos modernos, é lícito pelo menos supor que seja capaz de continuar seu aperfeiçoamento até que chegue a igualdade entre os dois sexos. Se, num futuro remoto, a família não mais atender às exigências sociais, é impossível predizer a natureza da família que a sucederá (ENGELS, 1963, p.69).

O que leva Engels a acreditar que a família monogâmica, essa forma tão ligada ao surgimento da propriedade, das classes e, depois, do Estado, coisas a serem superadas na sociedade por ele visada, seja justamente a forma que sobrevive na sociedade futura e meio pelo qual pode ser alcançada a igualdade entre homens e mulheres? É que a família monogâmica aparece aqui como a forma correspondente ao estágio mais desenvolvido das forças produtivas materiais.

O futuro supera, ao mesmo tempo incorporando elementos do passado, mas não se trata aqui de qualquer passado, mas daquele que é imediatamente anterior e que seria a forma “mais desenvolvida” do passado. Engels recoloca no plano da história as relações de família, de propriedade e o Estado, mas como homem de seu tempo, bastante influenciado pelo Século das Luzes, acaba naturalizando o próprio conceito de História: a história aqui significa ainda progresso. Trata-se do progresso da razão, não mais entendida como evolução de um espírito universal, mas como a evolução do controle racional do homem sobre a natureza e, com isso, do controle do homem sobre sua própria natureza.

As relações sociais “menos desenvolvidas” do comunismo primitivo só podem ser entendidas, dessa forma, como um passado morto para o qual não há retorno possível e o futuro se insere ainda como o máximo desenvolvimento das relações sociais do presente.

É evidente que o avanço da técnica levou a humanidade à se colocar novas questões e a desenvolver novas relações mas, como já dissemos, a questão não é essa. É que, ao não perceber que a inexistência da propriedade privada e das classes pressupunha também outra concepção do tempo, menos linear e vazia, Engels acaba projetando o futuro como continuidade e não como ruptura com essa temporalidade histórica a que chamamos progresso e que é, como veremos, bastante recente na história da humanidade.

2.2 Do eterno retorno à filosofia do progresso...

Em seu *História e Memória*, Jacques Le Goff nos dá um bom apanhado acerca dos estudos sobre a relação entre passado e presente no decorrer da história, desde as sociedades primitivas aos dias atuais.

Nas sociedades ditas primitivas ou sociedades “frias” o passado aparece frequentemente como o momento da criação, tempo mítico ou “Idade de Ouro” perdida. Esse passado idealizado não fica, entretanto, isolado do cotidiano dessas sociedades. Em primeiro lugar, como afirma Le Goff (2003, p.214), porque “o tempo que se supõe decorrido entre tal criação e o presente é, em geral, muito simplificado” e, em segundo lugar, porque retorna, constantemente, como prática que orienta a vida no presente.

Os mitos e os ritos comemorativos teriam essa função de encurtar a distância entre passado e presente recriando a atmosfera sagrada dos tempos míticos. Os ritos de luto das tribos australianas observadas por Lévi-Strauss, são significativos dessa junção entre passado e presente. Aqui não são os homens vivos que encarnam temporariamente seus longínquos antepassados, mas são os mortos mais recentes que se convertem em ancestrais dos tempos antigos. É interessante notar a semelhança desses rituais com a tradição da festa do Kuarup, das tribos do alto Xingú onde, durante um dia, em troncos de madeira pintados, as tribos encarnam seus mortos ilustres. Trata-se de uma compressão do tempo histórico onde os antepassados mais longínquos são lembrados como ancestrais junto aos mortos mais recentes. Após o ritual, os mesmos troncos que encarnavam a morte servirão agora à vida, tornando-se moinhos para fazer farinha de mandioca.

Estamos diante de uma totalidade que apreende o mundo como totalidade, ao mesmo tempo, sincrônica e diacrônica. É dessa forma que o passado mítico retorna não apenas influenciando o presente, mas também delineando os contornos de um futuro visado. A Idade de Ouro é geralmente associada tanto a um passado feliz, senão perfeito, ao qual se seguiria um longo período de decadência das sociedades, quanto à esperança de futuro, através de um “eterno retorno”, numa temporalidade composta de ciclos eternamente repetidos. O resgate do passado no presente traz para essa esfera também o futuro. Sobre isso, Le Goff cita o estudo de Evans-Pritchard sobre os azandes onde “presente e futuro sobrepõe-se de tal modo que o presente participa, por assim dizer, do futuro” (2003, p.116).

Entre os índios Guaranis a referência ao retorno de uma Idade Mítica se daria não só no tempo como também no espaço. As migrações que, durante séculos, deslocaram essas tribos, se justificariam pela busca de uma “ilha fabulosa”, local onde permaneceria preservada, do outro lado do oceano ou no centro da Terra, a “Terra sem males” do início dos tempos. O mundo impuro e decadente que se sucede a esse tempo mítico iria desaparecer com uma grande catástrofe e somente essa ilha fabulosa seria poupada: eis como a compreensão do passado e do futuro se cruzam num mesmo plano orientando as ações no presente.

Essa temporalidade cíclica, ligada ao retorno da Idade de Ouro aparece também entre os filósofos da Antiguidade Greco-Romana, muito mais marcados pela idéia de decadência e de esperança de retorno às origens. Em *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo, essa decadência aparece na metáfora dos metais. A origem dos tempos seria marcada pelos homens de ouro, aos quais se sucederiam homens de prata, de menos estatura e menos inteligentes, depois viriam os homens de bronze, uma raça terrível, poderosa e insolente; e a última, raça de mortais, seria a raça de ferro, a mais fraca e sofredora. Mas Hesíodo esperava também, em seus dias, o retorno a essa Idade de Ouro:

Sabe-se que Hesíodo, longe de se entregar ao desespero nesta Idade de Ferro, exorta a uma vida de coragem e trabalho e, na primeira parte do poema, apresenta outro mito, que não exalta o far niente da Idade de Ouro, mas sim a atividade criadora do homem, o mito de Prometeu. Note-se ainda que um elemento, que habitualmente faz parte da Idade de Ouro, aparece aqui na Idade dos Heróis – o tema da Ilha dos Bem-Aventurados. (LE GOFF, 2003, p.293)

Herdeiro das concepções de Hesíodo, os escritos de Ovídio seriam os principais responsáveis pela difusão da idéia de uma Idade de Ouro durante o período medieval até o Renascimento. É importante notar na descrição da Idade de Ouro uma forte semelhança com a imagem de uma sociedade sem classes, sem Estado nem propriedade privada, onde “os escravos, se não eram senhores, eram pelo menos iguais aos homens livres; as guerras estavam suspensas e os tribunais não funcionavam” (LE GOFF, 2003, p. 296). Fala-se de:

1. um regime anárquico sem poder, sem leis, sem propriedade privada;
2. o reino da paz;
3. a ausência de comércio e de viagens;
4. o arcaísmo tecnológico;
5. o vegetarianismo;
6. uma moral de inocência primitiva, numa espécie de País da Abundância [...]

(LE GOFF, 2003, p.295)

A Idade Média situa-se entre a referência num passado mítico e uma visão escatológica que “volta para o futuro a valorização do tempo” a partir do Renascimento. A referência a um futuro escatológico não exclui, entretanto, a referência de um retorno a uma idade mítica, pois, “se a escatologia dá sentido à história, as idades míticas dão-lhe conteúdo e ritmo no interior desse sentido”(LE GOFF, 2003, p.317). Com o cristianismo medieval, escatologia e retorno às idades míticas passam a estar associadas na idéia do mito do “fim dos tempos” e na idéia de salvação ou redenção futura. A Idade de Ouro assume os contornos do paraíso perdido. Entretanto, como o mito fundador do cristianismo não se refere diretamente à Idade de Ouro, mas à encarnação de Cristo, ponto que marca o início do fim dos tempos, o Apocalipse concebe o fim dos tempos não como um simples retorno circular do passado, mas como o retorno do Messias, uma recriação futura em um novo patamar.

Um tempo parece correr menos em círculo e mais como uma espiral. O passado retorna transformado. O passado ressignificado pelas relações presentes re-significa também um futuro esperado, Mas aqui o olhar fixo situa-se ainda nesse passado. Era no passado e não em uma miragem futura que os cavaleiros medievais buscavam inspiração em sua cruzada redentora:

O presente é também saboreado pelo homem da Idade Média, que atualiza constantemente o passado, nomeadamente o passado bíblico. O homem da Idade Média vive num constante anacronismo, ignora a cor, reveste as personagens da Antiguidade de hábitos, sentimentos e comportamentos medievais. Os cruzados acreditavam que iam a Jerusalém vingar os verdadeiros carrascos de Cristo. Mas talvez possamos dizer: O passado não é estudado enquanto passado; ele é revivido e incorporado no presente? O presente já não é absorvido pelo passado, pois só este lhe dá sentido e significado?(LE GOFF, 2003, p.222)

O progresso científico que surge na Alta Idade Média viria para esticar essa espiral em uma temporalidade mais linear. O renascimento traria, segundo Le Goff, duas tendências contraditórias. De um lado, os progressos feitos no registro da história (medição, datação, cronologia) inserem o passar do tempo numa perspectiva histórica, de outro, o pensamento se veria influenciado pelo sentido trágico da vida e da morte no registro do tempo. Caberia aqui a pergunta se, ao contrário de tendências contraditórias, não estaríamos lidando com dois sintomas interligados. Ora, no momento em que o passado se torna um registro datado ele já não pode mais ser percebido como tempo vivido no presente, percebemos então o sentido trágico da perda porque o sentido do passado se encerra na explicação daquilo que

passou, não há mais a espera do seu retorno: é a morte do tempo passado. O olhar histórico volta-se agora para o futuro, não mais como retorno, mas como progresso. É a razão e o domínio da técnica que passam a ser o fio condutor dos historiadores.

A própria Idade de Ouro deixa, nesse período, de estar associada ao momento da criação, a uma “terra sem males”, passando a significar um mundo de domínio da racionalidade, das letras e das artes. A Idade de Ferro da Antiguidade, onde Hesíodo lamentava ter nascido é agora descrita como a Idade de Ouro dos humanistas do Renascimento e a época de decadência que se seguiria é descrita como a própria Idade Média. Dessa forma, também o retorno à Idade de Ouro se desloca do futuro para o presente, sendo o próprio (significativamente chamado) Renascimento que anuncia o retorno da razão e o Século das Luzes. Eis a descrição da Idade de Ouro de Marsílio Ficino citada por Le Goff (2003, p.315):

Se é legítimo apelidar o nosso século de Idade de Ouro, é porque ele produz espíritos de ouro (aurea ingenia). Este século, à semelhança do ouro, trouxe para a luz as artes liberais quase extintas, a gramática, a poesia, a oratória, a pintura, a escultura, a arquitetura, a música, os cânticos sagrados da antiga tradição de Orfeu. E isto em Florença (...). E, sobretudo, na corte do muito poderoso duque de Urbino (...). E, na Alemanha, foi no nosso tempo que se inventou a imprensa.

É esse avanço na técnica e no conhecimento que passa a instituir um juízo de valor entre antigo e moderno: o passado passa a ser visto como superação e o futuro como o aprofundamento do presente. É essa mudança que abre caminho para a hegemonia da idéia de progresso.

Como dissemos, as mudanças na consciência histórica não nascem do interesse dos filósofos pelo tempo, elas são fruto das diferentes relações sociais constituídas a cada época histórica a partir de diferentes graus de desenvolvimento das forças produtivas materiais. Nas sociedades sem classes essa idéia de progresso não poderia fazer sentido pela própria integração e dependência do ser humano em relação ao meio natural. A escassez de recursos e o baixo grau de desenvolvimento faziam com que o tempo vivido seguisse o ritmo do tempo cíclico da própria natureza, da sucessão dos dias e das noites, das estações do ano, do tempo do plantio e da colheita, etc.

Na Antiguidade a idéia de progresso teria sido bloqueada pela hegemonia de um retorno cíclico à Idade de Ouro. O avanço linear, as mudanças sucessivas, típicas do tempo como progresso eram aqui consideradas motivos de corrupção e desordem já que, quanto mais avança a sociedade mais distante ela estaria do mito

fundador de uma Idade Mítica. Daí que o tempo cíclico apareça aqui, não como um “futuro do passado”, mas como o esforço nostálgico de recriar no presente o passado perdido.

Na verdade, como observa Le Goff (2003, p. 239), a antiguidade continha, ao mesmo tempo, o berço e o mausoléu da idéia de progresso. É na Atenas do século V a.C. que aparece pela primeira vez a adoração ao progresso técnico da civilização. Isso se expressava no coro de Antígona que cantava as invenções do homem, na diferenciação e nas tentativas de conquista e domínio dos chamados povos bárbaros, principalmente na obra de Tucídides. No entanto, o autor percebe que “os súbitos reveses de Atenas, depois de seus sucessos, fazem Tucídides retomar o pessimismo”, trazendo à tona “a crise da idéia de progresso, o retorno à nostalgia da Idade de Ouro”. A tensão entre progresso científico e regressão moral seria ainda encontrada em Platão, Posidônio, Lucrécio e Sêneca.

O triunfo do cristianismo na era feudal continuou a impor obstáculos à idéia de progresso pelo isolamento monástico e pela condenação ao progresso material. A imagem do paraíso perdido substitui a da Idade de Ouro. O cristianismo substitui uma concepção cíclica por uma visão mais linear do tempo orientada para a busca da salvação futura, situada fora do próprio tempo, do mundo e da vida do indivíduo. Entretanto, essa lógica não é tão linear quanto parece, já que a procura da salvação significa também a entrada no reino dos céus, a reconquista do paraíso perdido pelo pecado original. Não se trata mais de um retorno ao passado, mas da crença em um retorno do passado na eternidade do pós-vida. É caminhar para o futuro para reconquistar o passado. Talvez por isso a noção de progresso nos teólogos da Idade Média apareça misturada com esse retorno ao passado, com o exercício de dar vida ao que seria esquecido. O olhar fixo no amanhã depende ainda do retorno do ontem. O sistema de ciências que unia teologia e retórica já alimentava a crença no conhecimento racional como mirante que permite aos homens ver mais longe, mas esse ver mais longe não está pautado pela superação mecânica do passado, mas pela possibilidade de encarnar esse passado no presente.

“Vemos mais longe do que os antigos, porque ‘vivificamos’ as formas esquecidas do seu pensamento, ‘desvitalizadas’ pela velhice, dando uma certa novidade ao seu conteúdo”. É um ato de fé limitado, dado que combina o sentido do progresso com a idéia de uma diminuição da estatura dos sábios e com a necessidade de conhecer bem os antigos.(LE GOFF, 2003, p. 242)

É apenas entre o nascimento da imprensa no século XV e a revolução francesa que a idéia de progresso irá se desenvolver mais livremente. No Renascimento o progresso dependia ainda desse retorno aos antigos. Ele é, nesse sentido, ao mesmo tempo “progressista” e “conservador” já que a rejeição à um passado mais próximo (a Idade Média) alimentou a glorificação de um passado longínquo (a Antiguidade).

De fato, são os avanços na ciência e no conhecimento técnico que dão impulso aos debates acerca do progresso. Entretanto, como dissemos, as mudanças na consciência histórica não brotam dos debates teóricos, tampouco o avanço da técnica advém espontaneamente das mudanças no conhecimento e nas idéias. Devemos ligar a ascensão do tempo-progresso, bem como as mudanças que lhe dão impulso, à ascensão de uma classe social cuja dominação depende diretamente dessa forma cumulativa e vazia do tempo histórico.

A dominação feudal estava, de fato, ligada a uma temporalidade cíclica. Fechado em si mesmo, o feudo baseava sua dominação no tempo cíclico da terra, do plantio e da colheita. Esse tempo encontrava sua correspondência no tempo cíclico religioso que mantinha e justificava a dominação. A perda da colheita era entendida como castigo divino. A aceitação das regras deste mundo, bem como da posição ocupada na hierarquia social se inseria como condição para a reconquista do paraíso em outro plano. O próprio senhor feudal era visto pelos servos como a representação dessa vontade divina.

A ascensão da burguesia necessitava eliminar, antes de tudo, as barreiras sagradas que impediam o progresso material e o desenvolvimento do comércio. Ela necessitava de homens livres não apenas do jugo feudal, mas de homens que pudessem dispor livremente de seu trabalho como mercadoria, o que significava também dispor de controle sobre seu tempo. Assim, era necessário desenraizar o homem da terra, retirando da natureza o controle do tempo e entregando-o ao próprio homem, individualizando e eliminando esse eterno retorno: o tempo torna-se agora irreversível. A riqueza tinha de sair do controle de um “Senhor Todo-Poderoso” para circular livremente como senhora de si mesma.

Para isso, como nos lembra o célebre texto do Manifesto do Partido Comunista, a burguesia “dilacerou sem piedade os laços feudais (...) que mantinham as pessoas amarradas a seus superiores naturais, sem pôr no lugar qualquer outra relação entre os indivíduos que não o interesse nu e cru do pagamento pessoal e insensível em

dinheiro” substituindo uma exploração até então encoberta pelas ilusões religiosas “por uma exploração aberta, desavergonhada, direta e seca” (MARX, 2005, p.87).

À necessidade da burguesia revolucionar constantemente as relações de produção e, com elas, o conjunto das relações sociais corresponde a necessidade do aumento do controle racional sobre o próprio tempo. O tempo das corporações de ofício era ainda baseado no tempo circular da vida, na lenta transmissão do conhecimento e da técnica do mestre ao aprendiz. A abertura de novos mercados e a exploração colonial exigiam outro ritmo na produção. O desenrolar natural do tempo de trabalho dos mestres de ofício é quebrado pela potencialização do tempo na manufatura. Esta, por sua vez, tinha também de ser substituída. O surgimento da moderna indústria iria revolucionar também o registro do tempo, medido não mais apenas em estações, meses, dias, mas em horas, minutos e segundos. O capitalismo insere, dentro do presente vivido, a produção constante de um passado que se encerra em si mesmo.

A burguesia é descrita no Manifesto como a primeira classe cuja dominação depende dessa mudança constante da produção e do conjunto das relações sociais, da superação constante do passado pelo desenvolvimento do presente:

A conservação inalterada dos antigos modos de produção era a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. A transformação contínua da produção, o abalo incessante de todo o sistema social a insegurança e o movimento permanentes distinguem a época burguesa de todas as demais. As relações rígidas e enferrujadas, com suas representações e concepções tradicionais, são dissolvidas, e as mais recentes tornam-se antiquadas antes que se consolidem. (MARX, 2005, p.88)

O presente deixa de ser visto como decadência e adquire ares de superação e positividade, alimentando a crença de que “em nenhuma década do passado foi o homem mais feliz que no presente e que o progresso futuro está assegurado, fazendo recuar a guerra e a ‘superstição’ (isto é, a religião)” (LE GOFF, 2003, p.252).

As navegações e a exploração colonial tinham nesse domínio do presente sobre o passado sua justificativa ideológica mais poderosa. Novamente, como em Atenas, trata-se de levar, pela força, o progresso da civilização aos “povos bárbaros”. Em nossa América Latina civilizações milenares seriam dizimadas na incorporação ou eliminação de todo o passado pré-capitalista pelo triunfo do progresso.

Mas é somente com a ascensão política da burguesia e com o triunfo da revolução francesa de 1789 que a idéia de progresso assumiria a completude de seu

sentido. É dentro do conjunto das idéias iluministas que o tempo-progresso adquire significado, aparecendo quase sempre entre idéias como as de Natureza, Humanidade, Razão e Luzes.

A revolução francesa surge como a fronteira entre o passado e um presente agora deliberadamente orientado para o futuro. Era necessário apagar a memória do passado para dela fazer nascer a referência a um passado mais recente. As décadas que antecederam a Revolução foram marcadas pelo declínio das comemorações e do culto aos mortos, fruto direto da crítica ao clericalismo que ia progressivamente ganhando força. Entretanto, logo após a vitória da Grande Revolução na França, assiste-se a um retorno exagerado às comemorações e ao culto aos mortos, ainda que de forma laicizada. O culto aos mortos mais recentes passa ao primeiro plano com novos tipos de monumentos, inscrições funerárias e ritos de visita aos cemitérios. O culto à salvação divina era agora substituído pelo culto à “revolução terrena”.

Trata-se da necessidade de afirmar um novo marco histórico, uma nova fronteira entre passado e futuro. Entretanto, para consolidar um marco histórico útil ao presente era necessário limpá-lo de suas contradições, era necessário manipular a memória coletiva excluindo dela os vestígios de sangue deixados pela revolução. Apenas a data da queda da monarquia, o 14 de Julho e o 1º Vindimário, datas que não conheceram os horrores da revolução serão lembrados. As tentativas de lembrar a execução de Luis XV não teriam êxito, era a “comemoração impossível”.

Segundo Le Goff (2003, p. 226), essa crença no futuro como desenvolvimento do infinito presente traz de volta, com o triunfo do positivismo nas ciências, o “desejo de eternidade” reaparecido de forma laica. Com a Revolução, a República e o Liberalismo, a história teria atingido seus fins e adquirido estabilidade perpétua, após 1789 e 1880 restaria apenas a vivência da eternidade.

Paradoxalmente, a revolução que aparece como triunfo político e ideológico da idéia de progresso, idéia associada a uma noção de continuidade na história, surge antes como esse marco inicial, como ruptura com todo o desenrolar da história que a antecedeu.

O seu calendário pretende mostrar que a nova era, aberta pela Revolução, é também o finalizar da história que a precedeu, substituindo os santos por grandes homens do passado, benfeitores da humanidade. O seu calendário “faz da idéia de história-progresso um instrumento de assimilação do passado”. (LE GOFF, 2003, p.255)

A referência a um tempo original ou às idades míticas tiveram, durante algum tempo, seu sentido apagado por esse novo olhar sobre o passado. É somente com o contratualismo e suas justificativas ideológicas para o surgimento do Estado Moderno que a problemática de uma Idade Mítica retorna expressa (por Locke e Hobbes, principalmente) em seu contrário, através do conceito de “estado de natureza”. O Estado, as leis, o comércio e a propriedade privada, antes associados à opressão e à guerra, são apresentados agora como sua solução através da magia do “contrato social”. O antes tão esperado retorno ao tempo das origens é agora apresentado, por Hobbes e também por Locke, como ameaça ao progresso e à civilização.

Em Rousseau, entretanto, a noção de “estado de natureza” irá retornar com uma significativa semelhança com o mito da Idade de Ouro. Civilização, Estado e progresso aparecem de novo aqui como sintomas de decadência, e o “estado natural” é descrito como “uma idade feliz em que nada marcava as horas”.

Entre os socialistas utópicos, bastante influenciados pelo positivismo, progresso e ciência aparecem no centro de um projeto de emancipação humana. Entretanto, não mais como a plena realização do presente, mas como uma esperança de futuro. Em Owen e Saint-Simon, essa esperança aparece identificada com o contínuo aperfeiçoamento da ordem social pela ciência. A Idade de Ouro deixa de ser buscada para trás do hoje, mas no seu desenvolvimento futuro. Os males do capitalismo eram entendidos como entraves e não conseqüências do progresso.

Talvez esse seja o momento de recuperarmos um pouco da discussão que abriu esse capítulo. A tese que aproxima religião e militância política, vendo em ambas uma temporalidade escatológica, voltada sempre para um futuro nunca alcançado, parece agora bastante carente de fundamento. Não só as religiões não possuíam, como vimos, uma consciência histórica linear voltada para a frente de seu tempo como, quando possuem, o horizonte visado é geralmente associado à um passado perdido. Além disso, as teorias sociais que servem de fundamento à militância política de esquerda, em particular o marxismo, ou se encontram na contramão da ideologia do progresso ou dela sofrem pouca influência.

É que fundamentar a crítica ao militante político nessa associação cumpre aqui uma função bastante específica. Trata-se de contestar a objetividade da visão de mundo e das constelações teóricas que orientam o militante político. Partindo da

oposição entre ciência e religião associa-se, num primeiro momento, o horizonte buscado pelo militante de esquerda (o socialismo ou o comunismo) a um horizonte cristão-religioso (o “paraíso terrestre”) para, em seguida, retirar o critério de legitimidade científica das teorias que fundamentam a prática da militância em nossos dias. Teríamos as “ilusões religiosas” guiando fiéis de um lado e as “ilusões marxistas” guiando a militância política de outro. Ambas seriam a viseira que guiaria o sujeito sempre voltado para o futuro.

O problema é que, como vimos, essa consciência histórica mecânica e linear não pode ser atribuída nem à teologia ou às religiões e nem tampouco à própria teoria marxista. Ao contrário, vimos que essa consciência histórica linear é indissociável da ideologia do progresso que nasce, justamente, com a crença na positividade da razão e do conhecimento científico, que é também o que confere objetividade científica como critério de legitimidade da teoria. Em outras palavras, o tipo de consciência histórica atribuída ao militante e que é alvo de crítica é, na verdade, filha do Século das Luzes e do modelo de conhecimento que aqui fundamenta a crítica ao militante moderno. A arma da crítica transforma-se na crítica das armas.

Resta-nos agora saber qual é, então, o tipo de consciência histórica que se forma na militância moderna, na contramão de uma temporalidade pautada pela ideologia do progresso capitalista, em particular, na militância anticapitalista no seio do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

3. A Consciência do Tempo Partido

*“Somos a memória das lutas,
Carregamos a perigosa imagem do sonho.
Nada causa mais horror à ordem
Do que homens e mulheres que sonham.”*
Pedro Tierra

*“Zumbi era Lampião.
Lampião era Zumbi...”*
Nação Zumbi

Em um encontro de formação para militantes da Consulta Popular, realizado em Junho no Centro de Formação Paulo Freire, em Caruaru – PE, pediram a Ademar Bogo, dirigente nacional do MST, que se apresentasse contando um pouco de sua história. Ele o fez recitando o poema de João Cabral de Mello Neto:

*O meu nome é Severino,
como não tenho outro de pia.
(...)
Somos muitos Severinos
iguais em tudo e na sina:
a de abrandar estas pedras
suando-se muito em cima,
a de tentar despertar
terra sempre mais extinta,
a de querer arrancar
algum roçado da cinza.
Mas, para que me conheçam
melhor Vossas Senhorias
e melhor possam seguir
a história de minha vida,
passo a ser o Severino
que em vossa presença emigra.*

Sua história não poderia ser contada de forma mais completa. *Morte e Vida Severina* é, de fato, essa síntese da história herdada por todos os que vivem e lutam no campo brasileiro. Mas o que quer dizer essa recusa em contar a própria história para incluir-se numa história tão geral, tão comum? A história de um homem seria pequena demais perante a história mais geral da luta pela terra? Parece se tratar do oposto, na verdade a história de um homem aparece como muito maior do que ele mesmo imagina, justamente por ser composta de muitas histórias, de um tempo vivido em muitos tempos, síntese de um ontem e portadora de um amanhã.

Esse sentimento de pertença, entretanto, essa forma peculiar de se situar no movimento do tempo não surge de forma espontânea na consciência. Ele depende da criação de novas relações sociais que recuperem constantemente essas dimensões do tempo não vivido diretamente nem pelo indivíduo, nem pelo grupo do

qual faz parte. Depende da capacidade de tornar conscientes os traços deixados pelo tempo na materialidade vivida no presente.

É a formação dessa consciência e essa ampliação da percepção do tempo histórico que buscaremos entender na militância do MST. O problema é que, para Marx, pela vivência das atuais relações de propriedade e por sua contraposição direta ao capital, o proletariado é a única classe da história portadora desse movimento da consciência. Nesse sentido, como poderíamos falar em consciência de classe e no anticapitalismo de um movimento de camponeses sem terra? Vejamos como Marx (1977, p.277) situa os camponeses como classe em seu *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*:

Na medida em que milhões de famílias vivem em condições econômicas de existência que separam seu modo de vida, seus interesses e sua cultura do modo de vida, dos interesses e da cultura das outras classes, e as coloca em oposição hostil a essas classes, constituem por sua vez uma classe. Na medida em que há apenas uma interligação local entre esses camponeses pequenos proprietários, e a identidade de seus interesses não cria um elo nacional, comunitário, e nenhuma organização política entre eles, não constituem uma classe. São, em consequência disso, incapazes de impor seus interesses de classe em seu próprio nome, seja por meio de um parlamento ou de uma convenção. Não se podem representar a si mesmos, têm de ser representados. E seu representante deve, ao mesmo tempo surgir como seu senhor, como uma autoridade sobre eles.

A formação da consciência de classe no proletariado pode ser vista, assim, como a necessária contrapartida do fracasso da consciência política entre os camponeses. Isso por ser o proletariado a única classe que reúne em si tanto as condições objetivas (posição central no interior das relações capitalistas de produção) quanto às condições subjetivas (capacidade de organização e de formulação de um projeto de sociedade a partir de seus próprios interesses) para o avanço da consciência.

A transferência mecânica dessa tese a partir de uma perspectiva evolucionista do marxismo no Brasil criou sérios problemas para a interpretação do surgimento de novos sujeitos sociais no campo. Os movimentos camponeses não seriam senão um reflexo do atraso do desenvolvimento capitalista e seus objetivos estariam sempre confinados a uma crítica reacionária do capitalismo que teima em querer fazer girar no sentido anti-horário a “marcha triunfante do progresso”. A superação das desigualdades no campo não se daria pela aposta em outro modelo de sociedade, mas pelo pleno desenvolvimento das relações de exploração capitalistas que eliminariam o trabalho precário e o incorporariam como força de trabalho assalariada. Trata-se, é claro, da tese do “desenvolvimento capitalista em

atraso” que associou, durante muito tempo, a *revolução brasileira* a uma *revolução burguesa inacabada*, sempre adiada pela ausência de uma burguesia nacional disposta a tal tarefa.

Tudo se passa como se as diversas formas de exploração implantadas durante 500 anos no Brasil nada tivessem a ver com a constituição e a dinâmica das relações capitalistas no restante do planeta. Ora, o Brasil nasce como colônia, mas o desafio da exploração colonial aqui foi enfrentado por meio de um processo de bases capitalistas. Todo o território, e nele incluso as relações entre as pessoas, foi orientado para fins mercantis que alimentavam o mercado mundial em expansão e nutriam o crescimento da burguesia em ascensão na Europa. É o momento descrito como a fase de acumulação primitiva de capitais. A história do Brasil, descrita pelo MST como um contínuo processo de expropriação da terra foi, desde o início, um processo coordenado não pelo atraso, mas pelo avanço das forças produtivas no restante do planeta.

Trata-se, como afirma José de Souza Martins (1993, p. 109), de recuperar a noção de desenvolvimento desigual para entender como descompassos e tempos desiguais podem coexistir no mesmo espaço e numa mesma época. Nesse sentido, formas não-capitalistas de exploração do trabalho inserem-se como “mediações determinadas pelo processo de reprodução ampliada do capital, processo de acumulação”.

O Brasil nasce, ao mesmo tempo, colonial e capitalista. A luta de classes que se desenvolveu aqui se voltava contra relações não-capitalistas, mas que eram o sustentáculo do desenvolvimento de relações capitalistas. A resistência indígena à invasão portuguesa, as resistências quilombola aos senhores de escravos, as revoltas no período regencial (1831 – 1840), o fim legal da escravidão e as primeiras revoltas contra a Lei de Terras, as chamadas “lutas messiânicas” de 1888 a 1930 (Canudos e Contestado) inserem-se como diferentes capítulos de uma luta de classes dirigida contra a expropriação da terra e das riquezas coordenada pela dinâmica capitalista nos países centrais.

Somente com o desenvolvimento da indústria a partir de 1930, atraso e desenvolvimento passam a combinar-se dentro do mesmo território, o primeiro como subsídio necessário do segundo. Isso se dava, de início, pela convivência harmoniosa entre a concentração fundiária e o crescimento de uma burguesia industrial urbana. Mais tarde, durante o período militar, a transferência direta de

capital constante do centro para a periferia operou a fusão entre o próprio latifúndio e o desenvolvimento capitalista dependente. A promulgação do Estatuto da Terra, logo após o golpe de 1964, serviu para apaziguar as lutas no campo, enquanto o controle de toda a questão agrária pelo poder central fechava por completo o acesso à terra aos camponeses e o entregava à empresa capitalista.

Com o ascenso do neoliberalismo e da chamada “revolução verde” no campo, o próprio latifúndio passa a ser um bom negócio aos olhos do grande capital internacional que passa a ser também o maior dono de terras. O desenvolvimento desigual combinava agora as diferentes formas de exploração do trabalho não apenas no mesmo território, mas em um mesmo processo produtivo. Ao contrário de substituir antigas formas de exploração o capital as recriou como forma de extração de mais-valia absoluta (hiper-exploração da força de trabalho) combinada com a extração de mais-valia relativa (aumento da produtividade com a transferência de tecnologias mais avançadas de produção agrícola – insumos químicos, agrotóxicos, transgenia, etc.).

A velha figura do coronel resiste hoje apenas coligada aos interesses das grandes empresas transnacionais na agricultura. As relações de peonagem (escravidão por dívida), de confinamento de trabalhadores, de trabalho temporário, de emprego de “bóias-frias”, são agora reproduzidas pela lógica capitalista mais avançada no campo.

(...) tais relações não são atributo de antiquadas fazendas, “feudais” no dizer de alguns, ou “pré-capitalistas” no dizer de outros. É o capital mais avançado que cria e recria essas relações. Essa forma não-capitalista, porque não salarial, de exploração do trabalho se determina, no entanto, pelo movimento do capital, na medida em que é uma mediação necessária do processo de reprodução ampliada do capital, nessas condições históricas. A fazenda formada desse modo constituirá um capital da empresa para um uso perfeitamente capitalista (MARTINS, 1993, p. 117)

Em cada etapa desse processo somente uma pequena parte da população expulsa do campo era incorporada como força de trabalho assalariada nas cidades. A perda da terra não conduzia, portanto, o camponês à condição de operário, “mas à condição de sobranceiro, de população sobranceira, de desemprego ou de assalariamento temporário como bóia-fria” (MARTINS, 1993, p. 140).

O desenvolvimento do capital supera ao mesmo tempo incorporando, como dissemos no capítulo anterior, não apenas o passado “mais desenvolvido”, mas um conjunto de relações anteriores coordenadas pela reprodução ampliada do capital. Nesse sentido, seria melhor falarmos em *progresso* não apenas como um “tempo-

linear”, mas em uma *ideologia do progresso*, na melhor acepção do termo ideologia. Acontece que embora a idéia de progresso de fato oriente a consciência histórica sob o capitalismo, esse tempo linear não corresponde à própria lógica do capital. A metáfora apropriada segue sendo a figura de uma espiral que reinventa constantemente o passado, inserindo-o em um novo patamar.

Dessa forma, ao contrário do que indicavam os modelos teóricos, o surgimento e a ampliação dos conflitos no campo não são um resultado da resistência de relações e classes do passado ao crescimento inevitável da sociedade burguesa ou um sintoma do subdesenvolvimento. São na verdade um resultado direto do desenvolvimento do capitalismo no Brasil. Aquilo que aparece nas estatísticas como progresso é impulsionado justamente pelas formas mais arcaicas de exploração do trabalho no campo.

Também do ponto de vista das reivindicações não se trata mais da resistência do “atraso” ao “moderno” porque, como afirma Martins (1993, p. 141), “esses trabalhadores não estão resistindo propriamente ao trabalho assalariado, mas ao sub-emprego e ao desemprego”. Eles se submetem ao trabalho como bóias-frias justamente para sobreviver como camponeses, o que fica claro na forma reivindicativa que assumem predominantemente: não só a regularização do trabalho assalariado, mas o acesso à terra para a produção.

Esse horizonte não pode querer fazer girar para trás a roda da História, como acontecia no caso dos camponeses analisados por Marx. É que em nossa história só encontramos sociedades onde a terra não era utilizada para fins mercantis antes da chegada dos colonizadores, ou seja, antes da formação de uma estrutura social baseada na divisão em classes. Isso faz com que a própria reivindicação da terra oriente a consciência não mais para o resgate de um passado feudal, mas para uma sociedade sem classes deslocada para o futuro.

É isso o que explica, de certa forma, o horizonte messiânico na revolta de Canudos. Sem um ponto de referência no passado e sem um presente que lhes apresentasse um futuro, ou seja, um presente cujas condições de superação do latifúndio (estritamente vinculado ao metabolismo do Capital nos países centrais) não estavam ainda amadurecidas, a bandeira religiosa era o que unificava a resistência em torno da figura de Antônio Conselheiro.

A partir de 1930 diversas lutas despontam com um grau elevado de radicalidade, mas ainda de caráter espontâneo e localizado. José Martins estabelece

uma classificação das lutas sociais no campo em três frentes. A forma de reivindicação assumida em cada uma delas parece circunscrever os limites para a formação de uma consciência política entre os camponeses:

1) Assalariados: sua luta se situa nos marcos legais, para exigir o respeito à lei, mas não a transformação desta. Embora os assalariados rurais sejam uma categoria com um dos maiores níveis de sindicalização ela não atinge uma enorme parte do trabalho rural assalariado, composto principalmente de trabalhadores temporários, sejam eles camponeses expulsos da terra e que vagam a procura de qualquer tipo de trabalho, seja os que se submetem a trabalhos precários como o corte de cana em conjunturas desfavoráveis para a produção em sua pequena propriedade (como é comum nas regiões canavieiras do Nordeste durante o período mais seco do ano).

2) Posseiros: Ao contrário dos assalariados, sua luta não se baseia na exigência do cumprimento de um marco de legalidade que foi esquecido pelo Estado. Lutam pela mudança da lei, pelo *reconhecimento da posse da terra*. Não se trata do problema da exploração do trabalho, mas das relações de propriedade, de expropriação da terra. O que os organiza são as contradições da propriedade e não as contradições internas à produção capitalista. Embora possamos sempre acrescentar que a ela estão sujeitos já que a forma jurídica da propriedade corresponde sempre às necessidades da produção, o fato é que o objetivo do qual partem é qualitativamente diferente do ponto de partida da luta sindical. Não se trata de reivindicar uma fatia maior da riqueza produzida, mas sim da luta direta pelo acesso a um meio de produção da riqueza.

3) Sem-terra: Martins descreve as primeiras articulações de Sem-terras anteriores a 1984. É interessante notar que os enfrentamentos à monocultura da soja, do algodão e da cana-de-açúcar para a produção de agro-combustíveis, bem como a ocupação como forma de luta e pressão contra o latifúndio marcam o surgimento dos sem-terra desde antes da construção do MST. A diferença entre posseiros e sem-terras é a de que os primeiros lutam pela *legitimidade alternativa da posse*, contornando a legalidade da propriedade, enquanto os Trabalhadores Sem Terra:

“(…) não tem como deixar de questionar a legalidade da propriedade, não podem deixar de considerar ilegítimo, e também iníquo, injusto, o que é legal, que é a possibilidade de alguém possuir mais terra do que pode trabalhar, de açambarcar, cercar, um território, não utilizá-lo nem deixar que outros utilizem, mesmo sob pagamento de renda. Se não fosse assim, não se sentiriam encorajados a ocupar a terra. Nesse caso, mostram que têm uma concepção da terra e do trabalho em que as duas coisas estão combinadas: só há legitimidade na terra de trabalho. É concepção distinta daquela que orienta a conduta de quem crê que a terra é um instrumento de enriquecimento, por meio da produção ou por meio da especulação. São duas legitimidades em conflito, que, aliás, de outra maneira, estão presentes também na situação dos posseiros. Basicamente, reside aí a impossibilidade, ou a precariedade, da negociação e da aceitação de uma decisão legal num litígio de terras ou num caso de despejo. (MARTINS, 1993, p.143)

Somente no final da década de 1950 que a luta sem-terra, até então composta de conflitos localizados e fragmentados, passaria a ter um pólo aglutinador em torno de reivindicações políticas, com o surgimento das Ligas Camponesas e com a formulação de uma proposta radical de reforma agrária.

É interessante notar esse diferencial político no surgimento das primeiras ligas camponesas. Nascida em Pernambuco, a primeira Liga Camponesa, a *Liga dos Camponeses da Galiléia* era constituída por agricultores foreiros⁷ de antigas terras de engenho. Em 1955, quando os donos do engenho Galiléia impuseram o aumento do preço do foro e ameaçaram expulsar os foreiros, estes passaram a se mobilizar pela permanência na terra. Já existia na cidade uma forma embrionária de organização, a Sociedade Agrícola e Pecuária dos Plantadores de Pernambuco, uma associação de ajuda mútua onde ocorreram as primeiras reuniões da Liga. O movimento passou a ser representado pelo advogado e deputado pelo PSB, Francisco Julião. Numa velocidade surpreendente, novas ligas foram formadas em vários estados do Nordeste e em outras regiões do país. Em 1962 as ligas passam a realizar vários encontros e se unificam em torno do lema “*Reforma Agrária: na lei ou na marra*”.

Sintomáticas eram também a relação entre as ligas e o Partido Comunista Brasileiro e a relação com a esquerda da Igreja Católica. Tanto o PCB quanto à Igreja defendiam uma Reforma Agrária por etapas, com indenizações em dinheiro e títulos aos proprietários. Descontentes com essa posição, vários militantes passam a priorizar a organização das ligas. Dentre as principais lideranças desse período poderíamos citar o dissidente do PCB, Clodomir Moraes, o padre Alípio Freitas, ligado à esquerda cristã radical, e João Pedro Teixeira, da liga do Sapé, na Paraíba.

⁷ O foro era uma espécie de aluguel pago pelos trabalhadores para o uso da terra.

Com o golpe militar em 1964 os principais líderes das ligas são presos e seus militantes perseguidos. As lutas organizadas dos camponeses como classe seriam interrompidas, para ressurgir no período de redemocratização através da organização de entidades como a CONTAG, a CPT e na militância Sem Terra a partir de 1984...

Esses momentos da luta pela terra são, portanto, frutos da própria forma de acumulação do capital que desde sua origem colonial “foi se constituindo e reproduzindo à custa de uma diversidade de formas não-capitalistas – na escravidão negra, na peonagem, no campesinato, na renda territorial em dinheiro ou em espécie” (MARTINS, 1993, p.144). Nesse sentido, o próprio Capital cria, em seu contrário, nos movimentos sociais do campo, a necessidade de recuperar o passado, pois também ele recria e reinventa seu passado constantemente.

Além disso, o fato de o latifúndio já não constituir um resquício do atraso a ser superado pelo desenvolvimento capitalista, mas uma peça chave desse desenvolvimento faz com que a luta pela Reforma Agrária coloque em cheque não só a distribuição da terra, mas a questão do *poder*. A estreita ligação do Estado e dos governos locais com o latifúndio e o papel repressivo desempenhado pela polícia nos confrontos agrários reforça a impressão de que o problema se situa muito além da posse da terra⁸.

Passaremos agora à história do Movimento dos Sem Terra. A ordem cronológica dos fatos nos interessa menos do que o processo de construção dos elementos que compõe o significado do MST para seus militantes. Acreditamos que o MST é hoje, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento sobre si próprio. Somente na forma como o MST conta sua própria história é que podemos encontrar essa necessidade de recriar o passado e reinventá-lo na construção de um projeto futuro.

⁸ Em uma de nossas entrevistas na Escola Nacional Florestan Fernandes, Francisco, militante do MST, já com seus 63 anos, nos falava das dificuldades em entender as divergências que dividem a esquerda com relação à caracterização do atual governo: “*Não entendo isso, pra nós é simples. A gente faz a ocupação: o governo se mostra rapidinho...*”

3.1 O Passado Presente...

“Sim, sim, por mais machucado e fodido que a gente possa estar, sempre é possível encontrar contemporâneos em qualquer lugar do tempo e compatriotas em qualquer lugar do mundo. E sempre que isso acontece, e enquanto isso dura, a gente tem a sorte de sentir que é algo na infinita solidão do universo: alguma coisa a mais que uma ridícula partícula de pó, alguma coisa além de um momentinho fugaz”
Eduardo Galeano

De todos os materiais produzidos pelo MST que pesquisamos, em nenhum pudemos encontrar uma narrativa de sua história em linha reta, dando ênfase às datas e acontecimentos mais importantes. O único material que parece seguir a ordem cronológica dos acontecimentos é o livro didático elaborado por Mitsue Morissawa, *A História da luta pela terra e o MST*. Produzido no intuito de servir de instrumento para transmitir a história do movimento aos jovens nos assentamentos e escolas da reforma agrária, o livro se divide em três partes. A primeira é um rasante sobre a história das sociedades humanas, desde as sociedades sem classes, significativamente descritas como o período “quando a terra era de todos”, as primeiras formas de divisão do trabalho, o feudalismo, o surgimento e desenvolvimento do capitalismo até os dias atuais. A segunda parte trata da história do Brasil, desde a chegada dos colonizadores, considerada como ponto de partida, tanto da propriedade privada como da luta pela terra no Brasil:

Podemos dizer que a **luta pela terra no Brasil** nasceu naquele mesmo instante em que os portugueses perceberam que estavam em uma terra sem cercas, onde encontravam tudo muito disponível. Os habitantes do local, então, diante de armas e intenções nunca imaginadas, teriam muito que lutar contra esse **verdadeiro caso de invasão**.(MORISSAWA, 2001, p.57 – grifos no original)

A terceira parte situa a história do MST dentro dessa história mais geral da luta pela terra. O capítulo inicia reivindicando a herança das Ligas Camponesas:

O MST foi buscar a ponta do novelo que ficou perdida desde o aniquilamento das Ligas Camponesas pelos militares em 1964. Podemos dizer que a história das Ligas tem sua continuidade no MST. Por que? Essencialmente porque elas, tal como o MST, constituíam um movimento independente, nascido no próprio interior das lutas que se travavam pela terra. Mas principalmente porque defendiam uma reforma agrária, para acabar com o monopólio da terra pela classe dominante.(MORISSAWA, 2001, p. 120)

Embora o livro siga a sucessão dos acontecimentos, também aqui o fio condutor é o constante retorno de um passado inconcluso, que se re-insere nas

lutas do presente. É porque o MST não se explica em si mesmo que existe essa necessidade de dar uma nova vida ao passado. O passado não morre porque encontra um elo de continuidade nas contradições que permanecem, contradições que originaram o MST. A própria representação da morte tem de ser ressignificada, pois para o MST “os que partem não morrem, porque nunca alcançam a curva da estrada do esquecimento; permanecem vivos na memória, nas idéias e no pedaço de existência política que construíram” (BOGO, 2003, p.48).

Em um encontro de formação para jovens, promovido pela Via Campesina em Ceará-Mirim-RN, em Março de 2008, estudantes da UFRN pediram a Pedro, militante fundador do MST no estado, que contasse um pouco da história do movimento. Pedro então dividiu sua fala em duas longas partes. Na primeira ele fazia todo um retrospecto das lutas sociais no campo desde a revolta de Canudos, de Contestado, das ligas camponesas até a fundação do MST em 1984. Não há como transferir para o papel nossa satisfação em ver naquele conjunto de estudantes os olhares de admiração que pareciam não entender como tamanho conteúdo podia caber naquela forma tão simples de camponês sem terra que agora lhes contava uma história que nunca haviam ouvido ou, pelo menos, nunca daquela maneira. Não se trata somente de resgatar o passado como um ponto de partida que explique o presente. Trata-se de resgatar um passado no qual o movimento se sente diretamente visado. Contar a história de Canudos é contar a história do MST, ou seja, uma história que, sem o movimento, cairia no esquecimento ou teria o seu sentido definido pelas sucessivas vitórias do inimigo.

Sobre isso, em seu livro *Arquitetos de Sonhos*, Ademar Bogo (2003, p.138 – 139) cita o hábito dos rebeldes da revolta de Espártaco em dedicar tempo às noites para cantar em volta de grandes fogueiras, hábito repetido também nos acampamentos do MST.

(...) as fogueiras representavam sinais de esperança e um alerta aos demais escravos cativos, que à noite enxergavam ao longe seu esplendor e decidiam seguir os companheiros “fugitivos” que buscavam a liberdade, pois as fogueiras desmentiam à noite o que os senhores apregoavam durante o dia, que “havia derrotado” os escravos. Eles continuavam resistindo. A prova era o clarão das fogueiras acesas. A relação com os acampamentos dos sem terra é clara; dá a sensação, durante o relato, de estar desenterrando toda a história que a classe dominante tenta esconder.

No livro, Ademar Bogo simula o diálogo entre quatro militantes (Raimunda, Miriam, Joelma e Celso) que teriam se encontrado no IV Congresso Nacional do MST realizado em Brasília no ano de 2000, e teriam chamado para si a tarefa de

contar a história do seu movimento. Novamente os diálogos não se atêm às datas, mas aquilo que dá sentido ao movimento: sua estrutura orgânica, seus desafios, sua unidade, seu método de trabalho, sua disciplina, sua mística... Encontramos aqui uma síntese de toda a história que “deve ser arrancada das mãos da classe dominante”. História que se inicia e renova-se na formação da “*República Comunista dos Guaranis*”, formada pelos índios e jesuítas no início do século XVII; nos quilombos, massacrados por representar uma forma diferente de organização da sociedade; na resistência única de Canudos; na marcha de 25 mil quilômetros percorridos pela Coluna Prestes; na contestação ao poder e na vingança contra as injustiças no Cangaço; na formação do “*grande movimento conhecido como Ligas Camponesas*”; na luta armada contra o imperialismo após o golpe de 1964; tudo desembocando na formação do MST em 1984. (BOGO, 2003, p.24 a 47).

Esse passado a ser resgatado é comparado por Bogo à extremidade de uma fita vermelha enterrada no solo, cuja outra extremidade situa-se no futuro. Para saciar a curiosidade, cada geração militante desenterra uma parte da fita em direção ao objetivo maior. Trata-se de desenterrar o passado, que teria sido sepultado ainda em vida pela classe dominante e de dar a ele um destino.

Os poderosos temem a História, já os oprimidos dependem dela para desenhar sobre seu corpo o mapa do fim da opressão. Os poderosos, propositalmente, procuram manter as experiências históricas de libertação dos trabalhadores separadas umas das outras”.(BOGO, 2003, p.29)

O movimento reivindica e se apresenta hoje como a síntese viva da experiência histórica de todas as gerações passadas na luta pela terra. O sentido do passado deixa de estar encerrado apenas *naquilo que passou*, retornando ao presente como o sentido do *não realizado*. Estamos aqui diante da concepção de um tempo partido onde a possibilidade de romper as muralhas do eterno presente funde na ação o sentido do passado e do futuro. Sentido que ameaçava se perder sem essa recuperação pela ação do próprio movimento. A semelhança com as teses *Sobre o conceito de História* de Walter Benjamin se tornou grande demais para não ser citada. As teses V e VI parecem nos dar uma boa síntese da concepção de temporalidade a qual estamos nos referindo:

A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido. [...] Pois irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela. [...]

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela lampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. (...) O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (BENJAMIN, 1994, p.224-225)

A isso devemos acrescentar que, se para o historiador dotado desse olhar tal dom é um privilégio, ele se insere, antes de tudo, como necessidade para aqueles que se enxergam fazendo a história. Entre estes, no entanto, esse exercício de articular historicamente o passado não pode se dar de forma tão planejada e sistemática. Também não se trata de um ritual religioso ou idealista recuperando uma presença abstrata do passado que influenciaria todo o destino dos homens no presente. Ao contrário, são questões concretas colocadas no desenvolvimento da luta pela terra que criam a necessidade de perceber, inscrita nas linhas do presente, essa presença viva do passado. A busca de entender a violência na ação do latifúndio parece evidenciar bem essa busca em reconhecer o passado como ele se apresenta no momento de perigo:

Aqui o latifúndio sempre viveu de armas na mão. Tinha que caçar e subjugar os índios, destruindo a cultura, violentar-lhes hábitos, costumes e modo de vida. Tinha que vigiar a escravidão negra, e proteger as fazendas contra o prestígio e o contágio dos quilombos. Tinha que mover combate aos motins e rebeliões, que fermentavam continuamente e agrupavam multidões em torno de apóstolos messiânicos, caudilhos ou bandoleiros na quase guerrilha do cangaço. Daí é que deriva a vocação militar do latifúndio. (AKCELRUD *apud* BOGO, 1999, p.24)

Recriar o passado é recuperar a experiência da luta contra o latifúndio e contra o capital, experiência imprescindível a quem busca arrancar das contradições do presente a promessa de futuro que ecoa das gerações passadas.

Esse exercício marca toda a forma de organização do MST. A cada encontro (seja ele de formação, plenária ou congresso) os militantes são divididos em Núcleos de Base (NBs, que também podem ser chamados de *brigadas* ou *grupos de trabalho*). Os NBs têm a função de ajudar na gestão da própria atividade, seja contribuindo na metodologia, seja assumindo tarefas de organização e ornamentação do espaço, limpeza, saúde, alimentação, segurança e o que mais se fizer necessário. Mas é na formação da identidade dos militantes que essa forma parece cumprir sua função mais importante. A primeira tarefa de todo NB é sempre

escolher um nome e uma palavra de ordem com as quais o grupo deve se apresentar quando todos estiverem reunidos. Ambos têm sempre o intuito de fazer referência a uma luta histórica ou a alguém que sirva de exemplo ao movimento. É assim que podemos encontrar, reunidos em uma mesma sala, os NBs Rosa Luxemburgo, Antônio Tavares⁹, Ernesto Che Guevara, Carlos Marighela, Irmã Dorothy¹⁰, Florestan Fernandes, Zumbi, Lênin, Dandara, Oziel Pereira¹¹, Antônio Conselheiro...

Como nos ritos fúnebres das tribos australianas de Lévi-Strauss ou como no grande *Ritual do Kuarup*, no alto Xingú, mortos recentes juntam-se à “antigos antepassados”, representados agora por um sujeito vivo, coletivo, que cria vida na organização e em cada militante.

A ornamentação dos espaços segue o mesmo critério, inserindo a bandeira do MST, da Via Campesina e dos movimentos que dela fazem parte, bem como de outras organizações convidadas, em um mosaico de rostos, poemas, frases e cores de um *antes* que deve se fazer *agora* no momento da atividade.

O que acontece em cada encontro é, na verdade, a reprodução em menor escala da forma organizativa mais geral do movimento. Dessa forma, em cada acampamento, em cada assentamento, também são escolhidos nomes e palavras de ordem aludindo a um acontecimento, um personagem histórico ou mesmo um símbolo que deve servir de orientação para a organização na atualidade. O passado se apresenta, assim, sob sua dupla forma: ao mesmo tempo como *lembrança* e como *duração*.

O espaço de acolhimento de novos militantes segue também esse ritual. Apresentar o espaço onde se está entrando é apresentar essa história anterior e a responsabilidade de continuá-la:

A reunião é iniciada com diferentes motivações. Geralmente, canta-se ou citam-se pensamentos de lutadores e lutadoras que deram a vida pela libertação de seu povo. Logo em seguida, faz-se a apresentação de cada um dos presentes, procurando saber o que cada um espera da reunião. (BOGO, 1999, p.118-119)

⁹ Militante do MST assassinado em confronto com a polícia militar do Paraná em Maio de 2000.

¹⁰ Freira pertencente à CPT e grande apoiadora da luta pela Reforma Agrária na região Transamazônica, assassinada em fevereiro de 2005.

¹¹ um dos líderes camponeses, de apenas 17 anos, assassinado no massacre de Eldorado dos Carajás em abril de 1996.

O objetivo é fixar em cada militante a memória de um passado que continua sendo vivenciado como presente. O indivíduo não reivindica os acontecimentos por ter participado deles diretamente, mas os lembra porque são justamente os acontecimentos que agora participam, por assim dizer, de sua história.

Nós primeiro começamos o MST, depois é que fomos estudar outros movimentos, como Canudos. A descoberta histórica despertou o interesse nas semelhanças, já que as intenções comunitárias eram as mesmas. Criou também um interesse afetivo, um apego à experiência dos antepassados, dos quais somos herdeiros. Nós não temos o retrato de Antônio Conselheiro, mesmo assim os companheiros o desenham.¹²

É que desse resgate do passado dependem diretamente as possibilidades de futuro. O ideal de um mundo melhor não está ligado, como pretendem aqueles que querem imputar ao militante moderno uma visão teleológica, dogmática ou idealista, ao olhar fixo num futuro distante, mas na projeção de algo que foi ou pode ser perdido, esquecido ou emudecido no passado. Como em Marx, “as vozes de todas as gerações mortas oprimem o cérebro dos vivos como um pesadelo”. É esse pesadelo ou esse apelo das gerações passadas que impele o presente na busca de uma redenção do passado, ou seja, na busca da realização da promessa herdada pelas gerações que lutaram noutras épocas.

Essa identidade entre passado e futuro aparece também como uma necessidade imposta pela própria diferenciação dos diferentes projetos de classe em jogo dentro do meio agrário e de evitar uma confusão entre esses projetos na luta pela terra: “(...) o passado de uma família de pequenos proprietários é muito diferente do passado de uma família de trabalhadores sem-terra, e para resistirmos e permanecermos na agricultura, o presente e o futuro terão que ser também diferentes” (BOGO, 1999, p.63). Perceber os momentos em que o sentido das lutas do passado lampeja no presente significa fazer a diferença nesse presente, aproveitando as oportunidades trazidas pela história para a realização da promessa anterior:

Estamos vivendo um momento especial na história da humanidade, e precisamos, como movimentos sociais e como seres humanos, decidir que rumo daremos à história, para que nossos descendentes possam atender às suas necessidades a partir do que deixarmos após satisfeitas às nossas. O futuro poderá ser diferente se soubermos com ousadia preparar e viver bem o presente. (...) Esta oportunidade coube à nós que vivemos este tempo, e depende de sabermos aproveitá-la. Sendo assim não basta

¹² BOGO, entrevista realizada no mês de Junho de 2008, no centro de formação Paulo Freire em Caruaru – PE

sermos bons, precisamos ser extraordinários para cumprir com esta obrigação histórica. (BOGO, 1999, p. 23)

É a síntese entre a luta pela terra e a luta contra o capitalismo na história do Brasil e da América latina que explica a forte presença dessa diferente temporalidade no MST. Como dissemos, a chegada do colonizador europeu e a consolidação das primeiras sociedades que conheceram a divisão em classes e a existência do Estado correspondem também ao próprio impulso inicial de implementação do capitalismo na Europa. Esse impulso foi financiado pela expulsão das nações indígenas de seu território, pela exploração das riquezas naturais e pela dizimação de povos milenares em nosso continente. Dessa forma, a própria sociedade sem classes e sem estado aparece não apenas no futuro visado, mas também no passado mais remoto de nosso continente.

Existe um único lugar onde o ontem e o hoje se encontram e se reconhecem e se abraçam, e este lugar é o amanhã.

Soam como futuras certas vozes do passado americano muito antigo. As antigas vozes, digamos, que ainda nos dizem que somos filhos da terra, e que mãe a gente não vende nem aluga.

(...) Também nos anunciam outro mundo possível as vozes antigas que nos falam de comunidade. A comunidade, o modo comunitário de produção e de vida, é a mais remota tradição das Américas, a mais americana de todas: pertence aos primeiros tempos e às primeiras pessoas, mas pertence também aos tempos que vêm e pressentem um novo Mundo Novo. Porque nada existe de menos estrangeiro que o socialismo nestas terras nossas. Estrangeiro é, na verdade, o capitalismo: como a varíola, como a gripe, veio de longe. (GALEANO, 2003, p.133)

Esta seria, em Benjamin, a base real, concreta, daquilo que chamamos de Idades Míticas em nosso trabalho. Como Marx, Benjamin vê o proletariado como a única classe da história que tem a possibilidade de fazer retornar em um novo patamar a sociedade comunal perdida no passado. Reivindicar esta classe significa buscar, na materialidade do presente, esse projeto histórico que ecoa do passado. É nesse sentido também que devemos entender a preocupação no MST com a diferenciação entre “pequenos-proprietários” e “trabalhadores sem-terra”. É entender-se, no contexto da luta contra o latifúndio, como a manifestação concreta dessa consciência histórica nas contradições vivas de nosso tempo.

3. 2 Tempo em Movimento

Toda a forma da organização visa, portanto, fazer com que o militante vivencie o presente em suas três dimensões: recuperar a experiência histórica de outras gerações, perceber a partir de sua própria vivência da luta pela terra as

reminiscências de um tempo passado e, ao mesmo tempo, perceber no presente o campo de possibilidades de um futuro em desenvolvimento. Para usarmos as expressões de Santo Agostinho, trata-se de vivenciar num só tempo o “presente das coisas passadas”, o “presente das coisas presentes” e o “presente das coisas futuras”.

Não se trata de simular o passado apenas através de símbolos e discursos que o resgatem. Como veremos, o movimento da consciência, bem como a dimensão histórica que lhe é correspondente, depende sempre de novas relações sociais que são a base material da passagem de um estágio de consciência para outro. A frase de Marx segundo a qual não é a consciência que define o ser social, mas o ser social que define a consciência, se expressa no MST através da necessidade de “organizar a convivência social”: “A tese filosófica diz que ‘a consciência social é formada pela convivência social’¹³.”

Não se trata aqui de uma má compreensão do texto original, mas de traduzir a teoria para uma tarefa objetiva da militância no movimento. Entendendo que a consciência reflete o conteúdo das relações sociais vividas, que é o que faz do homem um ser social, onde mais essas relações podem ser alteradas senão na convivência entre os militantes nos acampamentos, assentamentos, núcleos e atividades?

Nesse sentido, a própria idéia de *consciência* tem de deixar de ser percebida como conceito estático para ser entendida como processo, como movimento do *ser social*, feito de saltos e recuos, onde cada forma já contém em si o germe de sua superação. Não mais o *ser consciente*, mas o devir da consciência, o *tornar-se*. Para entender a formação da consciência histórica no Movimento Sem Terra será necessário, antes, situar melhor o que entendemos por consciência social e consciência de classe.

A primeira forma da consciência aparece em Marx como a interiorização das relações sociais vividas pelo indivíduo. É nesse sentido que devemos entender a frase “*as idéias dominantes de uma época são as idéias da classe dominante*”. É porque, na verdade, trata-se das idéias de sua dominação, ou melhor, das relações sociais dominantes na forma de idéias. São as relações concretas estabelecidas entre os seres humanos e destes com a natureza que fornecem a matéria prima das

¹³ Programa Nacional de Formação de militantes e da base do MST. Julho de 2001, p.19.

representações mentais tecidas ao nível individual. Vejamos onde Marx situa o fenômeno da consciência em seu polêmico *Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859:

(...) na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que define o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (MARX, 2008, p.45)

Entretanto, como afirma Iasi (2007), não se trata de uma correspondência com a totalidade das relações sociais, mas de um concreto aparente e limitado, apenas uma parte do movimento do real mais diretamente vivida pelo indivíduo que é interiorizada e lhe dará a base de interpretação para o conjunto das relações sociais.

Esse limite da percepção está ligado não somente ao local ou posição ocupado pelo indivíduo no presente (sua classe social, a região onde vive, a pequena amostragem da humanidade com a qual se relaciona, etc.), mas também pelos limites de sua existência particular. O indivíduo que vive em média setenta anos se insere dentro de um momento bem mais amplo do desenvolvimento estrutural da sociedade. A própria sociedade capitalista, com seus quinhentos anos de existência, não é mais do que um momento daquilo que Marx chamava de “*a pré-história do gênero humano*”, as sociedades divididas em classes. Tomando a parte pelo todo, o indivíduo tende à ultra-generalizar as condições de opressão a toda história anterior e também às possibilidades de futuro. O próprio alcance de sua memória parece reforçar essa impressão. A expressão das atuais condições de alienação do trabalho, onde este deixa de ser um fim para se tornar um *meio* de vida, pode aparecer como condição natural e a-histórica: “*como eu, meu pai já trabalhava para viver, e como ele meus avós, e assim também os pais deles e os pais dos pais deles...*”. É que nesse momento as tintas do presente são ainda o único material disponível para colorir o passado e o futuro, o que tende a justificar e reforçar as relações de poder no presente através da crença de que “sempre foi assim, portanto sempre será...”.

Como teoria voltada à mudança da sociedade o marxismo parece cair em um paradoxo sem solução. Sendo a consciência um reflexo das relações sociais de produção, sua transformação se encontra diretamente condicionada pela mudança dessas relações, mudança que depende da ação de certos sujeitos no interior dessa estrutura. Mas, como vimos, a consciência dos homens guarda uma relação de correspondência com essas relações e tende a reforçá-las. Dessa forma, para se mudar a consciência deve-se, primeiro, modificar as relações sociais, mas para modificar as relações sociais devemos primeiro alterar a consciência...

É que se quisermos compreender o conceito de consciência de classe será sempre necessário situar melhor o que entendemos por classe social. Esta é, por sua vez, inseparável do melhor entendimento sobre a centralidade do conceito de trabalho.

Trata-se de entender não somente o trabalho sob o jugo do capital, mas o processo de trabalho em geral, produtor de valores de uso para satisfazer necessidades humanas, “condição universal do metabolismo entre o homem e a natureza”(MARX, 1988, p.146). É, portanto, a mediação entre o ser humano e o meio para a satisfação das necessidades. A cada época histórica o meio material coloca ao homem certas questões de cuja solução depende sua sobrevivência. Em uma selva um homem se depara com animais mais fortes e ágeis que ele próprio e precisa fazer com que estes lhe sirvam de alimento e não o contrário. Com os elementos que encontra começa a forjar um primitivo instrumento de caça. Também os animais utilizam os elementos da natureza para satisfazer suas necessidades, mas segundo Marx o que difere o trabalho humano das atividades de uma aranha ou de uma abelha é o fato de que “no fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador e portanto idealmente” (MARX, 1988, p. 143).

É interessante notar que o processo de trabalho aparece aqui como a síntese entre realidade material e consciência. A realidade concreta é ainda a determinação primeira, no sentido de que é ela que fornece ao ser humano um campo de possibilidades que independem de sua vontade (há inúmeras dificuldades em se forjar um rifle de precisão utilizando paus e pedras...). No entanto, uma vez dadas essas possibilidades, para responder às questões inscritas em uma determinada realidade concreta os seres humanos precisam alçar vôos para além dela mesma, ou seja, pré-idealizar uma solução e retornar ao meio material transformando-o

segundo suas necessidades. O trabalho é ao mesmo tempo objetividade, imaginação e objetivação.

Esse processo contínuo de transformação da natureza pelo trabalho humano não segue em linha reta apagando seus rastros. Ao contrário, as transformações operadas no passado deixam marcas permanentes na materialidade presente.

(...) todos os ramos industriais processam um objeto que é matéria-prima, isto é, um objeto de trabalho já filtrado pelo trabalho, ele mesmo já produto de trabalho. Assim, por exemplo, a semente na agricultura. Animais e plantas, que se costumam considerar como produtos da Natureza, não são apenas produtos talvez do trabalho do ano passado, mas, em suas formas atuais, produtos de uma transformação continuada por muitas gerações, sob controle humano e mediada por trabalho humano. Quanto aos meios de trabalho, particularmente, a grande maioria deles mostra até ao olhar mais superficial os vestígios de trabalho anterior. (MARX, 1988, p. 145)

O conceito de consciência de classe na tradição marxista parece percorrer um caminho semelhante. Como vimos, uma primeira definição de consciência em Marx seria a de uma determinação mais direta da estrutura social e econômica sobre as idéias. Acontece que consciência e realidade material não formam sempre esse casamento feliz, num todo homogêneo e estático. Como afirma Mauro Iasi, as forças produtivas e com elas as relações sociais de produção estão em contínua transformação e formam com a ideologia “um todo dialético, ou seja, não estabelecem simples relações de complementaridade, mas uma união de contrários”(IASI, 2007, p.14). A contínua transformação da estrutura produtiva e das relações sociais aparece mesmo como a característica mais marcante e uma necessidade vital à dominação capitalista. Enquanto as forças produtivas e as relações sociais vivem em contínua modificação, sua manifestação e justificativa ideológica devem permanecer estáticas, abrindo a possibilidade de uma contradição entre a realidade vivida e os valores anteriormente introjetados, criando o germe de uma possível crise ideológica.

A própria definição do conceito de classe em Marx supera qualquer determinação mecânica entre estrutura e consciência. Somente a vivência de uma posição social comum a vários indivíduos não traz elementos suficientes para defini-los como classe social. É necessária também a consciência dessa posição e dos interesses de classe a ela vinculados, bem como a capacidade de organização para dirigir a luta por esses interesses em seu próprio nome. Segundo Iasi, esse novo patamar de consciência é dado pela identidade com um grupo e pela ação coletiva. É essa identidade com o outro, o reconhecer de uma opressão no olhar e na vida do

semelhante que amplia o horizonte da percepção fazendo com que, por exemplo, o sofrimento e a exploração vividos no campo deixem de aparecer como uma sina individual, revelando-se problemas sociais contra os quais se deve lutar coletivamente. Como nos descreve John Steinbeck em seu belíssimo *As Vinhas da Ira*:

E uma família pernoita numa vala e outra família chega e estacas são fincadas na terra e tendas surgem. Os dois homens acocoram-se no chão e as mulheres e as crianças escutam em silêncio. Aí está o nó, ó tu que odeias e temes revoluções! Mantém esses dois homens apartados: faze com que se odeiem, receiem-se, desconfiem um do outro. Porque aí começa aquilo que tu temes. Aí é que está o germe. Porque aí se transforma o “Eu perdi minhas terras”, uma célula se rompeu e dessa célula rompida brota aquilo que tu tanto odeias, o “Nós perdemos nossas terras”. Aí é que está o perigo, pois que dois homens nunca se sentem tão sozinhos e abatidos como um só. E desse primeiro “nós” nasce algo muito mais perigoso: “Eu tenho um pouco de comida” e “Eu não tenho nenhuma”. Quando a solução deste problema é “Nós temos um pouco de comida”, aí a coisa toma um rumo, aí o movimento já tem um objetivo. (STEINBECK, 1972, p.202-204)

A vivência da exploração e do trabalho alienado sob o jugo do capital, de um lado, e o avanço das forças produtivas somado à permanência de suas justificativas ideológicas, de outro, geram a não correspondência entre idéias anteriormente introjetadas e sua base material. Isso cria no trabalhador a percepção da oposição imediata entre seus interesses e os interesses do capital. A ação coletiva através do grupo vem para forjar novas relações sociais que dão o suporte material a essa fase da consciência, entendida aqui como a consciência *em si* ou reivindicatória.

Novamente temos relações materiais que são vividas como contradição entre os meios de produção existentes e a própria produção social da vida, colocando aos seres humanos um problema cuja solução depende de sua capacidade em ir além da realidade presente, projetando uma solução, nesse caso, a compreensão da totalidade das relações sociais e da necessidade de uma revolução social que as modifique segundo seus interesses.

Para que o indivíduo possa se apropriar do conjunto de representações da experiência acumulada pela classe trabalhadora em sua luta contra o capital é necessário que tudo isso guarde uma relação direta com sua vivência da exploração e da luta de classes no campo. No caso do MST, é necessário saber se situar, também, nesse presente das coisas presentes, ou seja, nas contradições atuais que recriam os camponeses como classe e que os colocam em movimento contra o estado de coisas vigente.

Os acontecimentos que antecederam ao surgimento do MST (...) resumem-se praticamente na mudança de modelo do desenvolvimento da agricultura, em que o trabalho artesanal passou a ser superado pela mecanização desenfreada, trazendo consigo uma rápida modernização nas relações de produção no campo, que retirou a possibilidade de milhões viverem na agricultura.(BOGO, 2003, p.33)

Inserese aqui a preocupação em fazer com que cada militante conheça as necessidades e os rumos adotados pelo movimento a cada conjuntura. As chamadas palavras de ordem tem essa função “de simplificar o programa, revelando, assim, as intenções estratégicas, partindo das necessidades atuais”(BOGO, 2003, p.65). A palavra deve, segundo o próprio movimento, mostrar-se como um retrato da realidade, materializando a teoria em um rumo prático a ser seguido. Elas são, para nós, o melhor roteiro para entendermos as transformações operadas na compreensão da luta pela terra na história do MST.

Mesmo a narrativa histórica mais diretamente ligada à trajetória do MST é bastante isenta de formalidades. Sua fundação data de 1984, mas sua história começa desde 1979, com massivas ocupações nos estados do Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, Mato Grosso do Sul e São Paulo. Em Julho de 1982 as principais lideranças das ocupações dos três estados do sul do Brasil se reúnem para trocar experiências e avaliar os rumos de seus movimentos. Em Setembro desse mesmo ano a CPT, Comissão Pastoral da Terra organiza um seminário em Goiânia com agentes de pastoral e 30 militantes sem terra, lideranças de ocupações e posseiros. A carta publicada no encontro é significativa do surgimento de um movimento de trabalhadores camponeses cuja luta se situa para além dos marcos da conquista imediata da terra e de uma estreita ligação entre campo e cidade:

Nós trabalhadores somos vítimas de um sistema que está voltado para o interesse das grandes empresas e dos latifundiários. Se não nos organizarmos em nossos sindicatos e associações de classe, em nossas regiões, nos estados e em nível nacional, (...) para confrontar essa realidade que hoje escraviza os fracos, (...) nunca iremos nos libertar dessa vida de explorados e de verdadeira escravidão.¹⁴

Esses eventos resultaram na realização do 1º Encontro Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra em Cascavel/PR, em Janeiro de 1984. Naquele momento já se reuniam representantes de 12 estados (Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Mato Grosso do Sul, Espírito Santo, Bahia, Pará, Goiás, Rondônia, Acre e Roraima) e várias entidades que prestavam seu apoio ao movimento em gestação (Central Única dos Trabalhadores, Comissão Indígena

¹⁴ Carta de Goiânia, 26 de Setembro de 1982.

Missionária, Associação Brasileira de Reforma Agrária, Pastoral Operária, etc.). Sob o lema “*Terra não se ganha, se conquista*”, o movimento visualizava o rumo que deveria ser adotado, as formas de luta a serem empregadas e o centro de sua estratégia: os acampamentos, as ocupações, a reivindicação do cumprimento do estatuto da terra e a luta por um governo eleito pelos trabalhadores. Vale destacar, também a inclusão do termo “*trabalhadores sem terra*” e não “*camponeses sem terra*”, reforçando a intenção de unificar o conjunto dos trabalhadores da agricultura sujeitos à lógica do capital e não apenas um movimento de camponeses visando a conquista da pequena propriedade.

Com o início da abertura política no país o MST convoca seu Primeiro Congresso Nacional com a palavra de ordem “Sem terra não há democracia”. A intenção era a de reforçar o entendimento da democracia não só como o exercício do voto nas eleições, mas como o exercício de poder, que depende diretamente da desconcentração de riqueza, do fim do monopólio dos meios de comunicação, da estatização do sistema financeiro e, é claro, do fim do latifúndio. Isso se expressou na posição, bastante criticada, do MST em ajudar na coleta de assinaturas para a Constituinte em 1986 e, ao mesmo tempo, intensificar o processo de ocupações de terras. Novamente, antigas contradições revelam a necessidade do resgate da experiência histórica:

“Apenas o MST havia aprendido com as Ligas Camponesas que se deveria desconfiar da burguesia e de seu conjunto de leis. Por isso, tomou emprestada a palavra de ordem muito usada pelas ligas, ‘reforma agrária na lei ou na marra’”(BOGO, 2003, p.68).

Com o aumento da repressão na luta pela terra durante o início do Governo Collor e com o aumento da capacidade organizativa e de resistência aos despejos, o MST passa a adotar sua palavra de ordem mais conhecida: *Ocupar, resistir e produzir*. A centralidade do método da ocupação e dos acampamentos tem um impacto direto sobre a formação da consciência. A reivindicação se situa ainda no domínio da consciência reivindicatória. Como dissemos, a consciência de classe depende de uma compreensão mais geral da totalidade das relações sociais e da necessidade de sua superação.

O problema é que, nesse momento da consciência, o indivíduo sente uma parte das injustiças sociais e mobiliza-se em grupo (seja uma categoria, sindicato ou movimento social) para lutar pela sua erradicação. Será ainda apenas uma parte das

relações sociais que será interiorizada. Nesse momento o indivíduo nega, mas ao mesmo tempo afirma o sistema de dominação. Uma categoria que luta por melhores salários coloca-se diretamente contra os interesses imediatos do capital que, para atendê-la, terá que abrir mão de uma parte maior do valor criado pelos trabalhadores para remetê-lo aos mesmos na forma de salário. Não obstante, ao afirmar a forma salário, afirma-se também a própria venda da força de trabalho como mercadoria ao capitalista, cujo cálculo de valor se refere ao custo de sua produção e não ao valor que ela cria, concentrando uma quantia cada vez maior das riquezas nas mãos do patrão.

Entretanto, embora se trate, assim como na luta entre trabalho assalariado e capital, de uma luta reivindicatória voltada ao acesso à terra, no caso do MST há uma importante diferença na ordem dos fatores entre a luta sindical do operário e a ocupação como forma de luta, diferença que pode alterar completamente o produto do ponto de vista da consciência.

A luta imediata do trabalho assalariado dá-se ainda nos limites da relação contratual de compra e venda da força de trabalho. Como dissemos, o trabalhador se opõe enquanto classe ao capital ao exigir ficar com uma porção maior do valor que ele mesmo criou, mas, ao mesmo tempo, afirma uma relação contratual baseada na separação entre os produtores e os meios de produção, que é parte central do sócio-metabolismo do capital. Só com o desenvolvimento da luta e com a conversão do proletariado em classe para si é que o trabalhador pode tomar consciência de seus objetivos históricos, colocando em cheque a propriedade dos meios de produção.

Acontece que na ocupação este parece ser o ponto de partida. O que mobiliza de imediato é sempre a questão do acesso à terra, da propriedade da terra para viver e produzir, mas a forma encontrada por essa luta, a ocupação da terra, acaba contestando o direito mesmo à propriedade. Além disso, as reações provocadas nas elites, no Estado e na opinião pública acabam também ampliando a dimensão política da reivindicação e acelerando o processo de consciência. É nesse sentido que a ocupação é descrita nos textos do MST como o ambiente da *“verdadeira revolução cultural”*.

Essa relação com os limites da luta sindical é, aliás, apontada como mais uma justificativa ao surgimento do MST:

Na condição de trabalhador sem terra naquele período, a situação era muito grave, porque, enquanto os operários tinham seus sindicatos para representá-los, os sem terra não tinham a quem recorrer, pois o sindicato rural era para defender os pequenos proprietários que já tinham terra, e, portanto, não lutavam pela reforma agrária. Por isso, justificava-se a criação de um movimento de massas que agregasse todas as pessoas que tivessem interesse em lutar pela reforma agrária.(BOGO, 2003, p.34)

Em contrapartida, a conquista da terra no assentamento e a conseqüente divisão em pequenas propriedades deslocam novamente a luta para o cenário da legalidade, da ampliação de direitos e condições de produção na pequena propriedade, da política pública, das alternativas de comercialização e assim por diante. Podemos dizer que os trabalhadores rurais sem terra não são camponeses no sentido clássico do termo que vimos em Marx, mas *tornam-se*. Quando uma família de agricultores sem terra ocupa uma fazenda improdutivo ela rompe, num primeiro momento, não apenas com a concentração fundiária vigente, mas com a propriedade da terra enquanto tal. Sua esperança se dirige, no entanto, à conquista da terra para si, ao sonho de ter a *sua propriedade*. Dessa forma, a conquista da terra traz novas dificuldades à organização e permanência das famílias no movimento.

No MST os momentos de ocupação, de entrada na terra, do primeiro período de organização e resistência no acampamento, são descritos em geral como o momento de maior envolvimento, participação e avanço na consciência de seus militantes. Em contrapartida, a conquista e organização do assentamento aparecem como um momento de dificuldades, recuos organizativos e de perda de militantes para o “individualismo”. É que a conquista do assentamento significa para muitos a solução do problema da terra a nível individual, cumprindo o objetivo que os levaram a se envolver no movimento. O militante retorna ao estágio anterior da consciência novamente afirmando a parte pelo todo.

É nesse sentido que devemos entender a formulação da palavra de ordem *Reforma Agrária: uma luta de todos!* Ela voltava-se, ao mesmo tempo, para fora e para dentro do próprio MST. Afirmava-se a luta pela Reforma Agrária como a luta por uma transformação geral da sociedade e, ao mesmo tempo, como uma luta permanente mesmo após a conquista individual da terra.

De qualquer forma, a necessária reivindicação imediata da terra cria limites ao avanço da consciência. A superação da consciência *em si* dependeria, assim, da compreensão da sociedade como totalidade concreta, da necessidade de sua

transformação e ainda da capacidade de formular um projeto alternativo para pôr em seu lugar. É a necessidade da formação de uma *consciência política*.

No Marx do *Manifesto Comunista* esta consciência parece avançar no próprio movimento da luta de classes. O contato entre os trabalhadores em luta os levaria a essa consciência. Somente mais tarde surgiria a noção segundo a qual essa consciência não poderia ser alcançada pelo próprio proletariado, tendo de ser trazida de fora de suas lutas por um partido de vanguarda. Essa idéia, geralmente associada à Kautsky e depois à Lênin, tem sido apontada como uma das causas do movimento de burocratização do socialismo na União Soviética por conter, em germe, a substituição do movimento social da classe pelo aparelho político.

Em seu texto *Lênin, ou a Política do Tempo Partido*, Daniel Bensaid recupera a citação de Kautsky feita por Lênin, sublinhando a diferença entre os dois autores:

(...) Lênin tateia e nem sempre mede o alcance de suas próprias inovações. Assim, acreditando parafrasear um texto canônico de Kautsky, ele o modifica de forma essencial. Onde Kautsky escreve que “a ciência” chega aos proletários “do exterior da luta de classes”, introduzida pelos “intelectuais burgueses”, Lênin traduz que a “consciência política” (e não a ciência) vem do exterior da luta econômica (e não da luta de classes, que é tanto política como social), levada não pelos intelectuais enquanto categoria sociológica, mas pelo partido enquanto ator especificamente político. (BENSAID; LOWY, 2000, p.181)

Isolada, a luta econômica não pode levar por si só à consciência política, a consciência da necessidade de uma luta pelo poder dirigida contra o conjunto da sociedade capitalista. Para isso é necessário que uma parte da classe se organize de forma permanente para a mudança da totalidade, é a necessidade de um Partido Político. É o partido, e não apenas o grupo ou categoria imediata, que fornece agora as novas relações que serão a base material para a consciência de classe. Lênin, na verdade, recupera a noção de Marx segundo a qual a organização progressiva do proletariado em partido político e em classe eram sinônimos, seu ser social e seu ser político integram-se no partido.

Trata-se da superação da consciência *em si* (reivindicatória) para a consciência *para si* (revolucionária). Na consciência reivindicatória afirma-se a existência objetiva do trabalhador enquanto classe para, num segundo momento “negar-se a si próprio enquanto classe, assumindo a luta de toda a sociedade por sua emancipação contra o capital” (IASI, 2007, p.32).

Insera-se aqui o problema do sujeito político dessa emancipação. Ainda que na fase da consciência em si o sujeito em questão amplie o horizonte individual

gerando um sentimento de pertença a uma coletividade maior (o ser *sem terra*), quem reivindica, reivindica ainda para si, ou seja, o motor da ação é ainda a satisfação das necessidades individuais. A transformação da totalidade das relações sociais exige, no entanto, a filiação a um sujeito coletivo mais amplo e menos perceptível: a classe. A transição aqui se torna mais difícil porque, ao contrário do grupo imediato no qual o indivíduo se organiza, a classe só se mostra por inteiro no palco da história em conjunturas muito precisas e delimitadas. Somente em conjunturas de ascenso revolucionário das lutas, que costumam anteceder momentos de mudança social profunda, é que cresce a importância do partido político (no sentido empregado por Lênin) seguindo, dessa forma, o ritmo do crescimento da própria luta de classes. Em conjunturas de descenso e fragmentação das lutas sociais (que geralmente coincidem com o maior aquecimento da economia capitalista, gerando atenuação na luta de classes através do aumento do consumo, baixo desemprego, etc.) a classe se mostra apenas em sua posição objetiva no seio do modo de produção como proletariado, ou seja, seres humanos que dependem da venda de sua força de trabalho para viver, mas não se mostra facilmente como sujeito político de superação do estado de coisas vigente.

Essa percepção depende agora de um avanço desigual e combinado da consciência dos militantes no interior do próprio partido, pois, como afirma Mauro Iasi:

O amadurecimento subjetivo da consciência de classe revolucionária, se dá de forma desigual, depende de fatores ligados à vida e à percepção singular de cada indivíduo. Coloca-se assim a possibilidade de haver uma dissonância, que pode ou não se prolongar de acordo com cada período histórico, entre o indivíduo e sua classe, surgindo a questão do indivíduo revolucionário inserido num grupo que ainda partilha da consciência alienada. As mediações políticas consistem, em parte, no esforço de superar essa distância. (IASI, 2007, p. 36)

A superação dessa distância significa aqui, também, a superação de certa temporalidade que foi legada como válida ao indivíduo pela sociedade. Como afirma novamente Iasi, a sociedade capitalista produz em série o indivíduo “como célula isolada e auto-suficiente, em perfeita harmonia com a concepção de ser abstrato, trabalho alienado e propriedade privada” (IASI, 2007, p.39). A temporalidade é definida como esse curto tempo de permanência do indivíduo entre os mortais, tempo no qual deve lutar por sua sobrevivência e por arrancar o “melhor da vida” para si e para sua família. A religião entraria aqui para reconfortar o indivíduo diante

da finitude de sua existência, prometendo-lhe um mundo melhor que este em seu pós-morte.

A manutenção de uma consciência histórica ligada aos limites dessa cápsula individual pode entrar em conflito com o projeto histórico visado. O indivíduo isolado tem dificuldades de enxergar a história para além de si mesmo, de dar continuidade à sua vida, não em um plano abstrato, mas na vida do outro, em uma coletividade que continuará depois dele.

Essa tarefa exige um novo indivíduo capaz de compreender sua temporalidade além dos limites de si próprio, compreender esse esforço como esforço coletivo de sua classe e além dela. (...) é um esforço do indivíduo capaz de conceber, ao mesmo tempo, a fraqueza da pessoa, seu caráter transitório e a percepção no outro, a continuação da obra coletiva que é a história. (IASI, 2007, p.41).

Nesse sentido, todo o esforço e importância atribuída à formação política no Movimento Sem Terra têm o objetivo de formar “quadros militantes”, definidos nos cadernos de formação do movimento menos pelas tarefas que desenvolvem na organização e mais pela razão política pela qual as desenvolvem. É o esforço de superar a consciência reivindicatória em direção a um novo patamar onde a solução do problema da terra extrapole os limites da conquista individual da propriedade e a luta pela Reforma Agrária apareça como a luta contra o próprio modo de produção capitalista que depende da concentração cada vez maior da terra e da submissão do campo à cidade.

Para Martins (1993, p.147-148), a necessidade da formação entre os sujeitos sociais do campo, vem da vontade de superação da superfície do “lado socialmente visível da acumulação capitalista”. É a necessidade de conhecer o que está oculto, no fundo da exploração, na linguagem cotidiana das aparências que foram criadas justamente para mistificar e ocultar o fato de que é o trabalhador quem produz o capital que se acumula nas mãos do outro, do capitalista.

O momento da ocupação e da convivência nos acampamentos amplia o horizonte individual gerando esse sentimento de pertença a uma coletividade mais ampla, o *ser sem-terra*. Ao contestar a propriedade privada da terra, a ocupação coloca o movimento na contramão da própria base de sustentação do sistema capitalista, criando a necessidade de recuperar a experiência histórica não só dos camponeses enquanto classe, mas de todas as classes que dirigiram sua luta contra o capital. A conquista do assentamento e as necessidades ligadas à produção na

pequena propriedade fazem com que o motor da ação se desloque novamente para a satisfação das necessidades individuais.

A percepção do pertencimento à classe depende agora, como dissemos, de um avanço desigual e combinado da consciência que rompa com a temporalidade herdada pelo indivíduo. A preocupação com a formação e o estímulo ao chamado “amor ao estudo” no MST refletem o esforço dessa superação. A formação é aqui entendida não apenas como o esforço de socialização da teoria, embora nesse campo as ações do MST já sejam bastante conhecidas e admiradas, mas também como o esforço de criar novas relações sociais que sejam a base de novos valores e de uma mudança na consciência. Isso aparece na necessidade, afirmada sempre nos cadernos de formação do MST, de superar “*o isolamento e o individualismo; contrários a convivência social*”¹⁵.

Destaca-se aqui a preocupação em manter no assentamento certos elementos surgidos durante o período de luta e resistência nos acampamentos:

Temos uma infinidade de elementos que são usados nos acampamentos mas que perdem força e o interesse no assentamento. Às noites, os acampamentos são alegres e barulhentos, os assentamentos são tristes e silenciosos porque as pessoas se trancam em casa. Nos acampamentos temos fogueiras, as noites culturais, as rodas de viola, etc., mas nos assentamentos ficam esquecidas¹⁶

Embora consista também em momentos e espaços específicos dentro do calendário e da estrutura organizativa do movimento, a formação aparece como uma prática constante que atravessa as diferentes instâncias e unifica a organização. A chamada “organicidade” e a “formação político-ideológica” são, assim, dois braços de um mesmo processo formativo. Daí o sentido da chamada *pedagogia do fazer militante*. É a idéia de que a prática também ensina, ou melhor, de que o aprendizado se dá na relação entre teoria e prática: “Aprende-se de um novo modo quando se faz de um novo modo. Nossa força está na pratica e por isso ali aprendemos o verdadeiro sentido da teoria”. A percepção do pertencimento à classe social caminha ao lado do sentimento de pertença à própria organização pois “*ao fazer a organização o indivíduo se faz a si próprio*” (BOGO, 1999, p.83).

Como já dissemos, o esforço é sempre o de evitar o individualismo e o pragmatismo dentro dos espaços compartilhados e de elevar os militantes à

¹⁵ Programa Nacional de Formação de militantes e da base do MST. Julho de 2001, p.19.

¹⁶ Id.

consciência da necessidade da transformação total da sociedade existente e de dedicarem suas vidas a uma tarefa dessa magnitude.

O problema é que essa nova temporalidade só surge na consciência a partir de novas relações sociais criadas pela vivência da luta de classes como luta política, ou seja, depende da constituição da classe em partido político ou organização revolucionária. No MST a necessidade dessa organização aparece na diferenciação entre *movimentos de classe* e *movimentos populares*:

Nesse sentido, é que se diferenciam os movimentos de classe e os movimentos populares. Os movimentos que se estruturam a partir de objetivos táticos e estratégicos caminham para formar a organização política de sua força e a constituição de sua classe social (...). Por sua vez, os movimentos populares tendem a alcançar os objetivos táticos e se dissolverem, tendo em vista que deles participaram vários grupos, em que o determinante é a identidade temporária como objetivo. (BOGO, 2003, p.100)

Muito se tem dito sobre uma suposta mudança de caráter do MST, de um movimento social de luta pela terra para um partido político que teria perdido essa referência inicial. A tese costuma vir travestida de acusação. De um lado, a grande mídia e o próprio latifúndio utilizam esse argumento como forma de deslegitimar as ações do movimento perante a sociedade, como se as ações tivessem objetivos “políticos” que “nada tem a ver com a reforma agrária”¹⁷. É a tentativa de voltar contra o movimento a mesma apatia política que os próprios meios de comunicação disseminam todos os dias. De outro lado, parte da intelectualidade vê na forma de organização do movimento uma forma partidária. O conceito utilizado parece ser extraído de Weber, ou seja, o de partido político como máquina burocrática, com instâncias bem definidas, funcionários e hierarquia. Em ambos os lados o argumento carece de fundamento e, para sermos francos, também de boa fé.

Como temos dito, o MST conduz sua luta visando objetivos muito mais amplos do que a simples posse da terra, mas isso não significa dizer que tenha perdido a centralidade da reforma agrária. Ao contrário, é justamente porque a reforma agrária não significa apenas a distribuição de terras, mas uma mudança na própria estrutura de poder, que a luta dos sem terra tende a se converter em uma luta essencialmente política. Isso não quer dizer que o MST possa se converter, sozinho, em partido político, pois não pode representar isoladamente o conjunto dos

¹⁷ Sobre isso ver a entrevista concedida por João Pedro Stedille ao programa Canal Livre, da rede Bandeirantes de televisão no dia 01 de Junho de 2008.

trabalhadores em sua luta contra o capital, o que necessitaria de uma organização muito mais ampla do que ele próprio.

Também é verdade que o crescimento do MST, durante a década de 1990 principalmente, o levou a uma maior complexidade de sua organização interna, com instâncias mais bem definidas, militantes em tempo integral e certa hierarquia de funções. Mas essa estrutura corresponde muito pouco à definição clássica de partido em Weber. Ao contrário de uma rigidez burocrática, a estrutura interna do MST parece se modificar constantemente a partir dos desafios colocados a cada conjuntura. Nunca houve uma direção legalmente constituída e os responsáveis pelas tarefas, definidas nos setores, não possuem um mandato fixo, podendo ser remanejados a qualquer momento a partir de suas aspirações, desempenhos e das necessidades do movimento. Os próprios setores, aliás, podem ser criados ou diluídos e mudar de nome ou de função a qualquer momento.

Não obstante, a radicalidade da luta pela terra e o horizonte visado pelo MST recolocam na ordem do dia a necessidade do partido, não como máquina burocrático-eleitoral, mas como organização revolucionária voltada a transformação da totalidade das relações sociais. Se o MST não pode simplesmente transformar-se nessa organização, pelo isolamento característico dos camponeses e pelos limites de sua reivindicação imediata (a propriedade da terra para produzir), precisa manter nessa forma organizativa uma referência constante para a própria continuidade do movimento, situando a consciência de seus militantes em objetivos que transcendem a luta econômica pela terra.

Trata-se de se opor à uma redução do político pelo social. Essa é, para Lênin, a principal necessidade da construção de um instrumento político: traduzir as diversas manifestações econômicas e sociais da classe em luta política. O caráter de movimento social de trabalhadores rurais dificulta essa tradução e a conquista individual da terra se insere como ameaça a essa consciência de classe, reintegrando-a aos limites do trabalho, do Estado e da propriedade privada, ou seja, reduzindo novamente o político ao econômico. Nas palavras de Marx (2001, p.36), ao invés de livrarem-se da propriedade, os camponeses adquiriram a “liberdade de propriedade”. A conquista da terra, inserida fora de objetivos estratégicos mais amplos, tende a reproduzir os limites de uma consciência integrada à ordem social que se queria superar.

Nesse caso, houve a luta de resistência, mas ela serviu apenas para resgatar a identidade arcaica de pequenos proprietários. Como o projeto delineado pelo movimento social era espontâneo, sem profundidade na formulação e sem perspectiva de abranger a totalidade, serviu para levar para dentro da ordem quem se sentia fora dela, reproduzindo as origens atrasadas (...). No caso do assentamento, houve a reintegração ao trabalho, ao mercado e aos deveres para com o Estado, no pagamento de impostos e no respeito às leis, mas não houve libertação. (BOGO, 2008, p.122)

A libertação depende, portanto, do processo de constituição de um sujeito social mais amplo, que ocupe uma posição chave no seio das relações capitalistas de produção.

O proletariado é a referência fundamental para o processo revolucionário, sem importar a sua quantidade, pois é dele que os capitalistas extraem a mais-valia pela exploração da força de trabalho que produz a mercadoria. Sem esta não há mercado, em que trabalham os comerciantes; também não haverá impostos que sustentam a burocracia, os serviços e os assalariados públicos. Não há investimento em estradas que abastecem as empreiteiras que contratam os seus operários, ou seja, a base primordial do capital produtivo sai da força do proletariado. (BOGO, 2008, p.147)

É nesse sentido que devemos entender as tentativas, freqüentes nos últimos anos, de influenciar a luta também nos centros urbanos, dentre as quais podemos citar a construção da Consulta Popular desde 1997 como pólo aglutinador de forças do campo e da cidade; da CMS (Coordenação dos Movimentos Sociais) a partir de 2003, cujo objetivo era evitar a dispersão dos movimentos sociais a partir da vitória de LULA; e da Assembléia Popular; desde 2005; como nova tentativa de unificar os movimentos e as forças de esquerda em âmbito nacional. É a compreensão de que “a luta é desenvolvida no campo, mas se ganha na cidade”(BOGO, 2003, 147).

O problema reside no fato de que o ascenso da luta do Movimento Sem Terra no campo brasileiro coincide, justamente, com o descenso da luta do proletariado urbano. Durante a década de 1990, o MST intensificava suas mobilizações, multiplicava ocupações de terra, consolidava assentamentos e investia na produção, na educação e na formação de seus militantes. No mesmo período, o movimento sindical urbano sofria um duro golpe com o aumento do desemprego e com a reestruturação produtiva. Além disso, os projetos partidários passaram também a sofrer o descrédito do projeto socialista após a queda do muro de Berlim em 1989. Esse ano marca também a derrota nas eleições presidenciais da principal experiência partidária em curso, o Partido dos Trabalhadores que, desde então, passa a descrever uma trajetória de progressiva e intensa adaptação à ordem. O período encerra com a chegada do PT ao governo em 2002 e com a conseqüente

frustração do conjunto de movimentos sociais e organizações que apostaram no PT como alternativa de poder para os trabalhadores.

Isso quer dizer que nos últimos 20 anos o MST andou na contramão da tendência geral ao pragmatismo e acomodação à ordem. Isso o obrigou a manter viva dentro do movimento essa consciência histórica que já não era encontrada fora dele. Isso é exemplificado pelo próprio MST na seguinte metáfora:

Diremos a nossos filhos, no futuro, que havia, em um determinado tempo, grupos de pessoas que se colocavam à frente de multidões incentivando para escalar a montanha. Iam construindo o caminho para que todas as pessoas da sociedade pudessem subir, pois, lá em cima, estaria a nova sociedade. Quanto mais subiam, mais dificuldades apareciam. Começou a faltar água, comida, descanso... Um belo dia, se reuniram e olharam para cima e para baixo. Chegaram à conclusão de que, se em vez de continuarem subindo, desviassem a escalada para o lado, seria menos cansativo e mais rápido chegariam ao fim. E, assim, sem perceber, foram andando para o lado e começaram a descer. Em pouco tempo, estavam todos no mesmo lugar de onde haviam saído, mais velhos e cansados. Assim, muitos se decidiram a ajudar, os que antes os criticavam, e a criticar os que tentavam subir a montanha novamente, fazendo o próprio caminho, dizendo que não era possível chegar até o topo, pois eles já haviam tentado e não conseguiram. Melhor era ficarem ali à espera de alguma solução vinda de cima, aceitarem pequenas sobras de privilégios como se fossem faíscas em plena escuridão, tentando iluminar o caminho da acomodação. (BOGO, 2003, p.89)

A bandeira da reforma agrária e a do MST se convertem, assim, no abrigo daqueles que querem continuar a *escalada*. O movimento passa a ser também o abrigo de um *tempo partido*, ou seja, de “um tempo kairótico, que não é mais aquele, homogêneo e vazio, do progresso e da paciência eleitoral, mas um tempo denso, nodoso, ritmado pela luta e esburacado por crises”(BENSAID; LOWY, 2000, p.180), tentando construir um espaço de continuidade nas flutuações da consciência coletiva geradas pelos avanços e recuos da luta de classes.

Referimo-nos também a certa temporalidade, capaz de extrapolar a vivência de um *eterno presente*, reforçado constantemente pelos limites da luta econômica e do tempo de vida do indivíduo. É nesse sentido que o partido aparece, no *Manifesto Comunista*, como a esfera de relações sociais que fornece à classe a compreensão nítida dos resultados gerais e da marcha do movimento proletário. Em outras palavras, é necessário que a forma da organização coloque os militantes em relação com o conjunto da classe e com a consciência histórica que lhe é inerente, ou seja, que sejam a expressão presente de uma experiência histórica que transcende os limites de sua existência individual e que orientem seus objetivos ao cumprimento de uma promessa que lhes foi herdada por gerações anteriores da luta socialista.

Transformar o indivíduo nesse ser coletivo portador de uma consciência histórica anterior ao seu próprio tempo e orientado para um objetivo que extrapole os limites de sua existência particular: eis o objetivo, por excelência, da chamada *mística* no Movimento Sem Terra.

3.3 Quem faz sonhar o poeta...

No MST a mística aparece como uma espécie de centro organizador das práticas, conteúdos e simbologia do movimento. Ela é descrita como “a força, o convencimento, a razão pela qual participamos da organização”¹⁸.

Surgida nos movimentos libertários de dentro da igreja católica, a mística, quando transferida para a radicalidade da luta pela terra no MST, parece fornecer a temperatura social necessária para a fusão entre religião e teoria revolucionária. Segundo Ademar Bogo, seria difícil compreender a história do MST se não entendêssemos o cruzamento entre essas duas dimensões. Pedimos perdão ao leitor pela citação longa, mas a descrição de Bogo sobre como esses aspectos foram determinantes na história do movimento parece evidenciar aquilo que queríamos dizer ao falarmos de um processo de *afinidade eletiva* entre essas duas configurações:

A religião cumpria um papel importante. Era nela que se davam os primeiros exercícios de participação. Nela o militante aprendia a solidariedade, a ajuda mútua e se entregava a contribuir na comunidade sem pedir nada em troca, a resolver os problemas entre si, sem a ajuda do Estado. A religião é o berço da luta pela terra. Nela aprendemos que a propriedade não é um direito eterno. (...) Tivemos de lidar também com a radicalidade dos camponeses, para quem ou você faz ou não faz, ou é agora ou não é. O marxismo veio ajudar na compreensão dessa luta. Não dá para separar, ora isso (religião, cultura), ora aquilo (marxismo). Nunca tivemos um referencial único, nunca fomos dogmáticos. Havia uma grande desconfiança com forças dogmáticas. Fomos pesquisar e buscar na história por conta própria. Pesquisamos a história de canudos e das ligas camponesas, fizemos entrevistas com os lutadores da época. Nos perguntamos em que erraram. É daí que vem a importância da formação. Entendemos que as transformações exigem o feitio de revoluções, então estudamos todas as principais revoluções. É uma memória, **você passa a ter o conhecimento e passa a ter a lembrança**. Foi a partir daí que começamos a desenvolver nossa própria teoria, constituindo nossa organização. O aparecimento da mística vêm da vontade de se apropriar dessa experiência histórica em um novo ser humano. Descubrem o que foi bom na história e querem acertar. É um alimento da luta. Você não é mais você, você é também um ser coletivo.¹⁹

¹⁸ Programa Nacional de Formação dos Militantes do MST, 2001, p.21

¹⁹ Entrevista realizada no mês de Junho de 2008, no centro de formação Paulo Freire em Caruaru – PE.

A influência da Igreja Católica e, em particular, da Teologia da Libertação, na história da luta pela terra no Brasil é bastante conhecida. No final da década de 1950 surgem, no seio da igreja católica, correntes progressistas como a AC (Ação Católica), que passavam a pregar uma nova visão da “salvação” mais ligada às ações do católico diante de sua realidade. Foi a AC uma das primeiras a denunciar a situação de miséria e carência presente no Nordeste Rural brasileiro. Em 1975 surge a CPT (Comissão Pastoral da Terra), até hoje um importante instrumento de reivindicação da Reforma Agrária e referência central para o estudo do Brasil agrário. Vimos o papel central de rearticulação dos movimentos do campo desempenhado pela CPT na década de 1980, em particular, na formação do próprio MST.

Essa descrição pode, no entanto, causar uma impressão errônea de uma ação quase jesuítica da igreja na construção dos movimentos de luta pela terra. É claro que não foi propriamente a Igreja que desencadeou as lutas no campo. Ela foi também provocada por essas lutas por ser, durante muito tempo, o único canal acessível aos trabalhadores rurais, sem-terra, peões e posseiros, cumprindo um papel mediador através da construção de movimentos e organizações que deram a luta um caráter mais permanente. Segundo José de Souza Martins, os trabalhadores rurais tiveram também o papel de “conversão” das igrejas à sua causa. As igrejas eram o principal refúgio aos trabalhadores rurais durante a ditadura, o que causou profundas mudanças também no interior da igreja:

As posições meramente doutrinárias presentes em várias decisões da igreja, que vêm dos anos 50, ganharam consistência e sentido no momento em que a Igreja foi confrontada com a realidade da violência no campo, quando trabalhadores ameaçados de morte, jogados com suas famílias na estrada, casas e roças incendiadas, sem alternativa, foram bater à porta do bispo ou do padre. (...) Com a Pastoral da Terra, com as Comunidades Eclesiais de Base, os trabalhadores rurais ganharam um espaço significativo dentro da Igreja, como ganharam, também, apoios importantes na hierarquia, dos bispos ao Papa. (MARTINS, 1993, p.80)

Podemos dizer, assim, que a organização desses novos sujeitos sociais no campo é, ao mesmo tempo, criador e criatura dessa mudança no seio da Igreja Católica, mudança que daria origem ao forte movimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) ligadas à Teologia da Libertação, a partir de 1960. É a radicalidade da luta pela terra, do confronto ao latifúndio, que fornece o ambiente propício para a fusão entre religião e utopia que se expressa hoje na mística do MST.

Para Christine Alencar Chaves, o nexó entre religião e política permanece como elemento fundamental para a compreensão do MST como ator social. Mesmo se “com o amadurecimento da autonomia política do MST a cruz foi substituída pela bandeira e pelo hino da Organização, o sentido de sacralidade referido à luta que eles simbolizam foi preservado”(CHAVES, 2000, p.141). No vocabulário teológico, a palavra mística significaria a experiência de Deus ou do *Transcendente*. No MST o termo é secularizado, mas esse sentido permanece vivo já que “conquistar terra é conquistar vida, e a vida é o dom maior de Deus” (BOGO, 2003, p.13).

A compreensão da mística no MST parece sugerir outra espécie de ligação entre religião e política que supera tanto a imagem do militante deslocado para um futuro visado e nunca alcançado, quanto a imagem de um paraíso distante das relações terrenas. Em outras palavras, o “combustível” do militante deixa de ser apenas a crença na “salvação futura” (seja ela divina ou terrena) pela qual ele sacrificaria sua vida no presente, passando a se identificar com valores vivenciados pelo grupo do qual faz parte. Ela é definida como a “vivência concreta das virtudes”, como a transformação de virtudes em práticas.

A mística se insere como uma necessidade na formação da consciência da militância sem terra. Se, como dissemos, a consciência de classe depende da capacidade de projeção para além do presente imediato, ou seja, de buscar inscritas nas contradições do presente um campo de possibilidades futuras, nesse caso, “as idéias, formuladoras de imaginações, de lugares futuros, de situações sociais diferentes, são responsáveis pelo avanço ou pelo recuo da utopia, e da força ou fraqueza da mística” (BOGO, 2008, p.303). Ao falar em mística o MST supera também o cartesianismo característico de termos muito presentes na formação política da esquerda brasileira, como *conscientização*. A consciência não é mais do que a expressão, na forma de idéias, das relações sociais constituídas, mas essas relações sociais não se resumem a uma transposição mecânica entre estrutura e superestrutura. Elas são também relações de afeto, sexualidade, imaginação, identidade, paixão. É só relacionando o conjunto da experiência vivida com objetivos maiores que se pode, enfim, *transcender* a experiência particular de um indivíduo e suas necessidades imediatas.

Em outras palavras, situar a luta de classes para além de um racionalismo mecânico é o que permite ao MST ir além do imediato da luta pela terra. Nas palavras de Benjamin, a luta de classes se apresenta sempre como uma luta “pelas

coisas brutas, sem as quais não existem as coisas refinadas e espirituais”, ou seja, é no chão da luta de classes que as coisas do espírito (a consciência) também se formam, mas não se formam somente como reflexo das condições imediatas, elas se manifestam também “sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos”(BENJAMIN, 1994, p.224).

É essa semelhança que é capaz de aproximar religião e utopia social. Em ambas, a experiência particular do indivíduo sobre a terra é relacionada a uma temporalidade anterior que parece influenciar as ações e escolhas do presente. Ao mesmo tempo o futuro é apresentado como realização de uma promessa herdada como *redenção do passado*. O cristão tem sua experiência constantemente marcada por um passado que lhe é transmitido como lição ao presente através da liturgia. Ele se sente diretamente observado por esse passado e suas ações no presente desenham um futuro para além dos limites de sua vida. Ele vive, ainda, em espera por um retorno, por uma promessa herdada do passado (*o juízo final* ou *o retorno do Messias*), espera por um futuro que viria para alterar em definitivo a vida dos homens na terra. Também a militância vive marcada por um passado que se insere no presente, não apenas como lições transmitidas pelos “textos sagrados”, mas principalmente como marcas deixadas pelo passado nas relações concretas do presente, ou seja, por um passado que se apresenta como *reminiscência*.

Essa relação é importante não apenas para explicar a influência da religião no MST, mas a relação entre o próprio materialismo histórico, reivindicado pelo movimento, e a religião. A mística não pode ser explicada somente por uma influência mecânica da religião sobre o movimento, o que o obrigaria a mesclar elementos da filosofia marxista com a tradição religiosa em suas práticas. Tampouco pode ser explicada por uma suposta necessidade de se apropriar da religião pela influência que esta tem sobre os camponeses. Na verdade trata-se de uma fusão entre essas duas configurações, fusão que é irreduzível à soma de suas partes, ou seja, uma associação que altera tanto o sentido do materialismo histórico quanto o sentido da teologia, por uma semelhança que aproxima ambos. Para nós, esse é também o sentido da associação feita por Walter Benjamin, através da alegoria do autômato, em suas teses *Sobre o conceito de História*:

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se. (BENJAMIN, 1994, 222)

Segundo Michael Lowy, a frase que coloca o “materialismo histórico” entre aspas, associando-o à figura de um autômato (um boneco ou marionete) sugere que não se trata do materialismo histórico enquanto tal, mas de uma crítica ao que se costuma chamar assim. Trata-se de uma crítica ao marxismo tradicional, representado na época pela II e III Internacionais. Um materialismo histórico fortemente marcado pelo racionalismo iluminista e pela filosofia do progresso, que identificava nas “leis do desenvolvimento” capitalista um caminho que levaria, inevitavelmente, à vitória do proletariado ou à transformação gradual da sociedade (LOWY, 2005, p.43).

Ao contrário do que afirma o materialismo acadêmico, a chamada *mística revolucionária* não se resume à apologia a um marxismo cristão, mas pode expressar, como em Benjamin, a recusa de um marxismo sem sujeito e sem alma. Não se trata apenas de um resquício da religião ou da presença da Igreja, mas da fusão entre teologia e marxismo como forma específica de se apropriar da história (a grande mesa de xadrez). A relação entre o anão e o boneco, necessária para “vencer a partida”, indica uma complementaridade dialética entre o próprio marxismo e a teologia onde esta última tem a função de “restabelecer a força explosiva, messiânica, revolucionária do materialismo histórico – reduzido, por seus epígonos, a um mísero autômato” (LOWY, 2005, p.45). Essa força explosiva se exprime na capacidade em se colocar no presente como a esperança de *redenção* do passado:

O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? (...) Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso. (BENJAMIN, 1994, p.223)

É nesse sentido que devemos entender a evocação do passado nas palavras de ordem do movimento, como por exemplo, “*Antônio Conselheiro: Presente! Agora:*

E Sempre!". Para usarmos as expressões de Benjamin, trata-se de resgatar um passado no qual o movimento se sente diretamente visado. Essa fusão entre teologia e marxismo é o que serve de alimento a essa consciência de um tempo partido, em ruptura com a descrição da história em linha reta e ascendente típicas do evolucionismo e da filosofia do progresso. Uma consciência que se situa na história rompendo as cercas do eterno presente reforçado na luta meramente econômica.

Além de não ser o reflexo de um desvio religioso ou idealista, *mística e utopia* aparecem ainda ligadas à própria base de uma argumentação materialista: a centralidade do trabalho como atividade característica do ser social. Como dissemos, o trabalho é justamente esse exercício de partir de um problema colocado pelas contradições materiais, projetar uma solução e depois retornar ao meio material, transformando-o. Acontece que o resultado dessa transformação nunca corresponde (seja pela falta de materiais, ferramentas, habilidades, etc.) exatamente ao que havia sido pensado, o que obriga o ser humano a retornar à imaginação buscando formas de melhorar ainda mais o que foi feito. É justamente essa busca, esse sentido do não realizado que caracteriza a utopia.

A imaginação pode estar ligada à produção de objetos, à busca de melhorias sociais ou à construção de uma sociedade socialista. Assim como desperdiçamos parte da imaginação ao fazer o objeto, desperdiçamos parte da imaginação ao projetarmos lugares, sistemas sociais, formas organizativas, relações afetivas, etc. A parte não realizada, por excesso de pretensão ou por imprudência da imaginação, é a sensação que fica do "não lugar" que nunca alcançaremos, porém, não desistimos de tentar. É a utopia (BOGO, 2008, p.213).

Cada transformação do meio material deixa suas marcas às gerações seguintes, deixando de encomenda também a tarefa de dar continuidade a esse fazer histórico. A mística é definida, assim, como esse exercício de perceber no tempo presente as tentativas inacabadas de transformação da realidade, deixadas pelas gerações passadas e, ao mesmo tempo, projetar para além do presente, uma nova sociedade. É isso que permite ao MST dar continuidade à luta para além do alcance das necessidades materiais imediatas dos camponeses, delineando no horizonte visado uma sociedade para além da sociabilidade do capital.

Quem não imagina o futuro não sabe como construí-lo. A imaginação antecipa a obra que queremos criar. Assim os sonhos ganham vida quando conseguimos transformá-los em planos. (...) No acampamento é preciso incentivar para que se imagine como será no assentamento, as casas, o trabalho, a educação, a convivência. No assentamento deve-se imaginar como será a sociedade futura que queremos construir a partir do presente.²⁰

O futuro é arrancado do seu lugar e transportado para a esfera do presente do assentamento para que esse possa ser ao mesmo tempo o espelho do futuro num plano com horizontes societários mais amplos. Destaca-se aqui a dificuldade em “*vivenciar a mística cotidianamente*” nos assentamentos. A mudança de posição no presente faz com que o futuro buscado se desloque novamente para a conquista das necessidades individuais, fazendo com que a mística se desenvolva em torno de aspectos imediatos, “pois sem clareza política ninguém consegue vislumbrar o futuro”(BOGO, 2003, p.345). A mística resgata, dessa forma, a centralidade da categoria de *experiência*. Ela combina o entendimento teórico da realidade com as marcas de uma experiência transmitida de pessoa a pessoa. Como em uma das vertentes da arte da *narrativa* defendida por Benjamin em *O Narrador*, a mística no MST traz as marcas do hábito contemplativo do camponês sedentário. Pela relação com a natureza característica de suas formas de produção (a relação com a terra, com as estações do ano, etc.) e pelo hábito basicamente oral (a transmissão de conteúdos através da história oral, dos contos e fábulas), imagina-se sempre o futuro e sua finalidade.

A origem etimológica da palavra mística, do latim *mysterium*, reforça esse caráter de algo nunca revelado por inteiro. É isso que faz da mística um estímulo à continuidade da participação no próprio movimento.

Esta força que nasce traz energia. Mantém o lutador do povo ativo e entusiasmado. (...) Em tudo há algo a explicar. É por isso que o ser humano tem esta motivação eterna de buscar compreender este algo a mais que está escondido, deixando-se mostrar de forma obscura mas atrativa, para provocar a curiosidade do caminhante, que vê apenas uma réstia do todo que deve ser desvendado.²¹

Definida também como a relação entre “*as pessoas e as coisas no mundo material*” e entre “*idéias e utopia no mundo ideal*”²², objetividade e subjetividade cruzam-se na mística que não é “nem a escuridão nem a claridade”, mas a capacidade de trazer o futuro, construído na imaginação, para a esfera das relações

²⁰ Programa Nacional de Formação de militantes e da base do MST. Julho, 2001, p. 22.

²¹ MST, *Construindo o Caminho*, 2001, p.228.

²² Id., p.227.

constituídas no agora. Segundo Bogo, o hábito contemplativo do camponês faz com que ele não viva apenas o presente, mas consiga anteciper simbolicamente o futuro. A característica do camponês em apreender os conteúdos a partir de seu cotidiano trouxe a necessidade de transformar os elementos de seu cotidiano em símbolos na mística. Os símbolos teriam essa função de estabelecer no imaginário coletivo a relação do real com a utopia. A vida camponesa é repleta de símbolos que ilustram o presente sempre como um futuro em gestação.

Dentre os símbolos que vimos representados nos rituais de mística que abrem e fecham os encontros, a terra é, evidentemente, o que recebe maior atenção. Ela representa também esse elo entre passado e futuro. Como afirma Matilde, militante do MST em Roraima:

Tem uma pergunta que a minha filha mais velha me fez (...) quando ela tinha uns dois ou três anos e que me marcou profundamente. A gente estava em casa e não sei o que eu disse sobre sem-terra, o movimento sem terra e ela disse assim “mãe, como assim sem terra? Então aonde que eles pisam?” Pra mim foi uma pergunta muito importante porque me levou a refletir uma série de coisas. A terra pra criança é um lugar onde viver, logo não tendo terra onde vou viver? Vou viver no ar? (...) A terra é onde a gente pisa, onde a gente deita, onde a gente come, tudo é sobre a terra, esse é o lugar de viver. Então a mística no movimento tem essa visão de retomar a terra como espaço de vida, que não é um espaço de vida que começou comigo e nem termina comigo, essa é uma dimensão histórica importante. (...) A terra é o lugar em que outros já viveram e que outros terão que viver. Ela é passado e futuro, não vai acabar comigo, a terra continua, tudo que vive deveria continuar.²³

A semente é outro símbolo freqüente reivindicado nas atividades. Ela representa, ao mesmo tempo, passado, presente e futuro: a semente já contém em si a árvore, esta é, por sua vez, a produtora do fruto e da nova semente. O presente é definido como a árvore da qual depende o futuro.

Nosso dever enquanto seres humanos é cuidar e fazer crescer esta grande árvore da libertação feita de gente, fincados na terra como nossos heróis, que se formam para ser semente, e eternamente nascer e renascer através desta árvore que é o povo. (BOGO, 1999, p.118)

No início do MST a palavra mística era empregada para definir o lado mais emocional dos encontros, aquilo que deixava nos participantes um *sentimento de saudade* dos espaços compartilhados. A mística consistia em uma prática ritual que sempre antecedia ou concluía os espaços coletivos. Com o tempo ela foi sendo definida não como a prática em si, mas como as marcas deixadas pelo próprio movimento e pela luta na subjetividade dos militantes. É aquilo que une a dimensão

²³ Entrevista realizada na Escola Nacional Florestan Fernandes em Março de 2007.

do futuro que é desenhado como projeto às qualidades que podem ser notadas por entre as contradições vivas do presente.

A mística é quem faz sonhar o poeta que manifesta seu sentimento através de letras que se entrelaçam para formar os versos, pelo simples fato de dar prazer a quem os lê. Faz sorrir o soldado na guerra, imaginando o dia do retorno para junto dos seus. Faz mover o guerrilheiro, que vê em sua frente a selva que deve transformar-se em massa no dia do triunfo. Faz o atleta cuidar de seu corpo para que este não falhe no dia da competição, e os namorados cuidarem da aparência física para colocar a beleza à disposição de ser tocada pelo amante. Esta sensação somente é explicada por quem a sente.

Resta-nos, portanto, entender como essa diferente temporalidade se apresenta na forma como os indivíduos narram suas histórias.

Esse tempo limitado e eterno, que nos angustia por fazermos pouco e, ao mesmo tempo, nos faz nos vermos sobrevivendo nas próximas gerações é que motiva a fazer parte pelo menos daquilo que figuramos na mente, a outra parte será feita por quem vier depois. (BOGO, 2008, p.214)

Um tempo que, saturado de “agoras” busca sua inspiração nas promessas do ontem e na busca por aquilo que ainda há de ser. Como o poeta que declina de toda a responsabilidade com a marcha do progresso no mundo capitalista e promete, com aquilo que pode revelar, ajudar a destruí-lo.

*Este é tempo de partido,
tempo de homens partidos.
(...)
É tempo de muletas.
Tempo de mortos faladores
e velhas paralíticas, nostálgicas de bailado,
mas ainda é tempo de viver e contar.
Certas histórias não se perderam.
Carlos Drummond de Andrade*

4. Memória Sem Terra

Nosso primeiro contato com o Movimento Sem Terra se deu em 1997. Era um ano importante na história do MST. Enquanto o governo Fernando Henrique Cardoso divulgava, através de números falsos, o suposto avanço de sua reforma agrária de mercado²⁴, o MST sofria um verdadeiro bombardeio da imprensa contra suas ações, bombardeio que visava encobrir o aumento da violência no campo e criminalizar a luta pela reforma agrária. Visando construir uma correlação de forças mais favorável, o movimento passou a organizar várias ações tentando influenciar a opinião pública e buscar apoio nas cidades.

A mais importante delas foi, sem dúvida, a construção da *Marcha Nacional por Reforma Agrária, Emprego e Justiça*, uma caminhada de cerca de sessenta dias por vários estados, passando pelas capitais e pelas cidades menores buscando apoio, promovendo ações de solidariedade e organizando a população. A Marcha teve vários desdobramentos para dentro e para fora do MST. Para dentro, conquistou novos militantes e pessoas dispostas a contribuir, consolidou a organização de espaços de referência nas cidades, promoveu a troca de experiências com outros movimentos e setores organizados; para fora, conquistou e consolidou apoios institucionais, trouxe à tona expressões de apoio de artistas, jornalistas e diversos formadores de opinião e, talvez o mais importante, construiu grupos de apoio nas cidades com militantes diversos.

Com quatorze anos, eu havia iniciado minha militância em um núcleo de Teatro Popular do bairro onde morava em Curitiba (PR), núcleo que ajudou a construir um grupo de apoiadores do MST na capital em 1997. O grupo teve um curto tempo de vida, mas promoveu algumas ações interessantes que marcaram decisivamente a militância de muitas pessoas com quem convivi. A mais importante delas foi um *estágio de vivência*²⁵, com militantes da cidade visitando acampamentos e assentamentos do MST no interior do Paraná. Visitamos algumas áreas que são referência nacional para o movimento até hoje (com destaque à fazenda Giacometti, a maior ocupação do MST no estado e ao assentamento Ireño

²⁴ O Governo de Fernando Henrique alega ter assentado mais de 200 mil famílias, entretanto, cerca de 450 mil famílias perderam suas terras para os bancos apenas nos dois primeiros anos de seu mandato.

²⁵ Os *estágios de vivência* se tornaram uma prática permanente no MST. Realizados em parceria com as universidades e com o movimento estudantil se tornaram importantes espaços de divulgação do trabalho do MST e de relação da universidade com os movimentos sociais.

Alves), dando exemplos de resistência, organização coletiva e trabalho comum nos lotes. Para o movimento, tratava-se de divulgar experiências bem-sucedidas da reforma agrária desenhando uma imagem do MST diferente daquela que é transmitida pela mídia. Na empolgação natural dos militantes que participaram era como visitar a própria utopia, aquele “não-lugar ainda” que queríamos expressar quando pronunciávamos a palavra socialismo. Para mim, acredito que era mais um passeio mesmo...

Minhas lembranças desse período se encontram hoje bastante embaralhadas e, como veremos, certamente influenciadas por toda a minha vivência posterior. O que me chama a atenção até hoje e que pode ter importância para nossa discussão foram as palestras que assistimos durante as visitas. Para um adolescente de quatorze anos, o termo “palestra” soa como uma espécie de punição a algum delito grave, então assistir as palestras durante as visitas era como um ônus que teria de pagar pelo benefício do passeio. E, no entanto, foram os momentos de maior motivação em toda a atividade. Na verdade elas nem poderiam ter esse nome, já que nas palavras de nossos “guias” sem terra, presenciamos “uma fala” sobre a organização das famílias, “uma fala” sobre a educação no assentamento, “uma fala” sobre a cultura, outra sobre a produção, sobre os conflitos em cada área e assim por diante.

“Ouvir uma fala”, essa expressão tão comum no linguajar militante parece expressar aqui a preocupação em diminuir a distância entre aquele que fala e seus receptores, criando um sentimento de empatia entre ambos. No assentamento Ireno Alves lembro ter ouvido a fala de um senhor de aproximadamente setenta anos, o mais antigo no assentamento, sobre a história da ocupação, o período vivido debaixo da lona preta, os desafios da organização coletiva. Como outras descrições do MST que já citamos no trabalho, seu discurso era uma mistura de vivências pessoais, história do movimento, história da luta pela terra, história das origens coloniais do latifúndio e história da luta pelo socialismo. Suas mãos também falavam muito, apontando elementos ao redor que pudessem concretizar a história descrita. Chamou-me atenção o fato de que, embora ele estivesse falando apenas para os visitantes, sua fala era entrecortada de conselhos, avisos e “puxões de orelha” aos assentados sobre a importância em continuar no MST, de contribuir com a associação, de pensar na luta para além do pedaço de chão já conquistado.

Somente muito tempo depois é que fui entender que era *para nós* que ele dirigia seus conselhos. O objetivo não era apenas entender o que o MST é, mas o que foi e, principalmente, o que pode vir a ser num futuro que compartilhamos.

Trata-se de uma forma diferente de *contar a história* onde o presente reinventa o passado e lhe dá um destino. É necessário ao pesquisador entender essa diferença na forma de contar a história. Ela advém de uma forma diversa de vivenciar o próprio tempo. Como afirma José Martins, “o nosso tempo nada tem que ver com o tempo deles” (MARTINS, 1993, p.36). A forma de se narrar a história e também a de narrar a *própria* história no MST coloca no centro uma categoria que, para nossa racionalidade acadêmica, caiu em desuso há muito tempo: a categoria da *experiência*.

A perda da capacidade de transmitir, de trocar experiências na modernidade é responsável, segundo Benjamin, pela perda da capacidade de contar histórias, pelo declínio da narrativa. Benjamin não hesita em relacionar a perda da capacidade de transmitir a experiência à própria ascensão da modernidade. A difusão da experiência se inscreve sempre numa temporalidade comum a várias gerações. Por necessitar do indivíduo como célula isolada e auto-suficiente, a sociedade capitalista limita o olhar do sujeito ao estreito campo do vivido em sua cápsula individual. Os valores individuais vão, progressivamente, substituindo a crença em certezas coletivas e criando dificuldades em perceber a continuidade da existência naqueles que ficam e de perceber os rastros deixados na coletividade.

Com o declínio da narrativa cresce também a importância da informação. Na história como informação os fatos já nos chegam acompanhados de explicações eliminando o “extraordinário”, o “miraculoso”, o mistério tão necessário aos bons contadores de história. Esse mistério, esse algo a ser desvendado na história que é contada é o que dá nova vida ao acontecimento, é o que o faz perceber a presença viva do passado nas contradições do presente, podendo apontá-lo ao redor com um “simples aceno de mão”. No registro da história como informação os fatos, por já virem explicados, desvendados, por não trazerem necessidade alguma de reflexão, tornam-se passado tão logo se anunciam no presente, morrem tão rápido quanto nascem.

O indivíduo perde não apenas a capacidade de contar histórias, mas também a capacidade de ouvir. Basta pensar no incômodo que nos causa ser interpelados, sem aviso prévio e hora marcada, por alguém que quer nos contar qualquer história

que ocupe mais do que cinco minutos de nossa rotina! Há uma expressão que ouvi há pouco tempo que caracteriza bem esse efeito. Contentes pelo término de um dia cansativo de trabalho e de uma reunião bastante longa, estávamos eu e um companheiro finalmente indo para nossas casas. Na rua, esbarramos com um conhecido que possuía uma expressão de cansaço ainda maior do que a nossa. Preocupado, meu amigo cedeu à tentação de perguntar o que havia ocorrido. Ouvimos a história de seu dia, com todos os detalhes e com todas as lições que poderíamos tirar não apenas de um dia, mas de uma vida inteira, por aproximadamente vinte minutos. Quando, enfim, deixamos que seguisse o seu rumo e seguimos o nosso meu amigo me pede desculpas pelo “tempo desperdiçado”: *“eu queria apenas ouvir uma história, não uma tese de doutorado”*. A experiência só pode ser aceita, ouvida, transmitida no vazio branco do papel sem expressão, sem calor e sem rosto, na ausência do *outro*. Em perfeita harmonia com a concepção de ser abstrato, trabalho alienado e propriedade privada, a experiência se separa do indivíduo e só consegue retornar a ele de forma *reificada*.

Em nossas entrevistas, evitamos a elaboração de um questionário ou roteiro prévio. Nosso objetivo era menos o de “colher informações para a pesquisa” do que o de ouvir bons contadores de histórias. Tentaremos transcrever para o papel o conteúdo dessas conversas, tentando perceber na forma como os militantes narram os acontecimentos de suas vidas a presença dessa narrativa maior da história da luta pela terra e do MST. Os limites de nosso ofício nos impedem, no entanto, de colocar no papel as expressões vivas dessas histórias: os olhares lacrimosos, as marcas do tempo deixadas no rosto sofrido, o riso tímido ao contar as ironias vividas no caminho trilhado. São caminhos percorridos não só com aqueles que caminham de mãos dadas no presente, mas com todos os que já o trilharam deixando suas marcas para as gerações presentes e futuras. É essa possibilidade de romper as cercas da história particular do indivíduo, inserindo-o em uma temporalidade mais ampla, que nos interessa aqui. As marcas deixadas pelo passado, seja o passado da luta pela terra ou o passado de todos os que lutaram por uma sociedade mais justa e igualitária, o caminhar seguindo as pegadas de todos os que tombaram pelo caminho, parece ter uma influência decisiva na forma como os militantes contam a história do movimento e na forma como recuperam a história de suas vidas.

4.1 Torna-te quem tu és...

Há uma forte relação de parentesco entre as narrativas da história do MST, a forma como os militantes contam a *sua história* no MST e a idéia de mística. A única pergunta que fizemos para dar início às nossas conversas era a de como os militantes descreveriam sua história *antes* e *depois* do início de sua militância no MST. Entre um e outro, pedíamos que tentassem descrever momentos chave de sua adesão ao movimento e momentos marcantes em suas histórias, algo que servisse de motivação até os dias de hoje. É essa motivação, esse algo que fica da experiência na organização que caracteriza a mística. Os momentos eram, dessa forma, descritos como *momentos de mística* ou *os mais místicos*. São momentos de enfrentamento, falas pronunciadas em encontros, acontecimentos da vida em certos períodos da luta ou a atividade da mística propriamente dita, os espaços nos encontros dedicados à mística, a mística como tarefa.

Como forma de comunicação que não se repete e onde aquele que recebe participa, por assim dizer, da mensagem que é recebida, a mística assemelha-se à descrição da *performance* de Paul Zumthor, onde o conjunto da obra é “o que é poeticamente comunicado, aqui e agora – texto, sonoridades, ritmos, elementos visuais...” (ZUMTHOR, 1993, p.220). Como na performance, os diferentes “públicos” acabam interferindo no conteúdo da mística. Assim, se os chamados “vícios” ou “desvios” aparecerem de alguma forma nas relações vividas em uma reunião ou encontro há grandes chances de sua crítica aparecer representada em uma das encenações que costumam abrir e fechar os trabalhos.

Essa é outra função da mística, como na narrativa analisada por Benjamin, toda mística visa também dar um conselho. Trata-se de uma dimensão utilitária que é outra característica do bom narrador. Entretanto, como na narrativa, não se trata de qualquer conselho, mas de um conselho “tecido na substância viva da existência” (BENJAMIN, 1994, p.220) ou, nas palavras do próprio MST, “mística não se faz, se vive”²⁶. A isso Benjamin chamará de *sabedoria*. Busca-se na História e em cada história não apenas um movimento de causalidade, mas principalmente sua *continuidade*.

A mística é apontada como a coerência da militância com a *memória histórica*. Ela é o que traz a partir da experiência do presente as marcas de um passado não

²⁶ MST, *Construindo o caminho*, p. 224.

vivenciado diretamente. Nas palavras dos militantes que entrevistamos, “*ter a vivência é ter a memória*”. A metáfora utilizada aqui é a do barro: o indivíduo é comparado a uma escultura de barro esculpida a muitas mãos. Como na antiguidade grega, onde a memória era considerada uma faculdade da Deusa, *Mnemosine*, a memória deixa de ser uma faculdade própria do indivíduo para ser uma faculdade do grupo. Para os gregos, cada ser humano possuía, dentro de si, um bloco de mármore onde a Deusa esculpia as lembranças mais significativas para o grupo.

Em *A Memória Coletiva*, Maurice Halbwachs sublinha as relações sociais como espaço constitutivo de toda memória. Mesmo nossas lembranças mais particulares seriam acessadas através das lentes fornecidas pelos diversos grupos dos quais fazemos ou fizemos parte, desde a família, amigos, o trabalho, até instituições como o Estado, a nação, etc. É a vivência do grupo que filtra e ressignifica nossas lembranças. Memória e esquecimento estariam ligados ao menor ou maior distanciamento dos grupos e contextos que servem de palco aos acontecimentos que queremos lembrar. O indivíduo carrega consigo as marcas deixadas pelos diversos grupos dos quais fez parte. Ao mesmo tempo, continua sendo o presente o cenário que torna possível evocar esse conjunto de lembranças. São os grupos e meios sociais nos quais estamos inseridos que filtram e dão acesso à nossas recordações. Assim, não é a participação direta nos acontecimentos ou a existência de testemunhas que nos possibilitam a lembrança, mas a importância e a relação que estes guardam com o contexto que nos envolve no momento que tentamos evocá-las.

A própria inserção do indivíduo em um movimento social é inteiramente permeada por esse processo de filtragem e transformação da lembrança. É comum ouvirmos depoimentos de militantes relacionando sua adesão ao MST a momentos de rebeldia em sua juventude ou mesmo em sua infância, na revolta contra a família, na escola ou em uma espécie de intuição de que “*havia algo errado com o mundo*”. Mesmo em relatos onde esses “*sinais*” precoces de rebeldia não aparecem, a época anterior ao início da participação do indivíduo no grupo é descrita como um período de relativa inocência em relação à sociedade, às suas relações, à vida... Bastaria uma comparação entre esses relatos e depoimentos de amigos de infância ou juventude “*não-militantes*”, ou seja, membros dos grupos de origem do indivíduo que não seguiram o mesmo curso, para encontrar imagens bem diferentes desse

passado compartilhado. O novo contexto da participação política intensa redesenha a lembrança.

Ao situarmos a narrativa no antes e depois do MST evitamos a pergunta sobre o que os teria levado a entrar no movimento, questão difícil de ser respondida, já que não se encontra na história dos militantes um único momento marcante, um acontecimento singular que possa explicar sozinho o envolvimento na luta pela terra. De qualquer forma, é comum o destaque às mudanças ocorridas na própria vida após a entrada no movimento.

Conversamos com Neto. Ele é um dos expoentes de uma geração recente de militantes do MST não-oriundos diretamente do campo, mas que passaram a militar na organização ao se identificarem com os métodos e práticas do movimento a partir de uma militância iniciada na cidade. Nesse caso, mesmo o período de militância anterior é descrito como um período de inocência e de aparente espera pela entrada em cena do MST.

Então... tem uma frase que minha mãe usa muito, de que existem dois “Netos”, um antes de militar no movimento e um depois da militância no movimento. De certa forma eu concordo muito... Então, são dois momentos diferentes pra mim: o momento em que eu não queria saber de muita coisa antes do MST e depois de entrar no movimento, em que eu fui construindo o meu processo de formação da consciência mesmo. De 2002 pra cá eu sou outra pessoa... O processo de formação da minha consciência só se deu mesmo quando eu entrei na universidade, mas mais ainda quando eu entrei no Movimento Sem Terra... Militei um tempo no movimento estudantil, mas com a consciência, com o modelo de organização, com o modelo de intervenção do Movimento Sem Terra. Eu não me organizava como Movimento Sem Terra no movimento estudantil, mas a minha atuação no movimento estudantil era na linha política e na linha orgânica do movimento sem terra, era essa a atuação orgânica que eu tinha.

Essa geração mais recente parece colocar um acento maior na importância do estudo e dos momentos de formação ao falar de seu engajamento no movimento. O maior envolvimento de Neto se deu a partir da chamada “lojinha do MST” em Recife. Como a secretaria do movimento estava situada em Caruaru, era necessária a construção de um espaço de referência na capital pernambucana. Neto passou então a trabalhar na loja tendo contato com os livros e cadernos de formação do MST. A partir daí foi convidado aos cursos de formação do movimento, espaços definidores para a mudança entre os “dois Netos”. O processo de consciência descrito na entrevista passa necessariamente pelo contato com os cursos de formação.

A importância dada à formação e à organização dos militantes nos assentamentos do MST envolvendo as diversas esferas de convivência do indivíduo

(o núcleo de famílias, a juventude, as mulheres, etc.) contribui também para essa divisão da memória entre o “antes” e o “depois” da inserção no movimento.

Trata-se, dessa forma, não apenas do contato com a *teoria*, mas com a vivência do aprendizado de um *fazer militante* situado, como dissemos, para além dos momentos de estudo. Para essa nova geração o trabalho coletivo, inclusive o trabalho na roça, é sempre sublinhado como parte central da formação. É importante entender o efeito que o simples ato de plantar e colher pode ter na consciência de quem não veio diretamente do campo. O fetiche do consumo no meio urbano atinge hoje um grau tão elevado que quase nos questionamos se a alface já não é cultivada nas prateleiras de supermercado e se o leite não nasce mesmo dentro da caixinha... Para quem viveu toda a juventude na cidade, consumir o que foi plantado pelas próprias mãos ou pelas mãos de companheiros pode ter um efeito de encanto e de revelação.

[...] nós somos parte integrante dos cursos não só no momento que a gente tá na sala de aula, mas no momento em que a gente tá lavando um chão, no momento que a gente tá lavando um prato, no momento em que a gente tá fazendo a carpinagem numa roça pra gente comer no outro dia, a macaxeira que a gente vai comer no acampamento, a comida que a gente vai comer no curso é aquela comida que a gente tá carpinando no acampamento... Esse processo pra mim é que foi muito rico.

As relações construídas na atividade são responsáveis por aproximar o projeto visado da vivência do cotidiano, por fazer do futuro uma *prática*. Tive a oportunidade de acompanhar alguns dias com a turma nacional das Coordenações Político Pedagógicas do MST (CPPs) com militantes de vários estados que, em meio ao seu próprio processo de formação, receberam a tarefa de coordenar cursos e atividades para a formação em acampamentos, assentamentos e escolas do MST. Acompanhamos também várias atividades de formação do MST no centro de formação Patativa do Assaré, no município de Ceará Mirim/RN.

A idéia de que são as novas relações sociais a partir do presente que constroem uma mudança na consciência se expressa aqui através da ocupação de todo o tempo vago. As novas palavras trazidas pelo estudo só se tornam conceitos a partir de novas relações e de novos desafios dentro do movimento. A própria noção de formação e de estudo é permeada por muitos “tempos” que ocupam toda a vivência do grupo: nos momentos de trabalho, nas folgas, nos espaços culturais, nos intervalos de café, na alvorada que desperta os participantes pela manhã. Dessa forma, o tempo de aula é visto com naturalidade como apenas um dos tempos

educativos. Essa pedagogia do fazer militante é pensada a partir das contradições trazidas pela introdução de novos valores. Poderíamos dizer também, a partir das contradições entre o presente e esse futuro visado que é trazido como teste para novas relações durante as atividades.

Com formação em Pedagogia, Valdirene entrou no movimento para acompanhar o setor de formação coordenando escolas itinerantes do MST no Rio Grande do Sul. Formar militantes é também ser formada por uma prática militante:

A formação militante coincide com o ser formador. O movimento forma através da luta, da organização. Ao se organizar para o trabalho tu se forma também, porque tu se desafia a fazer muitas coisas para as quais não tem ainda as condições próprias, então tu tem que criar. As pessoas te ensinam, o conjunto da organização te ensina. [...] Não importa qual é a tua formação acadêmica, a formação que tu tem no movimento é muito mais ampla.

É isso o que faz com que o olhar não se fixe apenas no futuro visado, mas o aproxime das relações vividas no presente. Para Neto, trata-se de construir no presente o espelho de novas relações:

A gente não consegue pensar no projeto de construção da organização se a gente não consegue construir ele agora. A nossa vida orgânica reflete e representa uma projeção, quer dizer, não uma projeção, mas uma idéia do que a gente quer com a sociedade que vamos construir. Se a gente não constrói agora nós não vamos esperar a revolução pra construir essa experiência, porque pode ser que lá não dê nada certo, né?

Mas o que aproxima o amanhã do presente deve também aproximá-lo da experiência passada. Destaca-se aqui a semelhança na forma de se contar a própria história e a forma como o indivíduo conta sua história em relação ao MST. Em ambas há a necessidade de recuperar a história dos antepassados. A luta tem de ser percebida não só no enfrentamento ao latifúndio e ao capital, mas também como um enfrentamento constante pela própria sobrevivência dentro do sistema gerador da miséria, ou seja, a vivência das contradições dentro da sociedade capitalista é parte da luta e do *fazer militante*. Tanto o MST quanto seus militantes são definidos como “frutos da luta”, seja da história da luta pela terra, seja da luta cotidiana pela sobrevivência em meio às adversidades da vida no campo. Filho de uma família de classe média, Neto é de uma geração que não passou por grandes dificuldades. Mesmo assim, a necessidade de recuperar a história de luta da família aparece na diferenciação entre a história de seu pai e de sua mãe (de origem mais pobre) e no apego à história de sua avó por parte de mãe. A vivência dessas contradições se

desloca, assim, para a árvore genealógica da mãe, árvore que também parece ter nascido da terra para romper o asfalto na grande cidade.

(...) a parte da geração da minha mãe veio da Zona da Mata em Pernambuco, moravam numa cidade chamada Água Preta, minha mãe morou lá até os 14 ou 15 anos. Moravam num engenho de cana-de-açúcar que era arrendado pra uma usina. Meu avô morreu quando minha mãe tinha quatro anos, ele era caminhoneiro e era ele que sustentava a família. Minha vó tava grávida da filha mais nova. Então, depois de um tempo minha vó se encontrava solteira, com sete filhos, mais duas sobrinhas que foram morar junto, ou seja, tendo que criar uma família de cerca de 10 pessoas né... não tinha condição de sustentar a família lá e teve que vir para a cidade. Então a minha geração, *depois de muita luta* pra conseguir sobreviver na cidade, não teve mais nenhum tipo de dificuldade pra sobreviver.

A descoberta das injustiças do conjunto da sociedade lança um novo olhar sobre a história do indivíduo, encontrando nela seu espelho e selecionando da memória certa herança de resistência à realidade do presente. A lembrança da mãe é redesenhada pelo novo contexto da participação política.

No caso dessa geração mais recente, o *antes* do MST situa-se ainda muito mais nos primeiros contatos de militância. Para a geração anterior cujos primeiros contatos com o movimento se deram no meio rural, esse *antes* necessita de um mergulho na própria história mais longo e mais acidentado. Militante do MST desde 1985, Gilmar começa a contar sua história pelas origens de sua família, pelas dificuldades e pelas “índas e vindas” entre o campo e a cidade. Seu avô veio da Itália para o estado do Espírito Santo no início do século XX e conseguiu adquirir sete alqueires e meio de terra. Seu pai herdou as terras de seu avô:

Ou seja, meu pai, então, teve terra. Pouca, pelo número de filhos que ele teve: eu sou de uma família de 20 irmãos, 17 dos quais eu conheci em vida, e são 13 atualmente. Com o passar do tempo, talvez devido às dificuldades da época e também pressionado por um médio proprietário, meio cabeça já de fazendeiro, meu pai teve então que vender a terra praticamente de graça... E as terras do meu pai, se ele fosse o dono delas ainda hoje, eram terras muito ricas, com montanhas onde tem granito, mármore, essas coisas.

A perda da terra e a ida para a cidade marcaram sua geração. Mais tarde ele voltaria ao campo não mais como filho de proprietário, mas como meeiro de café na cidade de Linhares/ES. Em suas palavras, o retorno à terra marcou o momento a partir do qual pôde “*pegar sentido na vida*”. Esse sentido se viu ameaçado logo depois pela morte da mãe. O retorno ao campo fora motivado pelo adoecimento dela na cidade e com sua morte o trabalho na terra parecia já não fazer sentido. Foi pouco depois disso que teve contato com o MST. Sua entrada no movimento se deu

já no processo de ocupação, processo que marca e transforma o significado da permanência no campo. Gilmar lembra os versos compostos durante a ocupação:

27 de Outubro, com grande satisfação
Saímos em altas horas em cima do caminhão
Pra numa terra distante fazer uma ocupação
Ao chegar naquela terra sem ver nada de plantar
Todo mundo então dizia com o peito estufado
A Reforma Agrária sai do papel e vai pro cabo do machado

Uma de nossas conversas foi particularmente desconcertante. Perguntei à Fernanda, militante do MST em São Paulo, sobre o *antes* e o *depois* da entrada no MST. Com um riso tímido ela me contou que não havia como começar pela descrição do “antes”, por praticamente ter *“nascido no acampamento”*. Hoje com trinta anos, Fernanda viveu a primeira ocupação quando tinha apenas seis anos de idade. As lembranças mais fortes de sua infância eram já *“o dia em que o pai levou pra frente da polícia”*. A memória das dificuldades da infância mistura-se com a memória da própria organização:

As coisas iam se confundindo: o ir para a escola era ver as mulheres se organizarem para garantir o transporte para as crianças, depois era a escola no assentamento. (...) A militância ia se tornando uma coisa quase que inevitável. Você vai vendo os outros fazerem, você vai se envolvendo e você vai fazendo junto, você vai junto...

Para Fernanda, essa recuperação da experiência passada através das novas lentes fornecidas pela militância no movimento é o que cria também a identidade com a experiência histórica de outras gerações:

Essa é uma das características do povo brasileiro como um todo. Você se remete inclusive à sua família: “minha bisavó vivia em tal região...”. Então você vai criando uma identidade a partir da própria história das famílias, que são em grande maioria histórias de negação, histórias de luta. É comum você ter na sua família alguém que já viveu em processo de luta anterior ao seu. Eu acho que isso é uma das coisas que vai criando essa identidade. Quando você começa a ler a história e vai percebendo que a sua condição é uma construção histórica, você também vai buscando a fundamentação e vai percebendo que houveram outros grupos que organizaram lutas que antecedem também ao seu momento. Essa é uma das coisas que o MST conseguiu resgatar, que é a história das próprias pessoas e que pode ir construindo essa história política a partir da história da própria pessoa.

O que há de mais comum nessas descrições é o fato de que já não se trata de recuperar a própria história buscando elementos de contradição, dificuldades ou sofrimentos que expliquem a adesão ao MST. Ao contrário, é o momento de entrada, de descoberta da militância no movimento que parecem fornecer um sentido às contradições anteriores. Em outras palavras, não é o passado que retorna

explicando o presente, é o presente que dá sentido, que dá destino à experiência vivida no passado. O contato com a teoria, os momentos de estudo e, fundamentalmente, a mística vêm para ampliar esse horizonte histórico. Entender o funcionamento da sociedade e apropriar-se da experiência histórica acumulada nas tentativas de transformação do real fornece novos sentidos à própria experiência vivida ao nível individual.

O conto autobiográfico de Jack London, *“Como me tornei socialista”*, exemplifica bem o processo que estamos descrevendo:

Eu havia renascido, mas não havia sido rebatizado, e andava à toa por aí, tentando descobrir o que de fato era. Voltei para a Califórnia e abri os livros. Não me recordo quais abri primeiro. Este é um detalhe sem importância, de qualquer forma. Eu já era isso seja lá o que isso fosse, e com a ajuda dos livros descobri que isso era ser socialista. Desde aquele dia abri muitos livros, mas nenhum argumento econômico, nenhuma demonstração lúcida da lógica da inevitabilidade do socialismo me afeta tão profundamente e tão convincentemente como o dia em que vi pela primeira vez os muros do Abismo Social se erguerem à minha volta e me senti escorregando, escorregando, para as ruínas que se amontoavam lá no fundo. (LONDON, 2001, p.33-34)

A descoberta do ser socialista, esse “torna-te quem tu és” do militante político de esquerda não vêm, como pode parecer, pelo simples contato com a teoria. É a vivência da organização, portadora dessa temporalidade mais ampla, que fornece ao indivíduo as novas relações que servem de base a essa consciência. Como afirma Valdirene:

A Organização é o nosso grande educador. Cada um tem uma história, traz uma experiência desde antes do MST que tu pode trazer pra dentro e isso é valorizado, mas o coletivo te ajuda e te coloca, digamos, nos eixos, de se sentir sujeito, de dizer “olha, tu é isso!” de fazer com que cada vez mais se tenha a consciência de classe.

A consciência do pertencimento à classe aproxima a memória individual, já reconstruída pela memória do grupo, à experiência histórica da própria classe. A nós não interessa, portanto, somente o estudo da memória coletiva como a lembrança daquilo que foi vivenciado diretamente, de como o coletivo consolida ou transforma as lembranças do indivíduo, mas também, e principalmente, como o insere em uma memória histórica mais ampla. Interessa entender como o coletivo pode evocar a memória de uma vivência coletiva muito anterior na qual nenhum de seus membros esteve presente e de como pode ligar a experiência pessoal dos seus membros a essa lembrança.

4.2 As margens da História

Deixando de ser uma faculdade individual para ser uma propriedade do grupo, a instituição de uma memória coletiva surge, segundo Le Goff, como uma necessidade de *“libertação do presente”* (LE GOFF, 2003, p.210). Desde nossa infância nossas memórias se misturam àquelas que nos são transmitidas por nossos pais, pela escola, pelos amigos, etc. Esse processo fornece à criança uma compreensão do tempo capaz de localizar sua própria experiência entre passado e futuro. Cada grupo transmite ao indivíduo um passado no qual se sente diretamente visado. O indivíduo relaciona, então, suas próprias experiências à memória desse passado mais amplo.

Da mesma maneira que é preciso introduzir um germe num meio saturado para que ele cristalize, da mesma forma, dentro desse conjunto de depoimentos exteriores a nós, é preciso trazer como que uma semente de rememoração para que ele se transforme em uma massa consistente de lembranças. (HALBWACHS, 1990, p.28)

Essa *“semente de rememoração”* trazida pelo envolvimento no MST é o que permite, para nós, que o indivíduo se aproprie de uma memória histórica para além do que a vista alcança, ou seja, que relacione as experiências do presente com a manifestação viva de um passado que lhe foi legado pela história.

Zé Ailton, com 64 anos, ao nos falar dos desafios em coordenar a Brigada Antônio Conselheiro no Ceará, brinca com a história do nome da brigada, escolhida para homenagear o mártir da luta pela terra e, ao mesmo tempo, responder às versões jocosas sobre sua vida:

Meu município, Quixeramobim, é o município onde Antônio Conselheiro nasceu e se criou. Inclusive a casa onde ele nasceu hoje é tombada como patrimônio histórico nacional. Quando ele saiu de lá ele já tinha até casado. Até tem muita gente que considera Antônio Conselheiro um louco, dizem que ele saiu de lá da cidade porque a mulher botou um chifre nele. Essa é a história que é contada pelos nossos inimigos... É por isso que a gente tem o nome de Antônio Conselheiro, pra lembrá-lo de outra forma...

Não só a lembrança do indivíduo, mas também a memória histórica reivindicada pelo grupo se encontra agora em disputa no tempo presente. O indivíduo age disputando a lembrança de um passado que, para lembrarmos as palavras de Bogo, embora ele não tenha vivido diretamente, é capaz de desenhar em suas ações.

Trata-se, sem dúvida, de um exercício de memória coletiva ou de rememoração. Como dissemos, a história da luta pela terra no Brasil é tão antiga quanto à história do próprio Brasil. Para o MST, lembrar Canudos, Contestado ou, até mesmo, a resistência do Cangaço no sertão nordestino, é recuperar uma experiência passada que, embora anterior ao grupo, de alguma forma lhe pertence e que, sem ele, ameaçava se perder. A memória do grupo é aqui depositária de uma memória histórica que amplia os horizontes de sua vivência particular.

Para Halbwachs, no entanto, a própria expressão “memória histórica” seria uma contradição em termos, já que só podemos lembrar daquilo que vimos, sentimos e já que toda lembrança tem de estar apoiada em um grupo do qual estamos mais ou menos próximos. Enquanto palco dos acontecimentos históricos, a “nação” encontra-se demasiado longe das relações vividas pelo indivíduo não podendo servir de matéria às suas lembranças. Na verdade, em Halbwachs, a própria história só começa onde a memória coletiva termina:

A história, sem dúvida, é a compilação dos fatos que ocuparam o maior espaço na memória dos homens. Mas lidos em livros, ensinados e aprendidos nas escolas [...] Assim, a necessidade de escrever a história de um período, de uma sociedade, e mesmo de uma pessoa desperta somente quando eles já estão muito distantes do passado, para que se tivesse a oportunidade de encontrar por muito tempo ainda em torno de si muitas testemunhas que dela conservem alguma lembrança [...] esses fatos não interessam mais porque lhe são decididamente exteriores, então o único meio de salvar tais lembranças, é fixá-las por escrito em uma narrativa seguida uma vez que as palavras e os pensamentos morrem, mas os escritos permanecem. (HALBWACHS, 1990, p.85)

Devemos perguntar, antes de qualquer coisa, a que se refere o termo história nesse contexto. É aqui que nos separamos de Halbwachs. Ele parece retirar da história toda sua qualidade de movimento, confinando-a apenas a uma de suas dimensões: o passado. Trata-se de uma concepção linear da história como um “cemitério de lembranças mortas”, que necessitam de registro por já não encontrarem, entre os vivos, grupos que lhe sirvam de testemunha. Ele confunde, assim, a história com o registro escrito da história e, com isso, acaba identificando toda história com a história oficial.

Os elementos mais distantes de nossa vivência imediata só seriam transmitidos através da escrita e não encontrariam sentido na vivência do indivíduo. Seriam registrados apenas como a confirmação de sua não atualidade.

É o epitáfio dos acontecimentos de outrora, tão curto, geral e pobre de sentido como a maioria das inscrições que lemos sobre os túmulos. É que a história, com efeito, assemelha-se a um cemitério onde o espaço é medido e onde é preciso, a cada instante, achar lugar para novas sepulturas. (HALBWACHS, 1990, p. 24)

Acontece que, em se tratando do Movimento Sem Terra, só seria possível representar certos fatos históricos como o “epitáfio dos acontecimentos de outrora”, se imaginássemos os mortos se levantando e circulando livremente por entre os vivos, o que retiraria não só o sentido, mas também toda a seriedade da metáfora. É que a relação entre passado e presente não é uma rua de mão única, pois não é apenas o passado que define o presente, mas (e neste ponto Halbwachs estaria de acordo) é também o presente, as relações sociais presentes, os grupos nos quais nos envolvemos e o lugar que eles ocupam nas relações de poder presentes que define, organiza e dá sentido ao passado.

O presente necessita reviver o passado constantemente. Isso não vale somente para as diferenças entre as memórias da infância de um militante do MST e de um “cidadão comum”, mas vale também para a memória histórica. Sem dúvida, para a grande maioria dos brasileiros a Guerra de Canudos não passa de “mais uma revolta” derrotada do passado, um dado histórico como outros a serem decorados em concursos públicos e provas de vestibulares. Para a militância do MST ela pode, no entanto, representar um elo de continuidade entre passado e presente. Canudos se faz presente, pois é uma guerra que ainda está para ser definida no tempo presente, é “a guerra que não acaba nunca” (BOGO, 1999, p.24). Antônio Conselheiro não é lembrado aqui como mais um personagem dos livros de história, mas como um companheiro, daí a “palavra de ordem”: “*Antônio Conselheiro!! Presente!! Agora, e sempre!!*”. É que, precisamente, o MST não é outra coisa senão esse grupo no qual a memória histórica das lutas camponesas pode apoiar-se e sem o qual ela se tornaria, de fato, uma lembrança morta nas páginas da história oficial.

Para Halbwachs, no entanto, trata-se da construção de uma memória artificial. Cada grupo pelo qual passamos acrescenta uma série de recordações que juntamos às nossas. Olhamos então para a realidade e para a história através da ótica do grupo mais imediato onde nos inserimos, o que deve se alterar novamente quando outros grupos vierem a interferir na lembrança. Assim, somente a história escrita poderia nos dar uma visão mais fiel e segura dos acontecimentos do passado.

Essa oposição existente em Halbwachs, entre memória coletiva e história, parece estar relacionada às miragens contidas na análise das relações entre a primeira e a memória individual. A metáfora que utiliza, da “dança da memória”, é bastante elucidativa nesse sentido. Em um salão, cada parceiro de dança representaria um grupo pelo qual passamos ou no qual estamos inseridos. Toda vez que troco de parceiro olho os passos deste influenciado pelo anterior e, ao mesmo tempo, reconstruo a lembrança deste a partir daquilo que me chama atenção no dançarino atual. Posso agora reencontrar os primeiros parceiros (os amigos de infância, um tio que já não via há bastante tempo, uma ex-namorada, etc.) e eles perceberão que meus passos já não são os mesmos e já não percebo sua dança como percebia antes. Eu fiz um percurso nesse “salão da memória” que não foi compartilhado por nenhum outro dançarino.

É como se agora eu tivesse uma memória não-compartilhada por nenhum de meus grupos, mas unicamente por mim. Halbwachs salienta, no entanto, que continuo tendo de me relacionar aos grupos para trazer à mente esta ou aquela lembrança, ou seja, a operação permanece a mesma, mudando apenas o seu “grau de complexidade”. Entretanto, para Halbwachs (2004, p.36), essa “maior complexidade” parece estar identificada com um estado de exceção. Tudo se passa como se tivéssemos sempre um ou dois grupos mais fortes e mais determinantes. Acontece que essa maior complexidade não é senão a regra em nossas sociedades. Estamos todos sempre em relação com vários grupos que exercem influências recíprocas sobre nossas lembranças. Nesse caso, embora o que selecionamos de nossa memória tenha origem nos grupos pelos quais passamos, a coleta de recordações e a relação entre elas só poderia ser tecida ao nível individual, já que cada grupo compartilha apenas parte de minhas experiências.

Halbwachs contesta a existência de uma memória estritamente individual, mas acaba tendo de resgatá-la em seguida. É que ele descreve a sociedade, o meio social, como esse amontoado de grupos pelos quais o indivíduo passa, ou seja, os grupos se tornam efêmeros, eles passam... o indivíduo permanece! Para voltarmos a nossa bela, mas ainda incompleta metáfora, é como se entre um grupo e outro nos encontrássemos desligados de qualquer laço social que não nossas próprias lembranças, como se naqueles poucos segundos em que soltamos a mão de uma parceira de dança para encontrar os braços de outra não houvesse ligação alguma entre os dançarinos.

Existe outro exemplo bastante comum que Halbwachs parece ter deixado de fora. Em uma mesa de bar me encontro e inicio uma conversa com pessoas que me eram desconhecidas até então ou com as quais convivi muito pouco. Não tenho com nenhuma delas, e mesmo elas podem não ter entre si um passado comum, elas não participam ou se relacionam com nenhum dos grupos dos quais faço parte. Conversamos sobre banalidades: o tempo, as notícias do dia, o sabor da bebida ou a marca dos cigarros... A certa altura, a título de ilustração à conversa, alguém se lembra de um ditado que sua mãe lhe repetia quando era criança e outro membro desse “grupo etílico” lembra-se de algo semelhante, eu faço o mesmo e de repente todos começamos a recordar. Sem perceber, como se só mudássemos de um assunto para outro, inauguramos um festival de lembranças sobre nossas infâncias, nossos pais, nossos amigos, nossas escolas, etc. Começo a buscar nos outros lembranças que me são comuns, embora não tenham sido compartilhadas diretamente e trago à memória recordações que imaginava há muito ter esquecido. A conversa flui de forma agradável e inesperada para um grupo de pessoas praticamente estranhas entre si. Provavelmente, ao nos afastarmos direi a mim mesmo: *“era como se fôssemos amigos de infância”*.

Não havíamos bebido o suficiente para fazer do álcool um fator explicativo. Como explicar então que um grupo de estranhos tenha facilitado tanto o resgate de minhas lembranças? E como elas podem ter uma relação tão forte com pessoas até então desconhecidas? Se isso ocorre, é porque existem laços coletivos que ligam essas experiências. Somos filhos de pais e mães diferentes, moramos em cidades diferentes, estudamos em escolas diferentes, temos trabalhos diferentes... Mas todos tiveram um pai e uma mãe unidos pelos sagrados laços do matrimônio patriarcal; fomos educados em uma esfera separada do grupo familiar, denominada escola; e todos os meses, em funções diferentes, trocamos nossa capacidade de trabalhar por um tanto em dinheiro que nos possibilite repor essa mesma capacidade para voltar a trabalhar no mês seguinte. É que os grupos particulares nos quais o indivíduo se insere ao longo de sua vida nada mais são do que manifestações particulares de uma universalidade que é partilhada pelos demais seres humanos que vivem em uma mesma época histórica.

É isso que conecta, por exemplo, minha família a todas as demais: a família exerce sua função social ao preparar o indivíduo para viver *em* sociedade, mas exerce também sua função histórica, ao prepará-lo para viver *nessa* sociedade. Daí

esse encontro inusitado de lembranças comuns. Daí também esse encontro de tantas histórias dentro da história do Movimento Sem Terra. Toda memória coletiva é também memória histórica, pois traz a marca do ponto específico onde cada “grupo” se insere na História. O indivíduo não pode reconhecer o caráter historicamente datado dos grupos dos quais participa porque, como já vimos, nesse momento a sua consciência toma a parte pelo todo, ou seja, as relações do presente é que são a base de interpretação do mundo, desenhando o passado e o futuro à sua imagem e semelhança. É dessa forma que os grupos mais estreitamente ligados ao indivíduo vão aparecer, em Halbwachs, como os depositários dessa memória coletiva e os mais distantes dele (a nação, o Estado, a organização, o movimento) como o palco dos acontecimentos históricos.

Halbwachs opera aqui uma divisão da memória entre uma memória interior, chamada de autobiográfica ou pessoal, e uma memória exterior, chamada de social ou histórica. A memória pessoal estaria ligada aos acontecimentos vividos pelo indivíduo e se apoiaria na segunda, ou seja, na série histórica de acontecimentos nos quais a vida do indivíduo está inserida. A História, no entanto, por ser transmitida através de uma série caótica de datas e acontecimentos, não pode ter um impacto decisivo sobre a memória ao reconstituir “um quadro [...] bem mais amplo, e onde me sinto singularmente perdido”. O indivíduo, assim como os grupos que compõe, aparecem como viajantes em um barco onde as margens do rio seriam os acontecimentos históricos. O indivíduo se distrai com seus companheiros de viagem e, ao chegar ao destino, poderá descrever o trajeto feito de maneira superficial, mas não poderá descrever o que havia nas margens do rio. Em outras palavras, a história se apresenta como demasiado distante do indivíduo e do grupo para servir de alimento da memória. É que o próprio conceito de “grupo social” em Halbwachs parece ser moldado à imagem e semelhança do conceito de indivíduo.

A ampliação da memória pelo grupo se torna possível apenas nos momentos de encontro entre a experiência de vários indivíduos, é essa intersecção entre várias “memórias individuais” que constituiria o grupo e que daria a possibilidade de recuperar a lembrança de um passado comum. Isso sem dúvida é verdade para a maioria dos grupos nos quais nos inserimos (os amigos da infância, da escola, do trabalho, os membros da mesma igreja, do mesmo bairro, etc.) quase tão efêmeros em sua duração quanto a própria pessoa, mas não nos ajuda a explicar o impacto sobre o indivíduo inserido em um grupo que recupera um passado bem mais amplo

e que procura inserir as ações no presente como continuidade de uma experiência histórica com a qual o próprio indivíduo passa a se identificar. Isso acontece porque, embora a memória apareça em Halbwachs como faculdade do grupo, a organização do tempo têm sua base no indivíduo: “Nada provaria mais claramente que o tempo, concebido como se estendendo ao conjunto dos seres, é apenas uma criação artificial, obtida pela adição, combinação e multiplicação de dados emprestados às durações individuais, e somente a elas.” (HALBWACHS, 2004, p.100-101)

A organização social do tempo em horas, meses, anos, bem como entre um antes e um depois é, de fato, uma criação artificial. Mas essa criação não pode ser fruto de dados “emprestados” à temporalidade do indivíduo porque essa categoria, “indivíduo” é, ela mesma, historicamente datada. A organização do tempo provém de mudanças profundas na estrutura das sociedades ocasionadas não por indivíduos ou por grupos de indivíduos, mas por classes sociais em luta.

A vivência de um *tempo partido*, ou seja, de um tempo na organização que reivindica a experiência histórica de uma *classe social* que extrapola os limites da existência do indivíduo e também a própria história do grupo, interfere e reconstrói a memória. Nesse sentido, a compreensão, presente no MST, de que a teoria só pode ser apreendida pela prática, através de novas relações sociais, sugere também uma forma de junção entre a transmissão oral e escrita do saber acumulado, trazendo para a esfera do presente vivido essa rememoração do passado e também o projeto visado de futuro.

Além disso, se o elo entre passado e presente dependesse apenas do registro da escrita, como seria possível pensarmos em uma tradição dos oprimidos ou mesmo em uma cultura genuinamente popular? Estudos como *A Letra e a Voz*, de Paul Zumthor, ou *Costumes em Comum*, de E. P. Thompson visam dar voz aos processos de construção de uma cultura do ponto de vista dos dominados, cujo alcance histórico dos costumes tem de contar com uma transmissão oral, de geração em geração. Para este último, o termo “cultura popular” designa, não um todo homogêneo, mas o palco de disputas entre interesses conflitantes capazes não só de oposições, mas também de articulações e trocas entre o oral e o escrito:

[...] uma cultura é também um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole; é uma arena de elementos conflitivos, que somente sob uma pressão imperiosa – por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa predominante – assume a forma de um “sistema”.(THOMPSON, 1998, p.22)

Seu estudo sobre a resistência da cultura plebéia nos fins da Idade Média revela-se atual e lança novos olhares sobre resistências populares em nosso tempo. Da mesma forma como a cultura plebéia “[...] assumira sua forma defensivamente, em oposição aos limites e controles impostos pelos governantes patrícios” (THOMPSON, 1998, p.22), também o MST parte de desafios da disputa política no presente (os avanços e os retrocessos na reforma agrária, o grau de militarização do latifúndio, a relação com o governo central, etc.), para identificar a necessidade do reforço de certos hábitos e costumes entre os camponeses (o que engloba desde a disciplina até a necessidade de embelezar os assentamentos). Os costumes operam, assim, como um motor da ação política: [...] eles podem preservar a necessidade da ação coletiva, do ajuste coletivo de interesses, da expressão coletiva de sentimentos e emoções dentro do terreno e domínio dos que deles co-participam, servindo como uma fronteira para excluir os forasteiros. (SIDER *apud* THOMPSON, 1998, p. 22)

Daí a importância de identificar a forma específica como certos costumes são transmitidos no interior do movimento (em suas marchas, plenárias, assentamentos, acampamentos, etc.). Para o MST essa é também uma função da mística. Le Goff (2003, p.441) cita Santo Agostinho, ao definir as “*vastas regiões da memória*” a partir da dialética cristã “do interior e do exterior, de onde saíram o exame de consciência, a introspecção e também a psicanálise”. Também mística é esse espaço onde o grupo se apresenta como ponto de onde o indivíduo recupera a lembrança e, ao mesmo tempo, onde o indivíduo aparece como depositário da memória do grupo.

O processo de secularização da mística na luta pela terra aparece também na diferenciação entre o *antes* e o *depois* do MST, bem como e na origem comum de muitos militantes que vieram do envolvimento com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). A temperatura fornecida pelo calor do acampamento fornece novos sentidos aos valores apreendidos dentro da igreja, como conta Gilmar:

Então, eu vinha da igreja tradicional, da religião católica. A religião ajudou em muitas coisas que depois eu vivenciei no movimento. Por exemplo, na questão dos valores, minha família sempre foi isso também né, lógico que dentro da visão religiosa onde era a caridade por si só. Os valores que se apregoavam no catolicismo eu já tinha bem presente na minha vida e, no movimento, acho que consegui aperfeiçoar e completar....

Certos elementos da religião, apropriados na luta pela terra ganham novo sentido de identidade no movimento. A música, o contar histórias ao redor da fogueira, a poesia, são elementos não só repetidos de forma ritual, mas criados a partir da luta.

Na igreja também se fazia a confraternização entre jovens, se faziam os encontros, muitas vezes se faziam também, não a marcha a nível de movimento, mas eles também fazem, por exemplo, na semana santa a via sacra e as andanças na cidade, no Corpus Christi. Tem toda uma mística ritual que o movimento também faz de outras formas... Mas, no movimento, por outro lado, a música sendo criada ali no momento de fazer a ocupação, a fogueira sendo feita, o povo ao redor da fogueira, toda essa coisa... Acho que consegui assimilar também o outro lado, a importância que existe em cada coisa dessas e que o movimento foi aperfeiçoando: desde fazer música até puxar as pessoas pra dizer a história que estavam vivendo. Na minha época os próprios dirigentes se empenhavam para que as pessoas fizessem essas coisas...

Ela está presente em todo espaço de formação do Movimento como forma de gravar os conteúdos para além de uma racionalidade mecânica que os sabe, mas não os sente. Neto lembra o estranhamento gerado pela atividade da mística na abertura dos primeiros encontros que participou:

[...] e eu não entendia muito aquela coisa, aquela mística que o pessoal fazia de manhã pra começar os trabalhos. O hino que a gente cantava, cantava um pouquinho aí tinha que se levantar e cantar o hino naquela posição de trabalhador, porque a gente se levantava e ficava na mesma posição quando cantava a Internacional, e eu ainda nem sabia o que era a Internacional Comunista. Aquele momento foi de muita importância pra mim, pra entender o que o movimento significa.

A poesia grega, que aparecia como faculdade do grupo expressa na figura de *Mnemosine* que *“lembra aos homens a recordação dos heróis e de seus altos feitos, preside a poesia lírica”*, parece ter uma função semelhante à da Mística do Movimento Sem Terra:

A poesia, identificada com a memória, faz desta um saber e mesmo uma sabedoria, uma Sophia. O poeta tem o seu lugar entre os “mestres da verdade” e, nas origens da poética grega, a palavra poética é uma inscrição viva que se grava na memória como no mármore. (LE GOFF, 2003, p.434)

O sentido da própria morte pode como dissemos, ser ressignificado, já que para o MST quem luta não morre. Trata-se de manter o passado vivo na memória

apresentando-o como *reminiscência*, a *anamnesi*, que segundo Aristóteles era a faculdade de evocar voluntariamente o passado.

A memória aparece então como um dom para iniciados, e a *anamnesis*, a reminiscência, como uma técnica ascética e mística. [...] Ela é o antídoto do Esquecimento. No inferno órfico, o morto deve evitar a fonte do esquecimento, não deve beber no *Letes*, mas, ao contrário, nutrir-se da fonte da Memória, que é uma fonte de imortalidade.(LE GOFF, 2003, p.434)

A vida continua, por assim dizer, nas marcas deixadas no caminho trilhado. A mística expressa, dessa forma, as marcas deixadas pelo indivíduo na coletividade e se expressa, no indivíduo, através das marcas deixadas pelo coletivo.

4.3 O Presente como contradição

Se a memória coletiva significa também um processo de libertação do presente, ou seja, um “processo de localização no passado e no futuro” (LE GOFF, 2003, p.210). A definição que os diferentes grupos têm do presente interfere também nessa localização no tempo.

A partir do momento em que o trabalhador se apercebe do caráter do conjunto das relações sociais em que está inserido, coloca-se a necessidade de buscar sua transformação. A transformação da consciência em consciência de classe o insere em um presente que já não é vivenciado como um tempo homogêneo e linear que se encerra na história da pessoa, mas em um presente que é vivenciado como movimento e, principalmente, como *contradição*. Até aqui o conjunto das reivindicações se movia no campo individual. O que impulsionava a ação era ainda a satisfação dos desejos ainda no tempo de vida do indivíduo. Agora, no entanto, o indivíduo volta sua ação para uma tarefa que transcende sua vida individual, entrando em contradição com seu próprio tempo. Não obstante, como afirma Mauro Iasi, o indivíduo almeja ainda vivenciar essa transformação. Ele quer a Revolução para toda a classe, mas em seu íntimo ele a quer também para si.

Esse presente vivido como contradição se expressa no MST de várias formas. Pode se expressar através dos paradoxos vividos na própria militância. Os avanços na consciência aparecem quase sempre em momentos de ruptura.

Hoje inserido na coordenação da Escola Nacional Florestan Fernandes, Geraldo lembra o início de seu envolvimento com a militância e sua entrada no MST.

O primeiro contato com a militância se deu na Igreja onde era seminarista no final da década de 1980. Passou então a militar no PT, se envolvendo na campanha de Lula em 1989, o que o levou a ser expulso do seminário. Casou-se mais tarde com uma companheira que *“Veja você, era filha de um latifundiário, o pai dela tem 3600 hectares de terra numa área em Alegrete que é o terceiro maior município no Brasil em extensão de terras”*. Em 1996 o PT elege um vereador em Alegrete e Geraldo vai trabalhar como chefe de gabinete. No mesmo ano o MST chega à cidade. O envolvimento no trabalho de base com o MST leva Geraldo a sair do PT que *“já estava se depurando, já estava fazendo um processo de transformação de consciência se afastando um pouco da luta, e todo mundo com medo do movimento sem terra na cidade...”*. Geraldo abandona então o mandato do vereador passando a militar em tempo integral no MST, o que implica em novas contradições e rupturas: *“meu sogro (fazendeiro) começou todo um trabalho para a perseguição política e aí ficou insustentável a relação com a ex-companheira, aquela coisa toda, e nos separamos. E eu continuei lá militando...”*

Viver a lentidão e as dificuldades do presente incomoda o indivíduo porque o afasta de viver o objetivo para o qual sua consciência o orienta. Ele busca, dentro e fora de sua vida, novas formas que sejam coerentes com esse objetivo. O MST se insere então como um espaço onde a vida ganha novo sentido dentro dessa temporalidade maior. Entretanto, a vivência desse tempo partido, de um tempo na organização que recupera o passado e projeta um futuro, traz também novas contradições. Geraldo nos fala da decepção enfrentada na organização dos assentamentos e das diferenças no nível de consciência entre o momento da ocupação, do acampamento e do assentamento.

Concretamente, no assentamento está a minha maior decepção. Acho que eu tinha uma visão muito romântica, muito idealista, de que as relações sociais e o nível de consciência no assentamento tendiam a avançar, achando que a consciência só avança pra estágios superiores, mas ela regride também [...] No acampamento a gente tem um nível de consciência que tende a avançar, porque é a coletividade, a consciência de tudo é coletiva no acampamento. Depois quando você vai pro assentamento, você cerca o seu lote, tem a sua propriedade e as relações acabam sendo novamente capitalistas. Então nós pensávamos, bom, vamos superar isso e vamos criar um coletivo, uma cooperativa onde ninguém vai ter a propriedade individual, onde a terra vai ser coletiva, onde a divisão do trabalho vai se dar sem divisão do trabalho intelectual, onde todo mundo vai trabalhar... Construímos isso com algumas lideranças, mas na prática do assentamento começam a aparecer algumas contradições internas que a gente não consegue resolver, contradições que já estão postas lá, o germe já estava ali se desenvolvendo.

Ao contrário do que parece, é no assentamento, é após a conquista da terra que se situam os momentos de maior dificuldade da organização, de maiores decepções e afastamento de militantes. Levada a alçar vôos para além de seu tempo, a consciência projetada no assentamento não só a mera conquista de um pedaço de chão, mas também o ideal de sociedade visado. Como afirma Bogo, no acampamento é necessário imaginar como deverá ser no assentamento, mas esse “como deverá ser” vem acompanhado do futuro mais amplo que é desenhado pela radicalidade da luta no momento da ocupação e da resistência no acampamento. Ao não corresponder a essa expectativa, as contradições enfrentadas no assentamento podem produzir tanto um recuo na consciência quanto um salto qualitativo, no sentido de acumular forças no interior da organização, como é o caso de Geraldo e de tantos outros que se dedicam à formação no MST.

O indivíduo sob essa contradição, com o grau de compreensão alcançado e diante da realidade objetiva, que não reúne condições materiais para uma superação revolucionária, tem diferentes caminhos a trilhar. Pode buscar mediações políticas que construam junto à classe os elementos que Lenin denominava de “condições subjetivas”, ou, diante de insucessos nessas tentativas, caminhar para ansiedade e depressão. (IASI, 2007, p.37)

O assentamento atrai a consciência agora novamente a patamares anteriores. Como dissemos, ele desloca novamente o indivíduo para um tempo imediato, linear, deslocando as reivindicações para a satisfação das necessidades no “seu” assentamento, o que se expressa na prioridade geralmente dada não mais a pauta política mais abrangente, mas principalmente à disputa da política pública, da busca de benefícios imediatos, etc.

Esse avançar das contradições simboliza também essa ampliação do horizonte histórico a partir do presente. Militante do MST em Minas Gerais, Bianca, assim como Neto, iniciou sua militância no MST a partir do Movimento Estudantil. Decepcionada com o curso de Farmácia, ela passou a questionar o estudo feito na academia e a buscar no movimento estudantil em saúde uma prática “realmente emancipadora”. Queria pensar uma nova sociedade onde a saúde pudesse ser entendida como qualidade de vida e não como ausência de doença, e pensar o tratamento em saúde para além da forma mercadoria. A dificuldade em transformar os debates feitos no movimento estudantil em práticas criou o interesse em contribuir no setor de saúde do MST, onde o projeto de futuro pudesse ser visualizado através de uma construção feita a partir de agora.

O que foi determinante foi o movimento estudantil... Mas o MST foi determinante para enxergar de uma outra forma... Eu sabia que o socialismo era o caminho, mas eu não sabia como seria essa construção... Eu enxergava a luta de classes, mas não enxergava como seria a superação disso. O MST me trouxe essa clareza.

A expectativa de construir no movimento uma *outra saúde* esbarrou nas dificuldades geradas pela precariedade da vida nos assentamentos e acampamentos e na enorme demanda por serviços de saúde. O debate da saúde se situava necessariamente no campo da assistência, da correção às enfermidades. A alternativa encontrada foi o trabalho com a homeopatia, com ervas medicinais, podendo dar uma resposta imediata a esse problema e abrir caminho para um debate mais amplo de saúde.

Esse movimento das contradições parece ser, nos militantes que entrevistamos, a maioria membros de esferas de direção do movimento, um processo bastante consciente. Em um movimento que organiza *famílias*, onde a célula primária da organização nos acampamentos e assentamentos é o *núcleo de famílias* as contradições e a opressão de gênero que, no meio urbano, se escondem com facilidade por trás das cortinas da vida privada, no movimento se tornam problemas da organização e incentivam também uma mudança no comportamento. Matilde situa a descoberta da opressão da mulher na família como a principal mudança na consciência operada após a entrada no MST.

Pra mim a entrada no movimento representou uma guinada total no modo de pensar. Eu queria citar um exemplo concreto, da vida mesmo, que é o modo de pensar o papel da mulher nas famílias. Se aprofundar teoricamente, claro que tem muita coisa que mudou em relação à visão de mundo, mas em relação à consequência prática, que foi uma coisa muito rápida, assim de imediato, foi essa questão da forma de entender o papel da mulher na família. Eu não pensava de jeito nenhum como eu penso hoje. Eu entendia que o papel da mulher na família era o de cuidar dos filhos, de preferência ficar em casa pra representar essa coisa de que sustenta a família e de que é o espelho da família, pra mim isso tudo era uma coisa muito tranqüila antes do MST.

Quando perguntada sobre o que mudou dentro de sua família em relação à isso, Matilde expressa esse movimento, que supera mas ao mesmo tempo incorpora certos elementos contraditórios. Segundo ela, as contradições não somem, apenas alcançam novos patamares.

Mudou. Talvez a prática não tenha mudado tanto quanto a gente gostaria. Isso é uma coisa bastante conflituosa. Um conflito no sentido positivo de que todo dia a gente tem que procurar superar. Porque entre o velho e o novo, muita coisa do velho permanece no novo, né? E a gente tem que superar muitas coisas que tem conseqüências práticas na vida da gente. Por exemplo: eu tenho certeza de que se eu tivesse uma relação com um companheiro naquele tempo o tipo de discussões que eu teria com ele seria por umas questões e hoje é por outras, quer dizer, a gente muda o conflito, não desaparece o conflito, porque o conflito de gênero não desaparece e nem nós estamos aqui pra dizer que os conflitos tem que desaparecer, é que os conflitos ganham outra dimensão. E é legal quando a gente encontra um companheiro ou uma companheira que também já superaram esse primeiro nível do conflito e que já estão em um outro nível da contradição.

A mística aparece novamente aqui como uma força capaz de transformar as contradições do presente em matéria de futuro, em projeção. As contradições, ao nunca serem solucionadas por inteiro, fazem avançar a imaginação para além do possível na materialidade vivida. Como nos descreve Geraldo a respeito das dificuldades no assentamento.

A mística também é isso, essas contradições que vão germinando e vão resolvendo e gerando outras. Aquilo que não se consegue resolver ela vai dar conta. Ela expressa esse algo que se transforma no seu contrário. Como no nosso assentamento, que era uma experiência que já vinha de uma discussão, da radicalidade do acampamento e que quando foi pro assentamento acabou consolidando uma melhoria no padrão de vida e uma segurança financeira na produção, e cada um quis viver o seu espaço e retornou ao individualismo.

As contradições vividas na luta pela terra trazem a necessidade também da memória histórica. Ao estudar a memória dos velhos, Éclea Bosi situa a opressão da memória pelo sistema capitalista. A degradação e o isolamento da velhice na sociedade moderna retratam um silenciar da memória, uma redução da lembrança e uma rejeição a qualquer passado que não seja o espelho fiel do eterno presente. Compor uma história dos vencidos não é apenas um problema dos historiadores ou de uma metodologia acadêmica, já que “é a sociedade capitalista que impede a lembrança”(BOSI, 1994, p.18). É dessa forma que a luta anticapitalista no MST pode aparecer também como uma luta pelo destino do passado.

O sentido da lembrança guarda, assim, estreita relação com as contradições vividas e, principalmente, com a possibilidade de “realização da causa”. Ele encerra aqui, ao mesmo tempo, a grandeza do projeto e a fraqueza da pessoa. O indivíduo quer ter sua sede de amanhã saciada ainda hoje, mas sabe que o projeto situa-se para além de seu próprio tempo. Quer ser lembrado no tempo seguinte, mas sabe que a necessidade da lembrança advém da promessa daquilo que ainda não foi realizado. O poema de Bertolt Brecht (2000, p. 132), *Por que deveria meu nome ser*

lembrado?, ilustra bem esse sentido da lembrança e os limites da temporalidade daqueles que lutam.

Outrora pensei: em tempos distantes
Quando tiverem ruído as casas onde moro
E apodrecido os navios em que viajei
Meu nome ainda será lembrado
Juntamente com outros.

Porque louvei as coisas úteis, o que
No meu tempo era tido como vulgar
Porque combati as religiões
Porque lutei contra a opressão ou
Por um outro motivo.

(...)

Por isso achei que meu nome ainda seria
Lembrado, em uma pedra
Estaria meu nome, retirado dos livros
Seria impresso nos novos livros.

Mas hoje
Concordo em que seja esquecido.
Por que
Perguntariam pelo padeiro, havendo pão suficiente?
Por que
Seria louvada a neve que já derreteu
Havendo outras neves para cair?
Por que
Deveria haver um passado, havendo
Um futuro?
Por que
Deveria meu nome ser lembrado?

A necessidade do resgate da experiência histórica não nasce, portanto, nem dos debates acadêmicos entre os historiadores, tampouco de um suposto idealismo constitutivo da prática militante. Esse resgate nasce das próprias contradições do real que impelem o indivíduo a projetar uma solução. Essa solução, esse lugar projetado na imaginação não está confinado a uma idéia de futuro irrealizável, ele alimenta a construção de novas relações, arrancando o futuro da própria luta vivida no presente.

5. O canto da cigarra...

As diferentes formas de nos inserimos no presente constituem sempre o mirante a partir do qual podemos observar o movimento do tempo. Ao estudarmos a militância sem terra, convém também situar o ponto específico a partir do qual são feitas as análises sobre o próprio conceito de militância. Lembro de nossa aula inaugural no início da graduação em Ciências Sociais. O tema da aula poderia ser resumido na seguinte frase: “deixem a militância do lado de fora”. Trata-se, é claro, da exigência em separar o engajamento político do ofício de sociólogo. Mas o que seria mesmo esse “lado de fora”? As contradições que levam o indivíduo ao engajamento político podem ser assim facilmente esquecidas no “lado de dentro” dos muros acadêmicos? As teorias forjadas dentro dessa tradicional assepsia não seriam, ao mesmo tempo, fruto e semente justamente do engajamento político pela mudança ou alteração do status quo? Esquecendo que é feita exatamente da mesma matéria daquilo que pesquisa, as Ciências Sociais acreditaram por muito tempo poder isolar a História como objeto, cercá-la, recortá-la, observá-la através de uma fenda que evitaria o risco de contaminação pelo “lado de fora”. O estudo da história como um passado sem volta nos dá o conforto na crença de poder se situar fora do próprio tempo, como se todo resgate do passado não fosse também uma projeção de futuro, ainda que esse futuro continue sendo o espelho do agora.

A descoberta de que a ciência não está isenta dessas contradições e de que, como no belo quadro de Goya, os sonhos da razão também produzem seus monstros, somada ao balanço das derrotas políticas nas tentativas de superação da ordem acabou por aumentar ainda mais essa fenda agora com novos instrumentos. Já não se trata de evitar o risco de contaminação do sociólogo pelas contradições de classe e pelo engajamento político, ao contrário, são as próprias contradições e a própria classe que agora surgem como resultado de uma “infecção teórica”. Quando o balanço político da experiência passada é feito desde fora de toda experiência, a História e, dentro dela, a própria militância aparecem como um fruto do discurso. Este é o ponto de vista que fundamenta hoje os modelos hegemônicos de análise do militante político. O engajamento político do militante de esquerda seria resultado de uma ilusão teórica causada pelo desvio teleológico contido no próprio marxismo. O militante seria conduzido assim a vagar no presente em busca desse futuro nunca alcançado, descolando-se de seu próprio tempo. A própria concepção de uma

história em aberto, onde o passado de todas as gerações que lutaram retorna como matéria do presente não seria senão, segundo Valverde, um discurso autoritário feito pelos historiadores “sobre” ou “a partir” da classe. A necessidade de perceber no presente o lampejo de uma “memória dos vencidos” como anúncio de promessas não cumpridas, faria do historiador um “novo cruzado” que se colocaria a função de “guia do rebanho sofredor (...) para a conquista da salvação revolucionária” (VALVERDE, 2008, op. cit.).

Acontece que a herança deixada pelo passado das lutas que cercam nossos muros, bem como as projeções de futuro geradas pelas contradições vividas em tempo real, costuma quebrar com facilidade as vidraças de nossos gabinetes acadêmicos.

A consciência histórica de cada época não é um resultado de um discurso feito “sobre” ou “a partir de...” um outro, ela é resultado das próprias contradições inscritas no seio do modo de produção e de vida. O tempo linear voltado para o futuro não é, como vimos, próprio da militância política moderna. Ele nasce e se desenvolve com o próprio avanço da técnica nas sociedades de classe e encontra sua forma mais acabada com o nascimento de uma classe que tem no controle racional do tempo um fundamento de dominação. É com a sociedade burguesa que o passado passa a ser visto como superação e que o presente se insere como progresso. Nas palavras de Debord (1997, p.103), é o tempo irreversível da mercadoria, “onde o tempo é tudo, o homem não é nada a não ser a carcaça do tempo”.

Também a necessidade, expressa nas teses Sobre o Conceito de História de Walter Benjamin, segundo a qual é preciso resgatar a tradição ao conformismo, procurando o retorno do passado no tempo presente como matéria de um futuro que se apresenta como promessa não cumprida, tal necessidade não nasce, como vimos, do debate entre os historiadores e tampouco pode ser superada nesses debates. Ela nasce da própria necessidade do ser humano em alterar o meio onde vive, em projetar soluções e retornar às contradições do real alterando-as. Dessa forma, também a consciência do tempo é portadora, em cada período histórico, dos germes de sua superação. São as contradições vividas no seio do modo de produção capitalista no campo que criam na militância sem terra essa necessidade de resgate da experiência da luta pela terra e da luta contra o capital. Elas criam também a necessidade de projetar uma superação da realidade vivida. No

Movimento Sem Terra, essa projeção não se insere num caminho linear e vazio em direção ao futuro, o futuro é trazido para a esfera do presente vivido através de novas relações. Como afirma Fernanda:

Passar pelo acampamento é um processo fantástico de humanização. É conviver com o futuro. O ser humano tende sempre a projetar o futuro. Projetar o hoje para o futuro. É uma forma inclusive de se manter vivo: acreditar que “o amanhã vai ser melhor”. A diferença é que a gente tenta projetar um futuro que não é só o do indivíduo, mas é um futuro para a humanidade. Porque se hoje você é assentado e não luta pela transformação geral amanhã você vai voltar a ser sem terra. O teu futuro depende do futuro dos outros. Quando você começa a organizar uma luta coletiva você começa também a projetar uma solução coletiva.

A aproximação entre religião e utopia social no MST, através da secularização da idéia de mística, faz com que o movimento situe seus militantes como expressão viva de um passado que retorna a partir das contradições vividas tanto ao nível individual quanto na experiência da organização. Essa idéia não nasce de uma teoria feita “sobre” os sujeitos reais, no MST ela é uma prática desses sujeitos. É essa prática que faz do passado um tempo que não parte sem retorno, pois a própria existência do MST na luta pela terra expressa essa presença viva daqueles que lutaram outrora.

Falamos na vivência de um tempo partido em dois sentidos. Trata-se de uma temporalidade que tem por base a transmissão de uma tradição para além do tempo presente, a da experiência da classe, ou seja, que necessita de uma organização voltada para a mudança da totalidade das relações sociais e que expresse os interesses universais de classe: um partido. Como nas palavras de Neruda:

ao meu partido...
me fizeste indestrutível,
porque contigo
não termino em mim mesmo...

Ao mesmo tempo, trata-se de um tempo partido, um tempo não mais vivido de forma homogênea e linear em direção ao futuro, mas um tempo que recupera o passado como promessa e arranca das contradições do presente as promessas de futuro. Um tempo cindido entre o antes, o agora e as possibilidades do depois. Nas palavras de Maiakovski, um tempo que tenta arrancar do presente um “futuro que não virá por si só, se não tomarmos medidas”.

A forma como o movimento se situa no interior das dificuldades vividas pela esquerda brasileira, colocando-se o desafio de buscar novos rumos à militância em

nossos dias é também significativa dessa forma de se situar no tempo. Diante da frustração gerada pela chegada à Presidência da maior experiência partidária que a esquerda já viveu, o PT, o Movimento Sem Terra tem se perguntado se quer ser “o último movimento do último ciclo vivido pela esquerda brasileira ou o primeiro de um novo...”. Trata-se, nas palavras de Benjamin (1994, p.224), da necessidade de “arrancar a tradição ao conformismo”, evitando o perigo que se anuncia a cada geração: “entregar-se às classes dominantes como seu instrumento”. O MST não pode, por si só, furtar-se à esse perigo. Os avanços e retrocessos da consciência presentes na reivindicatória dos sem terra fazem dessa consciência de um tempo partido uma prática de resistência nesse período de descenso das lutas, onde a própria história passou a ser entendida como um discurso de poucos...

A abordagem hegemônica do militante moderno parece querer dar fim à história no interior de seus debates. O fim das alternativas societárias ao presente é apresentado como o fim de seus discursos alternativos. O fim da história se apresenta como uniformização da cultura através da perda de legitimidade das grandes narrativas sobre a história. As diversas teorias que propõe a crítica e a superação do real convertem-se, de antemão, em uma variante na galeria de discursos sobre o próprio real.

Acreditamos que essa necessidade, característica da modernidade, em decretar o término da história, constitui-se em uma prova de sua vitalidade. O estudo da consciência histórica no MST parece corroborar a tese de que, até esse momento, a História segue comparecendo a seus funerais com certo sorriso de sarcasmo. Como a cigarra que canta sua própria morte, mas cujo canto segue sendo o sinal de sua presença viva.

*Tantas veces me mataron,
tantas veces me morí,
sin embargo estoy aquí
resucitando.
Gracias doy a la desgracia
y a la mano con puñal,
porque me mató tan mal,
y seguí cantando.
(...)
Tantas veces me borraron,
tantas desaparecí,
a mi propio entierro fui,
solo y llorando.
Hice un nudo del pañuelo,
pero me olvidé después
que no era la única vez
y seguí cantando.*

*Cantando al sol,
como la cigarra,
después de un año
bajo la tierra,
igual que sobreviviente
que vuelve de la guerra.*

Maria Helena Walsh

Bibliografia:

- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Editora Paulinas, 1984.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENSaid, Daniel.; LOWY, Michael. **Marxismo, modernidade e utopia**. São Paulo: Xamã, 2000.
- BOGO, Ademar. **Arquitetos de sonhos**. São Paulo: Expressão Popular, 2003.
- BOGO, Ademar. **Identidade e luta de classes**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- BOGO, Ademar. **Lições da luta pela terra**. Salvador: Memorial das letras, 1999.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças dos velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRECHT, Bertolt. **Poemas 1913-1956**. São Paulo: Ed. 34.
- CHAVES, Christine de Alencar. **A marcha nacional dos sem-terra: um estudo sobre a fabricação do social**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da propriedade privada e do Estado**. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedric. *Obras Escolhidas*: volume 3. Rio de Janeiro: Editora Vitória, 1963.
- FURET, François, **O passado de uma ilusão**: ensaios sobre a idéia comunista no século XX. São Paulo: Siciliano, 1995.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.
- GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços**. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória coletiva**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.
- IASI, Mauro Luís. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2007.
- LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- LONDON, Jack. **Contos**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2001.
- LÖWY, Michael. **Redenção e Utopia**: o judaísmo libertário na Europa Central: um estudo de afinidade eletiva. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LOWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**: Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MANN, Thomas. **A Montanha Mágica**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- MARTINS, José de Souza. **A chegada do estranho**. São Paulo: Editora Hucitec, 1993.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã / Teses Sobre Feuerbach**. São Paulo: Editora Centauro, 1984.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MARX, Karl. **O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte**. São Paulo: Editora Moraes, 1987.

- MARX, Karl. **O Manifesto do Partido Comunista**. In: BOGO, Ademar (org.). *Teoria da Organização Política I*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2005.
- MORISSAWA, Mitsue. **A História da luta pela terra e o MST**. São Paulo: Expressão Popular, 2001.
- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. **Construindo o caminho**. São Paulo: MST, 2001.
- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. **Programa Nacional de Formação de militantes e da base do MST**. Julho de 2001.
- SILVA, Ângelo José da. **A Formação do Militante Anarquista: primeiros movimentos para uma leitura distinta**. Tese de Doutorado. Curitiba, UFPR: 2003.
- STEINBECK, John. **As vinhas da Ira**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- VALVERDE, Monclair. **Militância e Poder**. Disponível em: <<http://www.facom.ufba.br/Pos/monclar/militanc.html>>. Acessado em: 8 jul. 2008.
- WEBER, Max. **A Ciência como Vocação**. In: WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar., 1963.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)