

MÍSTICA COMO LAÇO SOCIAL: UM ESTUDO PSICANALÍTICO

Nadir Lara Junior

Professor Doutor do PPG Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Esse artigo é parte de sua tese de Doutorado em Psicologia Social. Na ocasião, o autor era bolsista CNPq.

E-mail: nadirl@unisinos.br e nadirlj@hotmail.com

Resumo: Esse artigo visa mostrar as diferentes possibilidades de laço social na mística do MST, utilizando o modelo dos quatro discursos propostos por Lacan e ainda busca analisar as implicações políticas contidas nesse laço social. Para tanto, apresentaremos como a mística se estrutura no MST e como ela se articula com os quatro discursos lacanianos.

Palavras-chave: Movimento Sem-Terra; quatro discursos; política; gozo.

Abstract: This article aims to show the different possibilities of the social bond in the mystique around the Landless Workers' Movement (MST, acronym in Portuguese) by using Lacan's theory of the four discourses. Furthermore, we intend to analyze the political implications contained in such social bond. To this end, we will show how the said mystique is structured around the Landless Workers' Movement and how it matches the four Lacanian discourses.

Keywords: Landless Workers' Movement; four discourses; politics; *jouissance*.

Introdução

Neste artigo, veremos que a mística do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) se mostra como um lugar em que podem acontecer mensagens educativas totalitárias ou doutrinárias e politicamente opressoras, como também poderá haver ações e discursos de resistência política, criando assim diversas formas de laços sociais. Diante disso, nosso objetivo é mostrar as diferentes possibilidades de laço social na mística do MST, utilizando o modelo dos quatro discursos propostos por Lacan e ainda analisar as implicações políticas contidas nesse laço social.

A psicanálise nesse ambiente possibilita outro olhar para as configurações discursivas que estão atreladas e constituídas a partir do inconsciente do sujeito que

o convoca constantemente a uma relação com o Outro. Diante disso, esse sujeito responde posicionando-se de diferentes maneiras, que para Lacan (1969-1970/1992) gira em torno de quatro discursos: mestre, histórica, universitário e analista.

Esses discursos, na sociedade, têm diferentes formas de aparelhar o gozo no laço social, por isso essa relação deve ser entendida e olhada na singularidade de cada sujeito e cada cultura. Nesse contexto da mística, o sujeito é múltiplo (religioso, político, artista, intelectual, etc.), no entanto, será sempre um sujeito estrutural comprometido com sua relação com o Outro e os outros no laço social.

Os quatro discursos possibilitam aos sujeitos estabelecer laços sociais que são formas de eles participarem da realidade social e estabelecerem suas redes políticas, pois através do laço social buscam possibilidades de organização social para questionar a lógica capitalista (mais-valia, exploração e conservação da pobreza). Nesse sentido, os movimentos sociais surgem (como o discurso da histórica) para questionar algo dessa lógica capitalista, talvez por isso sejam tão rechaçados pela sociedade.

Para compreendermos as diferentes possibilidades de laço social que podem ser estabelecidas na mística, se faz necessário num primeiro momento apresentar a mística do MST no contexto desse movimento social e aproximá-la, em um segundo momento, dos quatro discursos lacanianos.

Apresentação da mística do MST¹

Como continuidade de nossa reflexão, faremos uma apresentação da mística para situar o objeto de nosso estudo dentro do MST e assim poderemos avançar na leitura deste artigo na tentativa de mostrar a mística como um lugar onde podem ocorrer diferentes formas de laço.

Nesse sentido, a mística conjuga em sua estruturação cantos de contestação, religiosos, músicas regionais; danças (em geral danças típicas de cada região); rituais (procissões, caminhadas, etc.); encenações (performances que, em geral, representam um personagem importante da história de luta social); símbolos do movimento (bandeira, boné, camiseta entre outros), símbolos da luta pela terra (ferramentas, frutos da terra); discursos políticos (em geral com conteúdo marxista), orações e preces religiosas. A esse tipo de laço social o MST denomina mística.

1 Quem desejar aprofundar melhor a mística do MST, confira: LARA JUNIOR e PRADO (2003); LAMBIASI e LARA JUNIOR (2005); LARA JUNIOR (2005; 2006; 2007; 2010).

Mas a mística também evoca a materialização (geralmente simbólica) desse sentimento na beleza da ambientação dos encontros, nas celebrações, na animação proporcionada pelo canto, pela poesia, pela dança, pelas encenações de vivências que devem ser perpetuadas na memória, pelos gestos fortes, pelas homenagens solenes que se presta aos combatentes do povo. Lembra os símbolos do movimento, seus instrumentos de trabalho e de resistência, seus gritos de ordem, sua agitação, sua arte. A palavra e boa parte do seu sentido o MST trouxe como herança de sua relação de origem com a Igreja, por sua vez já misturada com a própria cultura camponesa, acostumada a atribuir novos significados às coisas da natureza com as quais convive e trabalha todo dia, geralmente vinculados a sonhos de uma vida melhor. Se a terra é mais do que terra, uma bandeira pode ser mais que uma bandeira; uma cruz pode ser mais que uma cruz; uma foíce... uma canção... um grito... uma escola... (CALDART, 2000, p. 134)

A mística acontece em vários locais onde está o movimento, tais como acampamentos (local provisório, em geral na beira das autopistas, em que os acampados se preparam para a ocupação ou assentamento); assentamentos (local que os Sem-Terras ocupam para plantar de maneira provisória ou definitiva); cursos; congressos; festas; aulas, etc. As místicas não têm hora marcada para acontecer, pois, na maioria das vezes, as manifestações surgem de modo espontâneo.

Em geral, há um grupo que se manifesta para organizá-la. Essas pessoas são ligadas à área educacional e religiosa do movimento. Elas são pessoas preocupadas em fazer das místicas um momento de educação para a coletividade, pois abordam temas do cotidiano daquele determinado grupo em que se realiza a mística. Também resgatam a memória política do grupo através da história de luta dos povos latino-americanos.

Já as lideranças² só fazem parte desse grupo que organiza a mística quando possuem certas habilidades artísticas ou religiosas para isso, ficando para eles o encargo organizativo das questões mais gerais do grupo.

As pessoas que participam da mística se sentem convidadas a contribuir com gestos, palavras, encenações, testemunhos, falas de incentivo, canto, dança. Cada sujeito poderá usar de elementos de expressão de acordo com suas experiências, valores, crenças, sonhos. Dessa forma, o sujeito religioso se expressa por meio da religiosidade, o político por meio da politização, o artista por meio da arte e assim por diante... De forma geral, os participantes se sentem atingidos pela mística.

2 Eu chamo de lideranças as pessoas escolhidas pelo movimento para serem seus representantes oficiais nas diversas instâncias da sociedade.

Dessa maneira, a mística se torna um momento para lembrar a todos os participantes da necessidade de lutar por direitos políticos na sociedade brasileira, por exemplo, terra, saúde, educação, etc. como também uma motivação para a luta, uma sensação de pertencimento ao movimento que os motiva a lutar por seus direitos como cidadãos (LAMBIASI e LARA JUNIOR, 2005).

Na mística, os participantes, muitas vezes, trazem à tona ícones importantes para o MST e para a história de resistência política dos movimentos sociais brasileiros e da América Latina: Zumbi dos Palmares, Paulo Freire, Karl Marx, Jesus Cristo, Ernesto Che Guevara e outros. Fazem memória de sua história de luta pelos direitos sociais e, muitas vezes, tornam-se inspiração e motivação para continuarem na busca pelos objetivos pessoais e do movimento.

Motivação para a luta (sentimento que motiva); sensação de pertença ao movimento; ampliação do sentimento de luta por direitos sociais e políticos; resgate em forma de celebração do passado histórico do movimento e de ícones que lutaram por justiça social; abertura para o novo, para aquilo que há de vir a partir do processo da realidade atual; utopia como a busca daquele ideal que já está no presente, mas não totalmente. (BOGO, 2000, pp.70-71; DIAS, 2003, p. 116)

A mística também remete os participantes a uma dimensão de utopia de que o projeto buscado pelo movimento e pelas pessoas irá se realizar se todos perseverarem no trabalho e na luta por mudanças na sociedade. Essa experiência mística é feita pessoalmente por cada participante, mas essa experiência é proporcionada a partir de um coletivo que possui causas em comuns que os une e os fortalece nessa busca. Assim nos diz Caldart, a saber:

A mística é exatamente a capacidade de produzir significados para dimensões da realidade que estão presentes, e que geralmente remetem as pessoas ao futuro, à utopia do que ainda não é, mas que pode vir a ser, com a perseverança e o sacrifício de cada um. É uma experiência pessoal, mas necessariamente produzida em uma coletividade, porque o sentimento que ela gera é fruto de convicções e valores construídos no convívio em torno de causas comuns. Nesse sentido, pode-se dizer que o MST ressignificou a própria experiência da mística, ainda que mantenha sua raiz cultural e utilize símbolos muito semelhantes aos dos grupos que lhe deram origem. (2000, pp. 134-135)

Alguns autores importantes do próprio MST (BOGO, 2000; CALDART, 2000; FERNANDES e STÉDILE, 2001), ao se referirem à mística, dizem que ela está

impregnada pela influência judaico-cristã. Os autores adotam insistentemente a ideia de mistério como algo que se revela, mas não inteiramente, e por isso mobiliza as pessoas, emocional e ideologicamente, para a conquista da terra. O projeto está sempre inacabado, uma eterna utopia, palavra que significa “não lugar”. Sobre essa noção de utopia interminável assim reflete Caldart:

A mística é exatamente a capacidade de produzir significados para dimensões da realidade que estão presentes, e que geralmente remetem as pessoas ao futuro, à utopia do que ainda não é, mas que pode vir a ser, com a perseverança e o sacrifício de cada um. É uma experiência pessoal, mas necessariamente produzida em uma coletividade, porque o sentimento que a gera é fruto de convicções e valores construídos no convívio em torno de causas comuns. Nesse sentido, pode-se dizer que o MST ressignificou a própria experiência da mística, ainda que mantenha sua raiz cultural e utilize símbolos muito semelhantes aos dos grupos que lhe deram origem. (Ibid.)

Se pessoas que fazem parte de algum órgão de decisão (Incrá – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Itesp – Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo, Secretarias Estaduais ou Municipais de Agricultura, etc.) são recepcionadas pelos membros do movimento, muitas vezes elas o são com uma mística que serve como uma forma de iniciar uma negociação e concede mais elementos para o momento das reivindicações. Mas não só representantes de órgãos de decisão são recebidos com uma mística. Ela pode também atuar como instante de encontro e acolhimento de pessoas significativas para o movimento.

Em outro estudo (LARA JÚNIOR e PRADO, 2003), verificamos que as atividades propostas na mística permitem envolver todos os membros das famílias que estão no movimento, mesmo que essas pessoas sejam de diferentes idades, religiões e ideologias políticas. A mística torna-se um espaço no qual todas as pessoas podem exprimir suas experiências do cotidiano e elas vão se ressignificando por meio das atividades realizadas durante a mesma, a saber:

As místicas serão compreendidas nesse estudo como práticas celebrativas formadas por diferentes discursos sociais, religiosos e ritos, bem como conjunto de crenças e valores que busca interpretar a realidade vivida e significá-la a partir das atividades coletivas desenvolvidas em torno de temáticas e práticas grupais específicas. Os trabalhadores rurais Sem-Terra conjugam, nesses encontros celebrativos, vários momentos que se alternam entre depoimentos de algum membro do movimento; encenações de alguma história de resistência na luta pelos direitos cidadãos; rituais religiosos, rezas; utilizam-se de símbolos como a bandeira do MST e muitos outros ícones, alguns deles religiosos, que são propostos de

acordo com a prática de místicas específicas. É importante destacar que as místicas se configuram de acordo com a temática a qual o movimento quer enfatizar e colocar em debate entre seus participantes. (Ibid., p. 4)

Veremos a partir de agora como a mística pode ser entendida e analisada pelos quatro discursos lacanianos. Dessa forma, tentamos ampliar sua compreensão e análise.

Análise da mística do MST a partir dos quatro discursos

A possibilidade do discurso do mestre na mística do MST

Em pesquisas realizadas anteriormente (LARA JUNIOR e PRADO, 2003; LAMBIASI e LARA JUNIOR, 2005; LARA JUNIOR, 2005, 2006, 2007), percebemos que durante a mística sempre há um ícone da história (Zumbi dos Palmares; Paulo Freire, Karl Marx, Jesus Cristo, Ernesto Che Guevara, etc.) ou uma pessoa dando seu testemunho,³ que é trazido como referência na construção discursiva de uma determinada mística.

Nesse sentido, pensamos que esses ícones ocupam o lugar do S_1 , pois são eles que detêm o discurso político articulado para orientar, organizar e executar ações dentro de um projeto mais totalizante, porque são colocados no lugar de quem sabe qual projeto ou estratégia seguir e o período do acampamento (que antecede a ocupação) é um momento propício para que os lugares sejam definidos. Por isso, os ícones são apresentados na mística como uma referência à qual todos devem se identificar para construir suas práticas e ideologias.

Os Sem-Terra conjugam, na mística, vários ritos que se alternam entre depoimentos de algum membro do movimento; encenações de alguma história de resistência na luta pelos direitos de cidadão; fazem memória de uma pessoa que seria uma espécie de “modelo” para se seguir. (LARA JUNIOR e PRADO, 2003, p. 12)

Dessa forma, a partir do momento em que a mística resgata seus ícones e os coloca em uma posição de destaque, de modelo a ser seguido, traz a possibilidade de pensar que produzem um discurso capaz de criar laço social entre os sujeitos porque eles colocam os ícones no lugar do ideal de eu, fazendo assim que crie uma coesão grupal.

3 Num dos significados dados pelo dicionário Houaiss, o testemunho é a “Ação de certas faculdades que nos conduzem ao conhecimento da verdade”.

Freud, no livro *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, relacionou o ideal de eu de cada sujeito ao ideal do grupo. Entendemos que o ideal de eu mantém os membros do grupo libidinalmente ligados entre si. Nesse sentido, a perda do objeto amado causa a fragmentação do eu, e essas partes se voltam umas contra as outras. A esse fragmento de eu Freud denomina ideal de eu – a herança do narcisismo infantil encarregado da censura e repressão. Influenciado pela exigência do meio, o ideal de eu pressiona o eu, que nem sempre consegue realizar essas exigências, causando certos delírios como defesa: “atribuímos ao ideal de eu as funções da observação de si, a consciência moral, a censura onírica e o exercício da principal influência na repressão. Dizemos que era a herança do narcisismo originário, no qual o eu infantil se contentava a si mesmo” (1921/1993, p. 103).

Para Freud (ibid.), os vínculos de amor ou laços sentimentais também constituem as massas, fazem os indivíduos agirem por amor a eles (membros da massa e ao chefe). A igreja e o exército são considerados como massa artificial. Freud toma como parâmetro a igreja católica e, por mais que seja diferente do exército, esses mantêm uma ilusão em comum, a saber: “Há um chefe – Cristo na igreja católica, o general no exército – que ama por igual a todos os indivíduos da massa. Tudo depende dessa ilusão” (ibid., pp. 89-90). Dessa maneira, todas as exigências decorrem desse amor de Cristo a todos os crentes. Todos participam da “grande família” igreja e desfrutam de igual maneira desse amor. O amor de Cristo os uniu.

Apesar de o exército ter diferenças da igreja, mantém a semelhanças em como a hierarquia trata os súditos, tendo assim o mesmo papel econômico, pois cada general é o pai de sua companhia. Os ideais de patriotismo devem estar sempre presentes para prover a coesão nessa estrutura libidinosa.

Notemos que nessas massas artificiais cada indivíduo tem uma dupla ligação libidinosa: com o condutor (Cristo e o General como Chefe) e com os outros indivíduos da massa. (...) Porém, desde agora, nos atrevemos a fazer uma rápida observação aos autores por não terem apreciado suficientemente a importância do condutor para a psicologia das massas. (Ibid., p. 91)

Portanto, há dois tipos de ligações amorosas nas massas, uma dos indivíduos com o condutor e a outra entre os indivíduos. A relação com outra pessoa é expressa desde o início da formação do sujeito através da identificação. Na relação edípica, em um primeiro momento, o menino toma o pai como seu ideal, e com a mãe uma “investidura

sexual de objeto” (ibid., p. 99). Por certo tempo, esses dois elementos convivem. À medida que ocorre a unificação da vida anímica, a identificação do menino com o pai exige dele uma tonalidade hostil, pois percebe o pai como um estorvo para chegar à mãe. Inaugura aí um sentimento ambivalente de ternura e o desejo de eliminação.

Na configuração dos sintomas, as identificações são parciais, pois o eu toma para si alguma parte das propriedades do objeto, ou seja, copia para si traços da pessoa objeto. Outra forma de identificação se dá através do sintoma, que ocorre através da manutenção de um ponto de coincidência entre dois eu que deveria estar reprimido.

Podemos sintetizar do seguinte modo o que aprendemos dessas três fontes: em primeiro lugar, a identificação é uma forma mais originária da ligação afetiva com um objeto; em segundo lugar, passa a substituir uma ligação libidinosa de objeto pela via regressiva, mediante introjeção do objeto no eu, por assim dizer; e, em terceiro lugar, pode nascer a raiz de qualquer comunidade que chegue a se perceber em uma pessoa que não é o objeto das pulsões sexuais. Todavia, por mais que seja significativa essa comunidade, tanto mais exitosa poderá ser a identificação parcial e assim corresponder ao começo de uma nova ligação. (Ibid., p. 101)

O marco do enamoramento dos sujeitos em relação ao objeto amado passa por um feito de que esse objeto não é alvo de críticas severas como se faz a outro objeto qualquer, pois a idealização do objeto passa pelo fato de ele ser considerado como o próprio eu, como numa ação de certo espelhamento narcísico. Nesse sentido, o objeto serve para substituir o ideal de eu não encontrado. Esse objeto, portanto, serve para satisfazer seu narcisismo inerente à eleição do objeto de amor.

À medida que há um investimento para uma satisfação sexual, o objeto passa a ser mais grandioso, valioso e superestimado, fazendo com que o eu se anule diante do mesmo, fazendo com que traços de autossacrifício em nome desse objeto amoroso se justifiquem. Nesse superinvestimento no objeto, ele, por sua vez, passa a ser inalcançável e o eu se entrega ao objeto.

Contemporaneamente a essa entrega do eu ao objeto, que já não mais se distingue da entrega sublimada a uma ideia abstrata, falham por inteiro as funções que recaem sobre o ideal de eu. Cala-se toda a crítica que é exercida por essa instância; tudo que o objeto faz e pede é justo e íntegro. A consciência moral não se aplica a nada do que acontece em favor do objeto; na cegueira do amor, um se converte em criminoso sem remorsos. A situação pode resumir-se cabalmente em uma fórmula: o objeto se coloca no lugar do ideal de eu. (Ibid., p. 106)

No processo identificatório, o objeto é posto no lugar do eu e do ideal de eu. Quando isso ocorre, a consequência é a submissão humilhada, obediência cega e a falta de crítica em relação ao objeto. Quando o lugar do objeto é ocupado por uma pessoa, no caso o líder, este se torna o objeto único dos sujeitos das massas que buscam através dele a plena satisfação de seus instintos. Essa aspiração sexual inibida que faz com que se criem laços entre os seres humanos, portanto, qualquer promessa de satisfação plena desses instintos, é visto pelos sujeitos como a possibilidade de gozo: “Uma massa primária dessa índole é uma multidão de indivíduos que põs um objeto, um e o mesmo, no lugar de seu ideal de eu, a consequência é eles se identificaram entre si em seu eu” (ibid., p. 110).

No caso do MST, os ícones são colocados como o objeto no lugar de ideal de eu, que faz com que os membros do movimento se identifiquem entre si, perseverando portanto, na lógica do discurso do mestre, o qual se apresenta como o “objeto externo” que desperta a unificação do grupo, pois, supostamente, esse mestre detém a verdade e a possibilidade de fazer a pulsão sexual reprimida despertar e com isso todos supostamente poderão gozar plenamente (gozo impossível). No entanto, a exigência para isso é que os sujeitos se coloquem na posição de escravos e se submetam cegamente às ordens do mestre.

Sabemos que, como decorrência desse processo político do discurso do mestre, o escravo goza no cumprimento das leis, pois passa a acreditar que o mestre tem o poder de lhe proporcionar um gozo total que foi perdido na castração.⁴ No matema do discurso do mestre, podemos verificar que a barra que separa o S_1 do $\$$ escamoteia a verdade do discurso, ou seja, o senhor é castrado e incapaz de proporcionar o gozo total ao escravo, que, por sua vez, acredita nesse escamoteamento e aceita o jugo, pois assim cumprindo as normas sustenta o senhor em sua posição de domínio e também sua posição de gozo: “Assim a barra da primeira fração é aquilo que indica o representante e o representado em cada laço social. O representado, escamoteado pela barra, é o que sustenta a verdade de cada discurso. O agente de cada laço social é o agente da verdade para o outro produzir alguma coisa” (QUINET, 2006, p. 33).

4 “Proposta política do gozo total”, que, fantasiosamente, insinua um tamponamento da falta, da incompletude e da castração que afetam todo sujeito. É importante ressaltar que foi justamente essa proposta que permitiu identificações tão nefastas à sociedade como foi o nazismo, o fascismo, etc.

Do S_2 que está no campo do outro, podemos entender que os membros do movimento ocupam esse lugar, com isso gozam nesse lugar que visa a completude, como na primeira experiência de satisfação com o Outro e que por nunca alcançá-la repetem-na. Nesse caso, o MST (significante mestre) oferece, por meio da mística, uma terra onde corre leite e mel, como uma alusão à terra prometida por Deus aos hebreus, descrita no livro do *Êxodo* (LARA JUNIOR, 2005).

Por isso, os sujeitos partem numa busca incessante e sempre fracassada pelo S_1 (aquele que detém a promessa da terra prometida). Esse fato de o S_2 se posicionar no lugar de quem repete, faz com que tenha uma base para a fantasia de um saber totalizante depositado no S_1 .

O S_2 como saber é “um meio de gozo” tal como se pode verificar na relação senhor-escravo da dialética hegeliana, a partir da qual Lacan extrai a escritura do matema do discurso do mestre. O mestre/senhor (S_1) comanda o escravo (S_2) a produzir os objetos (a) dos quais ele irá gozar. É o escravo que detém o saber para produzir os objetos, e esse saber constitui seus meios de gozo. (QUINET, 2006, p. 31)

O gozo fracassado gera a repetição, o *objeto “a”* (mais-de-gozar) entendido como o excedente gerado pelo trabalho do escravo, ideia essa que Lacan resgata de Marx quando esse se refere à mais-valia – o lucro do patrão a partir do trabalho proletário que não é contabilizado. No matema do discurso do mestre, o *objeto “a”* representa o mais-de-gozar, o excedente na produção submissa do escravo.

O que surge desse formalismo é que, como dissemos há pouco, há perda de gozo. É no lugar dessa perda, introduzida pela repetição, que vemos aparecer a função do objeto perdido, disso que chamo “a”. O que é que isso nos impõe? Não pode ser outra coisa senão essa fórmula pela qual, no nível mais elementar, o da imposição do traço unário, o saber trabalhando produz, digamos, uma entropia. (LACAN, 1969-1970/1992, p. 46)

Como podemos ver, nesse discurso a evocação dos ícones dentro do ritual da mística, coloca-os como um referencial importante para os membros do movimento se identificarem entre si para fazer laço social.

Também em decorrência desse tipo de laço social, a mística pode legitimar certas lideranças com tendência autoritária, que se colocam como aquele que detém a verdade sobre os demais e que acaba reproduzindo a lógica do discurso do mestre.

Também devemos ressaltar que a mística serve como um elemento importante de coesão grupal (como vimos até aqui), principalmente porque ela vincula seus

participantes por meio de um sentimento de pertença grupal que auxilia os militantes a se identificarem entre si e com o movimento social. Dessa forma, conseguem se apresentar para o cenário político nacional, trazendo questionamentos e alternativas para o trabalhador do campo.

Discurso universitário: a herança religiosa da mística

No discurso do universitário está em jogo o saber e a verdade. No campo do agente está o douto (S_2) como aquele que reproduz burocraticamente, que sempre fala em nome de um sistema, instituição e de outros mestres. No campo do outro, o sujeito se apresenta como resto (a), aquele que não sabe e por isso atribui ao douto o papel de dominar o saber sobre si e a natureza. O objeto a também representa as pessoas que são tratadas e reduzidas a meros objetos da ciência a serem conhecidos e decifrados. O produto dessa relação é o (\$) que se mostra um sujeito da crença, respondendo e bancando essa relação.

Nesse discurso, portanto, o douto veiculará um saber posto como absoluto e inquestionável para o outro (a), que se coloca como objeto a ser tomado alienadamente ao saber veiculado. Como produto dessa relação discursiva temos o sujeito barrado, alienado e desejante de um saber sempre mais:

O discurso do universitário tem como objeto dominante o saber que é acionado sobre o outro considerado como um objeto, a partir do qual se produzirá um sujeito bem pensante, um sujeito conforme o saber que o produziu. O campo do sujeito do universitário está desabitado pelo sujeito e preenchido pela articulação signifiante do saber sustentado pelo falo, o que faz com que ele pareça um sujeito sem furo. (JORGE, 2002, p. 31)

Nessa relação, não há espaço para dúvida, pois o douto, que sempre fala em nome de alguém e assim reproduz burocraticamente um saber, é acreditado fielmente e quem está envolvido nessa relação discursiva passa a reproduzir seus ensinamentos sem questioná-lo.

Qual é o sujeito que corresponde ao discurso da ciência universitária? Surpreendentemente é o sujeito da crença, o crente. Ao universal da ciência responde não o sujeito da ciência, mas o sujeito da Igreja Universal. Pois é lá que o sujeito encontra prêt-à-porter o máximo da totalidade do saber: aquele que tudo sabe, o Onisciente. Eis a divinização do saber promulgada pela idealização do discurso universitário da ciência. Deus é o cúmulo do saber. (QUINET, 2006, p. 21)

A religião se mostra nesse discurso como a instituição que se propõe a proclamar as verdades – dogmas –, e os fiéis apenas devem acatar e seguir esses ensinamentos e para isso se usam dos ritos e mitos para que os ensinamentos estejam sempre atualizados e assim a relação de dominação permaneça.

Os sujeitos são convocados pelo discurso universitário através do discurso religioso de verdades absolutas e também de apelos políticos que propagam soluções mágicas às questões materiais do cotidiano. Dessa forma começam a tecer laços sociais.

Nesse sentido, na mística do MST, o elemento religioso é algo sempre presente, começando pelas origens do movimento que é atravessada pela ação da CPT (Comissão Pastoral da Terra), comissão essa formada pela Igreja Católica e as Protestantes históricas, como luteranos, presbiterianos, metodistas, etc. e também pela ação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que protagonizaram o surgimento e a estruturação da teologia da libertação.

Também o termo mística, empregado pelo MST, remete-nos às tradições de várias religiões como mencionamos anteriormente. Essas tradições religiosas oferecem elementos para a passagem de uma mística restrita aos dogmas religiosos para a militância nos movimentos. No entanto, quem primeiro teorizou essa passagem da mística religiosa para os movimentos populares foram os teólogos Leonardo Boff e Frei Betto:

É nesse contexto (lutas dos movimentos de resistência política na América Latina e no Brasil) que cabe falar de mística do engajamento e da luta, sem constrangimento ou pruridos motivados pelas ressonâncias religiosas dessa palavra. Pelo contrário, cresce dia-a-dia o número daqueles que se entendem dentro de uma perspectiva holística e integral da existência humana. Procuram descobrir em si várias dimensões do mistério da vida e os níveis de profundidade da indagação humana. Identificam aí os grandes sonhos e visões de um novo mundo e de relações humanas e sociais mais benevolentes e amorosas que povoam nosso imaginário e que, de tempos em tempos, incendeiam os corações. Nesse contexto, ganha sentido falar-se de espiritualidade e de Deus, não como realidades pensadas em si mesmas, mas como referências presentes nos embates, nas grandes decisões, nos avanços e recuos, enfim, no drama humano e histórico. Particularmente forte é seu significado onde as pessoas e grupos se confrontam com o fracasso e com a derrota e, ao mesmo tempo, mantêm a coragem para resistir, protestar empenhar-se, arriscar-se em prol das causas dignas. Donde lhes vêm tal energia vital e entusiasmo? (...) Espiritualidade e mística pertencem à vida em sua integralidade e em sua sacralidade. Daí nascem o dinamismo da resistência e a permanente vontade de libertação. (BOFF e FREI BETTO, 1994, p. 21)

É por isso que, durante a mística, os elementos da religião e da religiosidade popular são incorporados, tanto que alguns membros do movimento acham que a mística é uma extensão do culto religioso, pois os cantos religiosos, orações e devoções populares são trazidos e trabalhados. Dessa maneira, algumas pessoas do movimento entendem a mística como espaço sagrado (LARA JUNIOR, 2005).

Outro aspecto que aparece nesse discurso é a dimensão educativa. Durante a mística, os organizadores, muitas vezes, fazem-na justamente para transmitir informações e orientações a respeito do convívio em grupo, dos direitos de cada cidadão. Essas são apresentadas com um forte conteúdo ideológico político e religioso.

Para os organizadores das místicas, essas têm a função didática de ensinar e regular comportamentos para que esses possam facilitar a vida em grupo e também estejam adequados às exigências do movimento. Dessa forma, fica claro que para esse grupo cumpre uma tarefa importante de preparar as pessoas para as ações dentro dos acampamentos e assentamentos do MST. (...) Com isso, os organizadores cumprem a função de educar as pessoas para as práticas coletivas do movimento. Se, por acaso, esse grupo parar de realizar suas atividades, o funcionamento interno do movimento fica comprometido. (Ibid., p. 119)

Ao trazer para a mística os elementos educacionais e religiosos, colocam os sujeitos no limiar do saber totalizante desses discursos, prendendo assim as pessoas na lógica do douto e do universitário, pastor e fiel. Por isso a importância do discurso da histórica, para propor questões a essa relação, e do analista, para buscar outros posicionamentos na relação.

Vale destacar que, estrategicamente antes de cada ocupação ou ação importante do movimento, acontece a mística colocada nesse contexto como uma esfera organizacional e burocrática do grupo, elementos próprios do discurso universitário que, através do saber reproduzido pelo mestre, tornam-se fundamentais para que a empreitada seja conquistada. Um grupo desordenado facilmente é intimidado quando encontra algum tipo de oposição.

Discurso da histórica e a mística: o questionamento da verdade opressora

Podemos entender essa relação discursiva de algumas maneiras, mostrando assim as possibilidades da existência do discurso da histórica na mística. Por um lado, temos os militantes na posição de sintoma (\$) que encontra o mestre (S1) que entendemos ser o governo que demanda terra, saúde, educação, etc., no entanto, essa demanda nunca é realizada totalmente. Dessa relação, portanto, surge como produto (s2) a

insatisfação da demanda não realizada em sua plenitude, o que provoca sempre manifestações de insatisfação por parte dos militantes, que se traduz por meio das marchas, protestos e ocupações de prédios públicos.

Além disso, podemos ainda supor que o mestre (S_1) pode ser entendido como o capitalismo que se vê obrigado a trabalhar, quando questionado pelos sujeitos (\$) que apontam suas contradições e questionam também o fato de o capitalismo buscar se estabelecer como um modelo hegemônico que apresenta a verdade como absoluta e incontestável.

Nesse modelo capitalista, não há espaço para a dúvida e o debate, por isso o MST causa tanto desconforto a essa sociedade, pois questiona essa lógica opressora a partir do próprio significante que o constitui – Sem-Terra, denunciando a falha no modelo totalizante –, falta de terra para muitas pessoas, conseqüentemente, denúncia de que há poucos latifundiários detendo imensas quantidades de terras improdutivas, impedindo assim o acesso a um direito que é a terra para todos. Portanto, inscrever no próprio nome do movimento a falta aponta para um buraco e uma falha nesse modelo que deseja ser hegemônico. Também está inscrito na mística o significante MST: MíSTica. Nessa significação está presente a falta da terra.

Nesse sentido, a mística do MST se constitui a partir da religiosidade popular e por isso pode ser considerada como uma possibilidade de resistência política, porque expõe a contradição do modelo ideológico capitalista e desafia o sujeito a falar dessas contradições por meio das diversas possibilidades que a mística apresenta: cantos, danças, encenações, ritos, etc.

Outro dado a acrescentar é que o discurso da histórica está na ordem do fazer desejar. Vemos que na denúncia da falta de terra o movimento se põe em busca de sua terra. Para isso, a mística resgata a ideia da “terra prometida” do livro bíblico *Êxodo* – terra onde corre leite e mel, ou seja, uma terra onde tudo aquilo que sempre buscaram poderá se realizar.

Todavia, quando alguns militantes conseguem seu lote de terra, tão sonhado e desejado (terra prometida), abandonam tudo e voltam para os acampamentos ou, principalmente, para as periferias das grandes cidades. Ficam assim na posição da repetição do gozo, ou seja, continuam desejando a terra que nunca chega. Outros permanecem na terra, desligam-se do movimento e se tornam “pequenos proprietários de terra”,

refazendo a lógica capitalista tão criticada por eles. Assim remontam o cenário de desejar dias melhores. Ao permanecer nessa posição histórica, os militantes convocam outro mestre para trabalhar por eles, ficando assim nesse gozo histórico.

Em dados levantados em outra pesquisa (LARA JUNIOR, 2007), verificamos que a mística acontece com mais frequência quando os militantes estão no acampamento, na fase em que ainda não possuem a terra. Nesse momento de luta pela terra, a mística se torna uma das principais estratégias de constituição de um grupo e movimento. Dessa forma, as pessoas demandam sempre pela presença de um mestre que os convoque para atuar de alguma maneira no laço social.

Nessa perspectiva, pudemos verificar (ibid.) que a mística acontece com menos frequência nos assentamentos e em muitos deles nem acontece mais. Ouvimos, nas entrevistas, militantes se lamentando pela falta da mística e pela falta de uma maior proximidade com o movimento. Parece-nos, a partir dessa constatação, que há uma intrínseca realização entre a mística e o sentimento de pertença ao movimento. Logo, se a frequência da mística e a sua qualidade diminuem, aumenta a sensação de distanciamento do movimento em relação a seus membros.

Em muitas situações, a presença do movimento se restringe às lideranças apenas e, com isso, as contradições dos que lutavam contra começam a ser incorporadas no cotidiano dos militantes, como, por exemplo, eles passam a se considerar não mais como Sem-Terras e sim como pequenos agricultores que produzem para sobreviver, seguindo a lógica do mercado capitalista e, assim, em muitos casos, eles abandonam a ideia de cooperativismo, trabalho compartilhado.

Também ficam vulneráveis às investidas do governo e dos grandes latifundiários e, algumas vezes, reproduzem a lógica de arrendar a terra para outro produtor com o intuito de buscar emprego nas cidades. Nesse mesmo sentido, muitos assentamentos ficam vulneráveis à presença das igrejas e seitas que passam a dividir os militantes por ideologia religiosa, como foi o caso do assentamento Zumbi dos Palmares em Iaras – SP, visitado por nós em 2007.

A religiosidade popular pode ser entendida como o elemento religioso na cultura popular que apresenta possibilidades capazes de formar uma cadeia de significantes que oferece uma espécie de discurso de resistência política traduzida em práticas coletivas como a mística, greves, ocupações, debates, enfim, atividades hábeis para questionar o poder instituído, fazendo-o trabalhar.

Discurso do analista: enigma, silêncio e o mistério da mística

No matema do analista, este, por sua vez, apresenta-se no campo do agente – objeto a que traz consigo um saber “não-todo” sobre o outro (\$), porque justamente sabe da castração desse outro e esse saber é sustentado nessa relação discursiva, diferenciando-se assim do discurso do mestre que promete um saber total sobre o sujeito. Por mais que esse sujeito demande tal saber, nessa relação não o terá.

O avesso da psicanálise é o discurso do mestre, porque no discurso do analista se coloca no lugar de objeto a – suposto saber, pois o sujeito demanda uma plenitude não correspondida pelo analista que oferece como verdade (S2) um enigma, uma verdade semidita, dessa maneira a liberdade da fala é dada para o sujeito dizer tudo o que lhe advir à mente e assim construir a sua verdade de acordo com suas peculiaridades, pois o S_1 está vazio de saber.

Já no discurso do mestre existe a oferta de um saber totalizante por parte do senhor e a aceitação do escravo ao domínio do mestre. Tanto que o produto dessa relação é o objeto a – mais-de-gozar, a mais-valia.

Tomando o outro como sujeito falante, o discurso do psicanalista leva o sujeito bem-dizer o próprio sintoma e a atravessar sua fantasia, ambas as operações que se acham escritas nesse discurso: $\$ \rightarrow S_1$ e $a \rightarrow \$$. O analista só é analista por ser objeto para seu analisando, como sujeito, atravessar a fantasia. Por isso, pode-se ler igualmente no discurso do psicanalista o desejo do psicanalista, definido por Lacan como o desejo de obter a diferença absoluta – entenda-se, a posição radical do sujeito barrado. (JORGE, 2002, p. 30)

O analista ocupando o lugar do objeto a, permite que, quando o sujeito (\$) se dirija ao lugar do suposto saber (a) o analista, por meio da escuta e da interpretação é capaz de disparar uma troca discursiva na cadeia de significantes produzidas por esse (\$). Dessa forma, o analista serve como uma barra entre o significante e o significado. A barra serve para revelar o sujeito que fala e não aquele que acha que está falando, pois assim nesse corte é possível a emergência do sujeito do inconsciente. Na sessão analítica, o discurso só tem seu valor por tropeçar ou até se interromper para não perseverar na lógica do falso discurso que não revela aquele que fala.

Esse corte na cadeia de significante é o único para verificar a estrutura do sujeito como descontinuidade do real. Se a linguística nos promove o significante, ao ver nele o determinante do significado, a análise revela a verdade dessa relação, do fazer furos do sentido aos determinantes de seu discurso. (LACAN, 1966/1998, p. 815)

Nesse sentido, podemos pensar que o analista ocupa a função de *shifter*⁵ no discurso do analisando, pois como *shifter* é capaz de operar uma mudança de polo na elaboração discursiva daquele que fala e assim o ato analítico produz o sintoma e a travessia da fantasia.

Sobre esses quatro discursos, Lacan observou algumas coisas fundamentais: que todo liame social se sustenta neles; que os “quadrípedes” são um aparelho de “quatro patas” com quatro posições, que definem quatro “discursos radicais”; que foi o surgimento do discurso psicanalítico que permitiu que houvesse o destacamento dos outros discursos, que o discurso psicanalítico emerge a cada vez que há a passagem de um discurso a outro, acrescentando que isso equivale a afirmar que o amor é o signo de que trocamos de discurso. (JORGE, 2002, p. 18)

Para que ocorra essa mudança de polaridade discursiva, o analista usa enigmas que têm por função, segundo Lacan (1969-1970/1992), mostrar a verdade pela metade, um semidizer, ou seja, o enigma se torna uma enunciação e cabe ao sujeito transformá-lo em enunciado à medida que os enigmas são apresentados. Nesse sentido, o enigma como um semidizer se mostra o suficiente para poder desaparecer assim que esse sujeito começa o processo para decifrá-lo. “A função de enigma nesse discurso tem a função de um semidizer, como a Quimera fez aparecer um corpo pronto para desaparecer completamente quando se deu a solução” (ibid., p. 34)

A citação em um texto também se refere a um semidizer, pois, segundo Lacan (ibid.), quando o escritor traz para seu texto referências de outros autores para justificar sua opinião, esse fragmento só se torna válido à medida que conta com a participação de quem está escrevendo. A ideia da citação se assemelha ao processo analítico. A partir da interpretação são lançados pelo analista a citação e o enigma, que só terão validade com a participação daquele que fala.

Pois bem, esses dois registros, na medida em que participam do semidizer, eis o que dá o meio – e, por assim dizer, o título – sob o qual a interpretação intervém. A interpretação – aqueles que a usam se dão conta – é com frequência estabelecida por um enigma. Enigma colhido, tanto quanto possível, na trama do discurso do psicanalisante e que você, o intérprete, de modo algum pode completar por si mesmo, nem considerar, sem mentir, como

5 *Shifter* significa a barra que provoca a mudança, deslocamento. Por exemplo, a barra que opera a mudança de canal do rádio ou da TV.

confissão. Citação, por outro lado, às vezes tirada do mesmo texto, tal como foi enunciado. Que é aquele que pode ser considerado uma confissão, desde que o ajuntem a todo o contexto. Mas estão recorrendo, então, “aquele que é seu autor”. (Ibid., p. 35)

Como vimos até o momento, Lacan formula o discurso do analista e o descreve direcionando para a realidade circunscrita da análise. Seria possível esse discurso atuar fora do cenário psicanalítico? Seria a mística uma possibilidade de visualizar traços desse discurso? É atrás do desvelamento desse enigma que nos colocamos a partir de agora.

Para pensarmos sobre essas questões, partimos da etimologia da palavra mística como uma primeira pista para esse enigma. O primeiro sentido a que essa palavra nos remete é mistério, como salientam Boff e Frei Betto (1994), não sendo algo pejorativo que está na ordem daquilo que está escondido. Uma vez encontrado o que está escondido, dissolve-se o mistério. Mas o que está escondido é algo que está se revelando e se escondendo ao mesmo tempo e que exige do místico essa busca por algo que está na realidade, mas não totalmente decifrado.

O indecifrável para Boff e Frei Betto são as pessoas que, mesmo com o convívio diário, nunca a conhecemos totalmente, sempre havendo um mistério desafiador a ser descoberto. Isso mantém sempre aberta a possibilidade para um vir a ser constante dos seres humano. Por isso, esse autor sustenta o caráter indecifrável como uma postura diante do outro, ou seja, não conhecemos totalmente o outro, por isso não podemos reduzi-lo a um mero objeto. A relação cotidiana vai revelando as dimensões de cada ser humano.

Nesse sentido ainda, o autor critica a ciência por tentar se absolutizar na modernidade como a detentora da verdade sobre as pessoas e sobre a natureza, sendo que ela consegue apenas falar sobre aquilo que está ao alcance do crivo experimental, esquecendo assim de outras dimensões e possibilidades que a realidade nos apresenta.

Aquilo a que chamamos realidade apresenta-se incomensuravelmente maior que nossa razão e nossa vontade de dominar pelo conhecimento. A pessoa humana, *a fortiori*, é mais do que sistemas de compreensão ou formas de convívio social. Ela surge como um mistério, que se entrega sob as formas mais ambíguas. Por um lado, pode também se revelar sinistro e aterrador por sua capacidade de destruir, excluir e comportar-se com lobo para seu semelhante. (Ibid., p. 15)

Para Boff e Frei Betto, o enigma é algo que, uma vez decifrado, desaparece, e o indecifrável está sob o conceito de mistério. “Mistério não equivale a enigma que,

decifrado, desaparece. Mistério designa a dimensão de profundidade que se inscreve em cada pessoa, em cada ser e na totalidade da realidade e que possui um caráter definitivamente indecifrável” (ibid., p. 14).

Essa ideia de enigma não se assemelha ao conceito de enigma proposto por Lacan, que justamente se refere ao caráter indecifrável do mesmo. Sendo assim, o enigma de Lacan se torna semelhante ao que Boff e Frei Betto chamam de mistério, pois ambos possuem a ideia do indecifrável totalmente.

No entanto, tomamos os devidos cuidados para afirmar que, teoricamente, os autores estão se referindo a objetos diferentes, porém, o indecifrável dos dois conceitos traz para nós uma possibilidade de verificarmos se na mística do MST esse caráter enigmático ou misterioso aparece para que sujeitos possam ir decifrando suas questões.

Aqui temos uma chave conceitual: *mística-mistério-enigma* que permite efetivamente pensar a mística como um dispositivo de emergência do sujeito do inconsciente, pois na mística há alguns Nomes-do-Pai para fazer laço social, como vimos no discurso do mestre com os ícones. Isso possibilita pensar que sujeitos demandam um Outro para aplacar a angústia provocada diante do horror da Coisa (a morte eminente devido às ações violentas no campo).

A angústia marca que o sujeito foi afetado pelo desejo do Outro. Na relação do sujeito com o objeto algo cai dessa relação o que denominamos objeto *a*: objeto perdido; causa do desejo. Na fantasia, o *objeto a* ocupa a função de ser o suporte do desejo, “na medida em que o desejo é o mais intensivo do que é dado ao sujeito atingir no nível da consciência, em sua realização de sujeito. É por essa cadeia que mais uma vez se afirmam as dependências do desejo em relação ao desejo do Outro” (LACAN, 1963-1964/2005, pp. 60-61)

A angústia surge no esforço do sujeito em recuperar o objeto perdido, muitas vezes inominável, pois assume formas variadas, mas que marca como o desejo do Outro é apropriado pelo sujeito, que por sua vez é um ser desejante e por isso está implicado nessa relação com o Outro na tentativa de resgatar o que nunca irá ser encontrado.

Para demarcar como esse desejo foi se estruturando no sujeito, Lacan explica a função do objeto oral como o momento em que a criança comete o engodo em pensar que o seio da mãe lhe pertence, quando na verdade pertence à mãe e o que está em jogo em última instância é o desejo da mãe: esta (função do objeto oral) só pode ser

compreendida se o objeto que se separa do sujeito se introduz, nesse momento, na demanda do Outro, no apelo em direção à mãe, e desenha esse além onde, sob um véu, está o desejo da mãe” (ibid., p. 66).

Como segunda parte desse engodo, Lacan cita o objeto anal, no qual, de forma ambivalente, a criança acha que as fezes irão dominar a demanda do Outro, como uma espécie de oferta aquela que irá de alguma forma recompensá-la pela oferta, mas que também poderá puni-la causando angústia. Na dimensão do genital, o orgasmo separa o desejo do gozo por uma falha central (falta) causadora de angústia.

Na pulsão escópica Lacan pontua que a imagem especular parece ter caído do objeto a, e nesse engodo o sujeito fica detido na função do desejo, pois o sujeito se torna atraído pelo olhar do Outro, pois acredita ver nele a sua imagem. “Ele acredita desejar porque se vê como desejado e não vê que o Outro quer lhe arrancar é o olhar” (ibid., p. 69). O sujeito desconhece o objeto causa do desejo e o objeto que ele persegue nada mais é do que a própria imagem.

A função do a do Outro é testemunhar que o lugar do Outro não é apenas uma miragem, mas criar em um Outro que fala sobre si, portanto, a voz do Outro se torna um objeto caído e o Outro nessa relação ocupa o lugar onde isso fala, por isso não é de se admirar as razões pelas quais Freud coloca o pai como elemento fundamental para a inauguração do sujeito (ibid.).

Lacan marca que o Deus judaico-cristão é considerado como aquele que se define “eu sou aquele que sou”, ou seja, um Deus que se define como o próprio Nome. Nessa relação com esse Deus os sujeitos desejam por um Deus que fala em nome de todos e que cada sujeito goze na prática daquilo que supõem ser o desejo de Deus. Assim, o Nome marca o sujeito que fala, portanto, na transferência, esse sujeito se usa dessa marca para se dirigir ao Outro que não tem Nome.

No contexto da mística, o Nome pode marcar os sujeitos que falam, portanto, na transferência, utilizam-se dessa marca para se dirigir ao Outro que não tem Nome. No avesso está o discurso do analista, pois no lugar do Nome-do-Pai há um furo, há somente um sujeito do suposto saber que profere meias verdades, que busca manter a incompletude ficando no lugar de um resto (objeto “a”). Talvez aí esteja a dimensão do mistério da mística como aquilo que não tem nome (inominável) e ao qual os militantes do MST se referem ao falar da mística (CALDART, 2000; BOFF e FREI BETTO, 1994).

Portanto, na mística existe algo da ordem do oráculo (isso fala) no qual um sujeito deve advir. Se a mística se coloca como tal dispositivo, então alguma possibilidade é

dada ao sujeito para que ele possa construir sobre a própria significação de pertencimento ao movimento, sem abrir mão de seu desejo. A mística, portanto, parece corresponder aos rituais que valorizam a hiância entre desejo e gozo, desta forma, talvez possam ancorar algo da separação que põe o desejo em movimento.

Trazemos agora uma “citação” de Roseli Salette Caldart, uma das lideranças e sistematizadoras da educação no MST, a saber:

A ideia de mística no movimento evoca dois significados combinados. Mística quer dizer um sentimento muito forte que une as pessoas em torno de objetivos comuns, e que se manifesta naquele “arrepio da alma” que se materializou em choro incontido nos caminhantes da Marcha Nacional quando se encontraram no abraço demorado sob o vermelho da bandeira que os levou a Brasília naquele 17 de abril de 1987. No plano do mistério evoca a pergunta: o que manteve essas pessoas em Marcha, tomando chuva, fazendo bolhas nos pés, exaurindo sua força física, mesmo sabendo que ainda não era para sua terra que caminhavam? (2000, p. 134)

Vemos que nessa narrativa de Caldart há duas dimensões da mística a serem ressaltadas. Na primeira, a autora fala de um “arrepio na alma” que se materializa no choro e no abraço sob a bandeira do movimento. Há algo do mistério que se revela pelos gestos, rito, símbolo, etc. Esses elementos não estariam aqui funcionando como um *shifter* para auxiliar os sujeitos a mudarem de polaridade discursiva?

Na segunda dimensão, a autora encerra sua colocação deixando para seu leitor um enigma/mistério. Afinal, o que move essas pessoas a lutarem diante de tantas adversidades? Como conseguem enfrentar o horror da Coisa?

A segunda pista que seguimos está ancorada em outro sentido etimológico da palavra mística, que tem sua origem no grego – “*mythos* e *myéo* – fechar os lábio ou olhos” (BAZÁN, 2002, p. 86). Isso nos remete a uma dimensão daquilo que é vivenciado além das palavras (lábios) e para além dos olhos (imagens). A pergunta que fazemos é a seguinte: O que existe em nossa mente quando tiramos as palavras e as imagens? O que nos resta?

Outro elemento que podemos acrescentar a esse enigma do que está para além das palavras é o silêncio – parar diante daquilo que está vazio e suportar o que não pode ser preenchido com nada. Nem com consumo, frases prontas, teorias, Deus, etc.

O silêncio na análise é fundamental para que o sujeito possa falar sobre si e se confrontar com suas questões. Se o analista preenche esse silêncio com sua fala ou conselhos, perde-se um momento importante para que apareça tudo aquilo que povoa o *mundo além das palavras*.

Durante a mística, há alguns momentos de silêncio para que os participantes possam entrar em contato com os enigmas lançados por meio de gestos, símbolos, discursos, performances, etc. Pensamos que o mistério na mística se dá pelos silêncios contemplativos e reflexivos da espiritualidade posta em contato com a realidade social a qual estão inseridos.

Como nos diz Boff e Frei Betto (1994), durante a mística é que mais desenvolvem essa habilidade de contemplar para entender o que se passa consigo, com os outros e com o mundo e, ao mesmo tempo, agir na transformação social da realidade. Essa ação deve ter fé e ação, ou seja, deve-se contemplar os mistérios divinos para melhor entender a realidade e agir na realidade social para entender a divindade, o mundo e a si mesmos.

Pensamos que esses momentos de silêncio diante do enigma servem também para que o sujeito confronte suas questões pessoais e as questões sociais, políticas e econômicas, fazendo assim, do seu silêncio, um momento que propicie seu posicionamento diante do Outro segundo seu desejo.

Considerações finais

Cada discurso postulado por Lacan põe em jogo uma questão política no laço social, pois neles está posta uma relação de poder que ordena as posições de sujeito e relação ao Outro. No discurso do mestre “a causa é o poder, e a verdade é o sujeito do desejo escondido sob o significante mestre. Aqui tudo o que interessa é o poder” (QUINET, 2009, p. 34). Esse discurso marca a manutenção do poder pela relação senhor-escravo. O que conta é a mais-valia; as relações exploratórias mantidas pela relação senhor-escravo (patrão-empregado).

No discurso universitário, a questão política se assenta na causa como saber e a verdade como poder, pois o saber se apresenta como total e completo, sem espaço para dúvidas ou questionamentos, com isso não se tem brecha para o furo no saber:

“a particularidade do que causa o sujeito. Isso faz retornar essa particularidade do sujeito do desejo (\$) como sintoma na falha do saber do Outro. Eis o produto desse discurso: o revoltado, o reivindicador que é, por excelência, o estudante” (QUINET, 2009, p. 35).

No discurso da histérica, a política é a do falta-a-ser em que o sujeito não se contenta com a verdade do mestre e o faz trabalhar. Há um sintoma como agente e como verdade o objeto causa do desejo.

A política do falta-a-ser do discurso da histérica é condição para o discurso do analista, que, por sua vez, não se resume a esse discurso, pois aponta justamente para a inconsistência do Outro: “O discurso do analista é o único em que a causa do laço social coincide com a causa do sujeito. E a verdade que o sustenta é o saber inconsciente. A causa política do discurso do analista é o objeto causa de desejo” (ibid., p. 36).

Para o analista permanecer no lugar de objeto a (causa de desejo), ele precisa se abdicar como sujeito para causar o desejo do analisante no processo transferencial, para isso ser possível o analista precisa ter passado pela experiência analítica (como analisante), pois nesse processo experimenta sua destituição subjetiva. Nesse sentido, no final do processo analítico surge um sujeito comprometido com seu desejo como causa.

No processo analítico, portanto, o sujeito não é passivo, como no discurso do mestre e do universitário, mas este busca algo mais e assim subverte os ideais hegemônicos de uma sociedade (capitalismo, cristianismo, etc.). Por isso, para Quinet, o discurso do analista pode operar em qualquer lugar, desde que haja a figura do analista:

[...] à utopia totalizante e unificante do Outro se opõe a atopia da causa analítica, que, por não ser sitiada no Outro, pode surgir e operar em qualquer lugar produzindo surpresa, espanto, indiferença ou nojo e até mesmo horror, mas sempre fazendo valer o particular do desejo e o saber do Inconsciente lá onde há analista para introduzir a função da causa. O consultório não é seu laboratório, nem tampouco a escola o santuário da causa analítica. A experiência analítica é a experiência da causa sexual, a escola, o lugar da demonstração da passagem da causa sexual à causa analítica. (2009, p. 38)

Entendemos que a função da psicanálise se expande para além do *setting*, porque aponta para a falta e para ações em que essa falta esteja estabelecida no laço social, na oposição ao discurso totalizante do mestre. Em seus objetivos, a psicanálise também visa histericizar os discursos para que os sujeitos possam fazer uma questão sobre o seu sintoma como um sintoma social.

Sabemos que a questão do sintoma é uma questão importante na teoria lacaniana, pois Lacan trabalha essa questão por muito tempo em seu ensino e que não iremos explicitar todo esse percurso, pois esse não é o objetivo deste trabalho.

Destacamos, no entanto, que Lacan, a partir de 1970, refere-se ao sintoma ligado ao discurso do mestre, especificamente ao desejo do mestre – fazer que tudo funcione – e nessa economia discursiva o trabalho ocupa papel importante, pois a relação senhor-escravo se baseia nessa economia. Nessa perspectiva, o sintoma surge como retorno da verdade na falha de um saber, pois justamente faz desordem na articulação da verdade na cadeia do saber, produzindo assim um não sentido nessa ordem. No discurso do Mestre, o sintoma seria como a objeção ao seu desejo que causa um não sentido nessa ordem. O exemplo que podemos citar é a greve do proletariado que causa uma “pane” na cadeia significativa do discurso do mestre.

O valor que Lacan atribui à greve enquanto sintoma liga-se ao fato de que ela é ao mesmo tempo “entrada em pane”, parada do funcionamento do discurso, sinal de que alguma coisa não vai bem no campo do real e profundo respeito pelo laço social. (...) A verdade, certamente, se impõe no descrédito da razão e certas racionalidades se denunciam como puras racionalizações, basta ver a repressão com sangue da greve dos ferroviários, que vem desmentir o universalismo do direito de greve, mas jamais o laço social do próprio trabalho que faz manter os corpos juntos é posto em causa pela greve; a selvageria da exploração, os abusos ou os excessos na espoliação do gozo, sim. (ASKOFARÉ, 1997, pp. 175-176)

A greve, portanto, impede a produção do mais-de-gozar que faz função de causa do desejo do capitalista, com isso gera um impedimento ao desejo do mestre, por isso, muitas vezes, a reação com violência para que a ordem seja mantida. Nesse sentido, o proletariado ocupa a função histórica, enquanto sintoma social, pois é no social que a greve é produzida, remete um questionamento ao poder do senhor, gera assim uma insegurança, não garante que o *status quo* continue operando.

Askofaré (ibid.), comentando um texto de Lacan, chamado a “A terceira”, mostra-nos que o sintoma social se caracteriza em cada indivíduo como proletário, pois não há nenhum discurso para fazer laço social. Lacan situa a origem da noção de sintoma em Marx, dessa forma é na história que os conflitos de classe acontecem, é nesse campo que o proletariado pode fazer greve e assim mostrar para a sociedade capitalista que algo falha, mostra o “horror” desse sistema não perfeito.

No proletariado, o real insiste em dizer a verdade sobre o capitalismo, pois o proletariado visto por Marx como aqueles despojados pela expropriação capitalista, seu

sofrimento, portanto, assume um caráter universal e assim sua função histórica de estar promovendo emancipação dessa exploração. Com isso, esse sujeito fica fora do laço social, como coisa.

O proletário foi despojado de sua função de saber que é colocado como mera força de trabalho que faz mover as engrenagens do sistema capitalista, que por sua vez usa os aparatos da ciência para instrumentalizar essa exploração. Para Lacan, na lógica do discurso do mestre, o proletário é aquele que foi expropriado do mais-de-gozar.

Dessa maneira, a psicanálise se apresenta como o avesso ao discurso do mestre, pois deflagra a relação autoritária do senhor e a de subordinação do escravo. Ela se propõe a mostrar justamente aquela verdade que o escravo sabe (*savoir-faire*), mas que insiste em não saber. Mostra à sociedade aquilo que é próprio do humano. A esse respeito Pacheco Filho diz:

Desde a sua inauguração, a Psicanálise surgiu questionando os fundamentos da moral sexual de sua época: sujeitos dotados de sexualidade, ciúmes e agressividade contra seus pais e irmãos (complexo de Édipo), onde se encontravam apenas criancinhas assexuais; e um lado *dark*, sombrio, agressivo, violento e egoísta do ser humano (alimentado por uma pulsão de morte), onde a sociedade quer ver apenas lirismo, bondade, boa vontade e impulso de vida. (2009, p. 2)⁶

Seguindo o raciocínio do autor, cabe à psicanálise deflagrar esse lado sombrio da sociedade, para que a verdade não seja dissimulada ou negada como uma forma de se relacionar com a realidade. Alienação essa evitada pela psicanálise, pois sua meta é justamente estar próxima da verdade do sujeito que, como responsável por seus atos, cria estratégias para manter o *status quo* operando, mesmo diante das mais claras evidências do engodo.

O discurso do analista se estrutura a partir da separação do sujeito do Outro para que esse justamente busque o desejo como causa. Nesse ponto se opõe ao discurso do mestre, que justamente busca a alienação do sujeito para que esse continue a produzir o mais-de-gozar. A presença do discurso do analista no cenário político traz questões para os outros discursos que alienam e negam o sujeito como causa do desejo.

6 Esse texto é o editorial da revista *A Peste*. Nesse texto, Raul Albino Pacheco Filho explica a ironia e a ácida intenção psicanalítica em provocar o capitalismo com suas verdades absolutas. O autor apresenta uma psicanálise que, desde Freud, de fato se preocupa em propor questões a uma sociedade judaico-cristã que espera da humanidade gestos do mais puro amor universal, aspecto esse refutado pela psicanálise, porque essa ideologia seria mais uma estratégia de alienação desse sujeito no laço social.

No discurso do mestre, o Outro é colocado pelo sujeito como aquele que deve obedecer e trabalhar para sustentá-lo em sua posição de mando e domínio, pois o sujeito o considera completo e onipotente. Portanto, em sua demanda de amor pelo Outro, o sujeito se prende a “Ele”, sustentado, obviamente, pela fantasia.

É na transferência que o analisante transfere para o analista essa demanda de amor, o analista é chamado então não só a encarnar o sujeito suposto saber, mas o sujeito suposto poder. Vejamos o que nos diz Quinet a esse respeito.

Nesse lugar instaurado do analista emerge a articulação entre significante mestre (s_1) do poder, que o analisante atribui ao analista, e o saber (S_2), que a este ele supõe, instaurando o lugar do Outro, como bateria significante ($S_1 - S_2$), na poltrona do analista, que fica então o sítio de saber e poder. Com o par $S_1 - S_2$, Lacan se diferencia de Foucault, o qual identifica o poder com o saber. S_1 , significante do poder, se distingue do saber (S_2), apesar de se articularem. A função de cada um deles é mais evidente na teoria dos discursos como laços sociais. (2009, p. 44)

Na relação analista-analisante, a falta do Outro é suprida pelo semblante do analista, com isso o analisando age como se ali estivesse o Outro a quem sempre amorosamente buscou. O analisante atribui ao analista o lugar suposto saber e poder, já o analista deflagra, aos poucos, essa articulação entre significante mestre (S_1) – poder com o S_2 (bateria significante) para aproximar o analisante de seu desejo, pois é no desejo que a falta está implicada, porque esse sujeito não pode desejar o impossível, sendo assim a “política da falta” corresponde à ética do desejo.

O dever ético que orienta a política da psicanálise é: lá onde estava o Pai, o “pior” deve advir. Reconhecer o pior, sustentar que há o pior do gozo, o impossível a suportar, delinear o pior do mal-estar: é a função do analista, que leva outros sujeitos a se confrontarem com o que têm de pior. O papel político da psicanálise no mundo é o de se opor à tentativa do discurso do mestre de dominar ou excluir o gozo dos outros. E também fazer objeção à degradação desumana de tomar o outro como um objeto de gozo. Lá onde se encontra o Nome-do-Pai, a psicanálise faz advir o objeto que, se é o pior para o sujeito, é também o objeto causa de desejo e que sustenta para o analista a causa que o move, a causa analítica. (QUINET, 2009, p. 52)

Pensamos que a contribuição da psicanálise no cenário político é, justamente, sustentar a tensão do “sombrio” (como afirma Pacheco Filho, 2009) ou o “pior” (como diz Quinet, 2009) da sociedade capitalista, sem compactuar com discursos autoritários como o discurso do mestre ou do douto. Nessa tensão, seria possível um

questionamento para esse sujeito em relação ao seu desejo. Nesse discurso, o objeto causa do desejo (objeto a) é apresentado para que esse sujeito faça questões à verdade como causa apresentada pela religião e não cristalice Nomes-do-Pai como ordenadores do laço social.

Nesse sentido, nossa tese aponta para a mística, pois propomos que estas mantêm alguns Nomes-do-Pai para fazer laço social e assim ficam presos à verdade como causa da religião, com isso os sujeitos demandam um Outro que os ajude a enfrentar o horror da Coisa (a morte eminente devido às ações violentas no campo) ou apenas encobrir esse horror, fazendo, portanto, os sujeitos gozarem na prática daquilo que supõem ser o desejo de Deus.

Como nos referimos anteriormente, nesse contexto das místicas, o Nome pode marcar os sujeitos que falam, portanto, na transferência se usa dessa marca para se dirigir ao Outro que não tem Nome. No avesso está o discurso do analista, pois no lugar do Nome-do-Pai há um furo, há somente um sujeito suposto saber que prefere meias verdades, que busca manter a incompletude ficando no lugar de um resto (objeto a). Talvez aí esteja a dimensão do mistério das místicas como aquilo que não tem nome (inominável) a qual os militantes do MST se referem ao falar das místicas (CALDART, 2000; BOFF e FREI BETTO, 1994).

Pensamos que essa dimensão do mistério, obviamente, não seria um espaço privilegiado, tal como o *setting* analítico ou outros locais que possuem a presença do psicanalista exercendo esse discurso e suportando o lugar de resto (objeto a), porém, na mística do MST, enigmas são disparados pela constituição dessa ação coletiva (gestos, palavras, silêncios, reflexões) e que serão decifrados ou não pelos sujeitos de acordo com suas posições em relação ao Outro.

Na mística, não há o semblante do analista para que haja a transferência e aconteça o processo analítico como formulado por Freud e Lacan. Tampouco, ao final de anos de frequência na mística, os militantes do MST farão a travessia da fantasia e com isso não se autorizarão a analisar outras pessoas, pois sua causa não é a do analista.

Porém, algo da política do discurso do analista é possível ser notado, pois os participantes saem com seus discursos mais histericizados e fazem o mestre capitalista trabalhar e agir. Algo da política da falta do analista se mostra ao se aproximarem do objeto como causa do desejo. Quando se mostram como o “pior” ou “sombrio” ao discurso do mestre capitalista.

Portanto, entendemos que a política do discurso do analista se expande para além do *setting*, porque aponta para ações em que a falta deve estar estabelecida no laço social (como no discurso da histérica), na oposição ao discurso totalizante do mestre. Esse discurso auxilia na movimentação discursiva (*shift*), permitindo ao sujeito assumir a responsabilidade pelo seu desejo. Nesse sentido, a política do discurso do analista funciona na mística para fazer os sujeitos não compactuarem com nenhum discurso hegemônico.

Referências

- ASKOFARÉ, S. (1997). “O Sintoma Social”. In: GOLDENBERG, R. (org.). *Goza! Capitalismo, globalização e psicanálise*. Salvador, Ágalma.
- BAZÁN, F. G. (2002). *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo, Paulus.
- BOFF, L. e FREI BETTO (1994). *Mística e espiritualidade*. 4 ed. Rio de Janeiro, Rocco.
- BOGO, A. (2000). “Valores que deve cultivar um lutador do povo”. In: BOFF, L.; FREI BETTO e BOGO, A. *Valores de uma prática militante. Consulta Popular Cartilha*, n. 9, pp. 49-78.
- CALDART, R. S. (2000). *Pedagogia do Movimento Sem-Terra*. 2 ed. Petrópolis, Vozes.
- DIAS, E. da C. (2003). “Arqueologia dos Movimentos Sociais”. In: GOHN, M. da G. *Movimentos Sociais no Início do Século XXI. Antigos e Novos Atores Sociais*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- FERNANDES, B. M. e STEDILE, J. P. (2001). *Brava gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo.
- FREUD, S. (1921/1993). *Psicología de las Masas y análisis del Yo*. Buenos Aires, Amorrortu.
- JORGE, M. A. C. (2002). “Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos”. In: JORGE, M. A. C. e RINALDI, D. *Saber, verdade e gozo. Leituras de O Seminário 17, de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Rios ambiciosos.
- LACAN, J. (1963-1964/2005). *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- (1966/1998). *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- (1969-1970/1992). *O Seminário, Livro XVII: O Avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- LAMBIASI, R. P. e LARA JUNIOR, N. (2005). As Manifestações Artísticas no Processo de Formação da Identidade Coletiva do Sem-Terra. *Revista Psicologia Argumento*, Curitiba, n. 23, v. 43, pp. 69-79, out./dez.
- LARA JUNIOR, N. (2005). *A Mística no cotidiano do MST: a interface entre a Religiosidade popular e a Política*. Dissertação de Mestrado em Psicologia. Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. São Paulo, PUC.

- LARA JUNIOR, N. (2006). Análise Psicossocial da Religião como um dos Fundamentos Políticos das Ações Coletivas no Brasil: a mística do MST. *Revista Eletrônica Último Andar*, n. 15, pp. 49-74, dez, 2006. Disponível em: www.pucsp.br/ultimoandar/download/Ultimo_Andar_15.pdf Acessado em: 12 de dezembro de 2006.
- _____. (2007). Análise Psicopolítica da Mística do MST: a Formação da Ideologia Político-Religiosa. *Revista Psicologia Política*, v. 7, n. 13, jan/jun, 2007. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~psicopol/seer/ojs/viewarticle.php?id=40&layout=html&mode=preview> Acessado em: 15 de janeiro de 2007.
- LARA JUNIOR, N. e PRADO, M. A. M. (2003). A Mística e a Construção da Identidade Política entre os Participantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra do Brasil: um enfoque psicossociológico. *Revista Electrónica de Psicología Política*, San Luis, v. 1, n. 4, dez, 2003. Disponível em: http://www.psicopol.unsl.edu.ar/dic03_notas1.htm Acessado em: 26 de junho de 2004.
- PACHECO FILHO, R. A. (2009). A Psicanálise e a peste – uma ficção mais real que a realidade. *A Peste. Revista de Psicanálise e Sociedade*. São Paulo, n. 1. v. 1, pp. 11-18, jan./jun.
- QUINET, A. (2006). *Psicose e laço social. Esquizofrenia, Paranóia e Melancolia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____. (2009). *A estranheza da Psicanálise. A escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Recebido em 17/5/2010; Aprovado em 20/7/2010.