# A MÍSTICA E O MST

Mariane de Oliveira Ávila Caraça. Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Campus de Filosofia e Ciências- Marília, Agência Financiadora: FAPESP, email: mariane.avila@unesp.br
Eixo Temático: Ciências Sociais, Filosofia e Educação Escolar

# MYSTICISM AND THE MST

**Resumo:** O estudo da trajetória do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) desafia as Ciências Sociais a transcenderem análises políticas rígidas. No centro dessa organização, a mística opera como elemento que articula fé, cultura popular e organização coletiva, conferindo sentido à luta. Historicamente, essa linguagem nasceu vinculada à Igreja Católica progressista, por meio das Comunidades Eclesiais de Base e da Comissão Pastoral da Terra, inspirada pela Teologia da Libertação. O sofrimento camponês foi ressignificado politicamente, convertendo a experiência religiosa em combustível para ação coletiva. Com o crescimento do MST, a mística passou por um processo de secularização: saiu da tutela eclesiástica para ser internalizada pedagogicamente como identidade política do Sem-Terra. Rituais como a cruz na Encruzilhada Natalino e a oposição entre "Arca de Noé" e "Mausoléu dos Faraós" em Itaipu ilustram o uso estratégico da religiosidade como escudo moral contra a repressão. A pedagogia da mística foi incorporada ao cotidiano do movimento, transformando símbolos religiosos em tótens da luta agrária. O conflito no Acampamento Fazenda Annoni marcou a autonomia do MST, que passou a utilizar o marxismo como ferramenta analítica. Atualmente, a mística cumpre funções estratégicas de coesão interna, educação política não formal e resposta simbólica à exclusão social, viabilizando a ação coletiva no campo brasileiro.

**Palavras-chave:** Mística. Movimento Sem Terra, Identidade Coletiva

**Abstract:** The study of the trajectory of the Landless Rural Workers Movement (MST) challenges the Social Sciences to transcend rigid political analyses. At the heart of this organization, mysticism operates as an element that articulates faith, popular culture, and collective organization, giving meaning to the struggle. Historically, this language was born linked to the progressive Catholic Church, through the Basic Ecclesial Communities and the Pastoral Land Commission, inspired by Liberation Theology. Peasant suffering was politically reinterpreted, converting religious experience into fuel for collective action. With the growth of the MST, mysticism underwent a process of secularization: it left ecclesiastical tutelage to be pedagogically internalized as the political identity of the Landless. Rituals such as the cross at the Christmas Crossroads and the opposition between "Noah's Ark" and "Mausoleum of the Pharaohs" in Itaipu illustrate the strategic use of religiosity as a moral shield against repression. The pedagogy of mysticism was incorporated into the daily life of the movement, transforming religious symbols into totems of the agrarian struggle. The conflict at the Annoni Farm Camp marked the autonomy of the MST, which began to use Marxism as an analytical tool. Currently, mysticism fulfills strategic functions of internal cohesion, non-formal political education, and symbolic response to social exclusion, enabling collective action in the Brazilian countryside..

**Key words:** Mysticism, Landless Workers' Movement, Collective Identity

## 1. CAPÍTULO/SEÇÃO

O estudo dos movimentos sociais no campo brasileiro, especialmente a trajetória do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), desafia as Ciências Sociais a olhar além das teorias políticas mais rígidas e tradicionais. No centro dessa organização, existe um elemento que muitas vezes é mal compreendido por análises mais frias: a mística. Longe de ser apenas uma encenação teatral ou um reflexo de alienação religiosa, a mística é compreendida, neste trabalho, como uma tecnologia política, entendida como um conjunto de práticas simbólicas e pedagógicas voltadas à produção de coesão, identidade coletiva e mobilização. Nesse sentido, ela opera no ponto de encontro entre a fé, a cultura popular e a organização política, conferindo sentido à luta coletiva. Como bem definida (Frei Betto, 2001, p.62 *apud* Nascimento e Martins, 2008 p.111), a mística envolve as motivações profundas, os ideais e a paixão pela qual as pessoas vivem e lutam. Ela é uma força que coloca ânimo em cada pensamento e transforma o comportamento dos sujeitos (Ademar Bogo apud Nascimento e Martins, 2008, p.113), alterando até mesmo o jeito de andar, falar e sorrir de quem sempre foram marginalizados.

Historicamente, essa linguagem mística e política nasceu em estreita relação com a Igreja Católica progressista, no final da década de 1970. Através das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e da Comissão Pastoral da Terra (CPT), e inspirada pela Teologia da Libertação e pelas ideias de Ignacio Martín-Baró, a religiosidade do povo do campo foi ressignificada politicamente. O sofrimento causado pela perda da terra e pela violência dos latifúndios deixou de ser compreendido como um destino inevitável que deveria ser aceito com resignação, sendo reinterpretado como uma contradição social historicamente produzida, o que converteu a experiência religiosa em combustível para a ação coletiva e a denúncia pública. O espaço do sagrado tornou-se, assim, o primeiro território seguro para os trabalhadores se reunirem e denunciarem as injustiças em um período de forte repressão política e militar. No entanto, com o passar dos anos, o crescimento do MST e a necessidade de administrar assentamentos e cooperativas exigiram que o movimento seguisse seu próprio caminho. A mística não foi abandonada, mas passou por um processo de secularização. Neste

trabalho, esse processo é compreendido não como o desaparecimento da religiosidade, mas como a transferência da mística da tutela institucional da Igreja para sua apropriação e reelaboração pelo próprio MST, que passou a utilizá-la como instrumento de formação política, construção identitária e mobilização coletiva.

Para compreender como essa mística opera atualmente, é preciso retomar o início das ocupações, entre o final dos anos 1970 e o começo dos anos 1980. Naquela época, a utilização de símbolos religiosos e passagens bíblicas não configuravam uma estratégia de marketing político, mas uma necessidade concreta de proteção física e moral. Sob a ditadura militar e a violência dos grandes proprietários, o trabalhador rural encontrava-se isolado e vulnerável. A Igreja Católica ofereceu não só apoio jurídico e espaço físico, mas também um repertório simbólico acessível à cosmovisão camponesa, funcionando como um código cultural que conferia inteligibilidade e legitimação moral à resistência. Um exemplo marcante disso aconteceu no acampamento da Encruzilhada Natalino, no Rio Grande do Sul (Tedesco;Silva, 2020). Os agricultores construíram uma cruz de madeira tão grande e pesada que precisava de quinze a vinte homens para ser carregada. A caminhada com a cruz transformava o sofrimento físico e a angústia do desterro em uma ação coletiva. O esforço físico compartilhado para carregar a cruz operava como uma performance pedagógica: materializava, por meio da experiência corporal coletiva, a interdependência entre os sujeitos e a inviabilidade da luta individual, consolidando laços de solidariedade prática. A via-sacra deixava de ser apenas um ato de conformismo religioso para se configurar como uma marcha de protesto, como citado por Chaves:

> "Mais do que a experiência individual de sofrimento, a cruz passou a denotar a unidade dos trabalhadores perante o adversário representado pelo 'governo' e opositores da reforma agrária. Ela tornou-se um símbolo dinâmico e catalizador de sentidos: a ajuda recebida em alimentos transformava-se em escoras; com panos brancos nela se expressava o sofrimento pela morte de crianças acampadas" (Chaves, 2021, p.19).

Essa mesma capacidade de utilizar a religiosidade como recurso de proteção simbólica apareceu nos conflitos causados pela construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Diante da inundação das terras e da expulsão forçada de famílias ribeirinhas e camponesas, as pastorais da Igreja e as comunidades locais recorreram às narrativas bíblicas para dar inteligibilidade àquela tragédia e organizar a resistência (Vanderlinde ; Vanderlinde, 2011). O confronto com o projeto do Estado foi traduzido pela oposição

entre a "Arca de Noé" — que representava o espaço comunitário de salvação e resistência dentro das igrejas — e o "Mausoléu dos Faraós", que simbolizava a própria usina e a tecnocracia estatal. As narrativas de libertação do povo oprimido serviram para agregar a multidão em protestos que seriam violentamente reprimidos se fossem organizados sob bandeiras partidárias tradicionais, atuando como uma mediação cultural fundamental para a sobrevivência política do subalterno. Mais do que isso, a Igreja contribuiu para a construção de uma justificativa teológica específica: a ideia de que a terra é um dom de Deus para todos os seus filhos. Logo, o latifúndio improdutivo passou a ser interpretado não apenas como uma questão legal, mas como uma transgressão à vontade divina, conforme Almeida:

> "A terra sendo compreendida dom de Deus, como mãe para servir a todos os seus filhos e filhas, assume aspecto de sacralidade, portanto, não pode ser privatizada, comercializada ou utilizada para outros fins que não geram vida. Caso essa situação ocorresse seria cometido pecado. Nessa perspectiva a CPT considera o latifúndio como pecado." (Almeida, 2005, p.28)

Com o tempo, o MST passou a incorporar esses rituais, contribuindo para a superação do individualismo e do isolamento gerados pelas condições do campo. Foi assim que se consolidou o que denominamos pedagogia da mística (Silva, 2018). O ritual foi incorporado ao cotidiano do movimento de forma planejada, com manuais internos que orientam os momentos de preparação, apresentação e condução das atividades. A mística tornou-se parte obrigatória na abertura de reuniões, assembleias e cursos de formação, cumprindo o papel prático de acolher os militantes, sintonizar os sentimentos e focar a atenção do grupo antes do início dos debates políticos. O objetivo central dessa dinâmica é a construção do sujeito coletivo. Trata-se de transformar o indivíduo que chega ao acampamento focado apenas em conseguir o seu "pedaço de chão" em um "Sem-Terra", alguém consciente de sua identidade e de sua classe social, onde experimenta sentimentos de dignidade, pertencimento e força coletiva.

Essa mudança de identidade refletiu-se também na escolha dos símbolos. As imagens tradicionais de santos foram gradualmente substituídas pelos tótens do próprio campesinato e da luta agrária, como a bandeira vermelha, o boné, a foice, o facão e o hino do movimento. O MST construiu uma estética da resistência que articula teatro, música e poesia para transmitir mensagens políticas por meio da sensibilidade e da celebração, transferindo o afeto dos altares clericais para os instrumentos de trabalho. Esse amadurecimento marcou uma transição clara para a autonomia, visível no conflito

de visões que ocorreu no Acampamento Fazenda Annoni (Tedesco; Silva, 2020). Ali, as divergências entre a direção do MST e os agentes da CPT tornaram-se nítidas. Enquanto a Igreja defendia um modelo baseado na ajuda mútua tradicional e na solidariedade comunitária paroquial, o MST priorizava a organização de grupos focados na cooperação agrícola e na viabilidade econômica da produção coletiva. O critério para a organização dos lotes passou a seguir uma lógica de eficiência produtiva do movimento, gerando atritos com a pastoral e evidenciando que as decisões práticas e políticas passaram a seguir as regras do próprio MST.

Essa emancipação é descrita pelas lideranças como um "filho independente", onde "Não temos dúvida em afirmar que ela refletiu um processo de maturação social e política pelas causas dos subalternizados sociais" (Tedesco; Silva, 2020, p.26) que cresceu e passou a atuar com autonomia. Progressivamente, a bandeira vermelha passou a ocupar o lugar central que anteriormente era desempenhado por símbolos confessionais em muitos rituais do movimento, e os momentos de leitura bíblica foram gradualmente dando espaço às cartilhas de formação militante. Ademais, há ainda a substituição/modificação de elementos religiosos, de modo que se aproximem mais da realidade dos assentados. Um exemplo emblemático observado é a sustentação de uma cruz onde, no lugar do Cristo crucificado, encontrava-se uma enxada. Tal exposição ocorreu durante a 28° Romaria da Terra em Congonhas, no dia 17 de agosto de 2014, e contou com aproximadamente quatro mil fiéis de todas as idades, como descrevem Guimarães e Lanza:

> Por cerca de trinta minutos a cruz de eucalipto ficou erguida, admirada pelos fiéis que estavam em volta. Enquanto isso foi apresentada uma encenação com camponeses carregando faixas, que denunciavam o trabalho escravo, a erosão do solo, a perda da biodiversidade, a deterioração da paisagem, doenças, o extermínio de animais e plantas, a concentração da terra, a destruição das nascentes de água, a expulsão dos camponeses e povos tradicionais (Guimarães e Lanza, 2015, p.557).

No campo das ideias, o movimento passou a utilizar o marxismo e o materialismo histórico para analisar a realidade social (Nascimento;Martins, 2008). As explicações sobre a pobreza no campo deixaram de focar na injustiça teológica e passaram a enfatizar as contradições do sistema capitalista e a divisão de classes. Além disso, o MST investiu na profissionalização de seus canais de comunicação. Para não depender das rádios paroquiais ou dos panfletos da Igreja, o movimento criou seus

próprios jornais, editoras e portais digitais, assumindo o controle autônomo da produção de seus símbolos e de sua imagem pública (Chaves, 2021).

Por fim, essa separação trouxe à tona disputas sobre quem de fato controla a memória e os símbolos das lutas sociais no campo. Um exemplo disso acontece nas Romarias da Terra, onde há um descompasso entre as intenções das lideranças e a realidade da base. Enquanto os militantes buscam transformar a romaria em um espaço de denúncia e propaganda contra o agronegócio, grande parte dos fiéis participa por motivos estritamente devocionais, para pagar promessas e viver sua fé tradicional. Existe também uma disputa historiográfica sobre movimentos passados, como o Contestado (Silva, 2018). A mesma Igreja institucional que reprimiu a revolta camponesa no início do século XX hoje reconstrói essa memória em suas romarias modernas para valorizar as comunidades carentes e defender pautas ambientais. Contudo, nas áreas de assentamento atuais, a autonomia do MST é evidente. Nos rituais cotidianos, a bandeira, as ferramentas e o hino são os símbolos que mantêm a unidade do grupo, sem que haja a necessidade de uma mediação religiosa formal para legitimar as ações do movimento. A mística do MST trilhou um caminho que vai da esperança messiânica à organização política prática. Ela continua sendo uma ferramenta que contribui para dar sentido à vida comunitária e para subverter a exclusão social. É o elemento subjetivo que impede que o movimento se torne apenas uma estrutura burocrática, uma vez que "A mística se apresenta enquanto celebração que possui uma intencionalidade consciente, o que permite um processo que mobiliza, educa e politiza os sujeitos em ação" (Nascimento; Martins, 2008, p.120), mantendo viva a solidariedade entre os trabalhadores rurais.

## CONCLUSÕES:

A reconstituição histórica dessa práxis evidencia uma trajetória de autonomia e maturação política. Se na sua origem o movimento esteve fortemente ancorado na proteção e no repertório simbólico da Igreja Católica progressista — utilizando o espaço do sagrado e a simbologia bíblica como escudo moral e ético contra a repressão política do Estado e dos grandes proprietários —, a evolução da luta exigiu um processo de secularização da mística. A interpretação resignada do sofrimento cedeu lugar a uma ressignificação política da experiência religiosa, que com o tempo foi internalizada pelo próprio movimento. As divergências práticas na organização dos acampamentos e

assentamentos marcaram a transição do MST de um modelo de solidariedade comunitário-paroquial para uma estrutura focada na cooperação agrícola, na viabilidade produtiva e na formação militante de base materialista, "atribuindo novos significados para a mobilização popular, levando a política de volta para as camadas populares e reafirmando sua capacidade humana de agência" (Pamplona e Mendes, p.674).

Essa conquista de autonomia refletiu-se diretamente na estética e nos rituais do movimento. Os símbolos confessionais foram progressivamente substituídos e ressignificados pelos instrumentos de trabalho e pelos tótens da luta agrária, como a bandeira vermelha, a enxada, o boné e o hino. Além disso, o MST assumiu o controle de sua própria comunicação e de seus processos educativos, garantindo sua autonomia cultural. Mesmo quando dialoga com a religiosidade popular nas Romarias da Terra, a mística do movimento demonstra capacidade de atualização, conectando o sofrimento do camponês às denúncias contemporâneas contra os impactos ambientais do agronegócio, o trabalho escravo e a perda de biodiversidade.

Por fim, conclui-se que a mística, enquanto prática discursiva e performática, cumpre funções estratégicas para a reprodução do movimento social: atua como mecanismo de coesão interna, opera como ferramenta de educação política não formal e oferece respostas simbólicas às carências materiais e afetivas geradas pela exclusão social. Seu papel, portanto, não é o de conferir uma essência espiritual ao movimento, mas sim o de gerar vínculos práticos e subjetivos que viabilizam a ação coletiva em contextos de alta precariedade. Ao aliar intencionalidade política, sensibilidade e celebração, a pedagogia da mística cumpre o papel de acolher, educar e politizar os trabalhadores (Nascimento; Martins, 2008). Ela permanece como um elemento central na manutenção da solidariedade de classe e na reafirmação, no cotidiano do campo brasileiro, da dignidade dos sujeitos que lutam por transformação social.

**REFERÊNCIAS:**

ALMEIDA, Antônio Alves de. A mística na luta pela terra. **Revista NERA,** Presidente Prudente, v.8, n.7, p. 22-34, jul./dez. 2005. Disponível em: http://observatoriodageografia.uepg.br/files/original/3dacfba2bb50477572f114f40667a78ff3b4d7dc.pdf. Acesso em: 19 jul. 2026

CHAVES, Christiane de Alencar. Rituais da Mística: Fronteiras borradas entre Política e Religião. **MANA,** v. 27, n.2, p. 1-33, 2021. Disponível em: http://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a205. Acesso em: 20 jul. 2026

FELÍCIO, Munir Jorge. Ação Pastoral e questão agrária no Pontal do Paranapanema. **Revista Nera,** Presidente Prudente, v.8, n.7, p. 112-124, jul./dez 2005. Disponivel em: https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/14670/12056. Acesso em: 19 jul. 2026

LANZA, F., & GUIMARÃES, L. E. (2015). A 28ª ROMARIA DA TERRA DO PARANÁ: ANÁLISE ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NA IGREJA CATÓLICA. **Anais Dos Simpósios Da ABHR, 14**. Recuperado de https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/941. Acesso em: 19 jul. 2026

NASCIMENTO, Claudemiro Godoy do; MARTINS, Leila Chalub. Pedagogia da Mística: As experiências do MST. **Emancipação,** Ponta Grossa, v.8, n. 2, p. 109 – 120, 2008. Disponível em: https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/pt_BR/article/view/128/126. Acesso em: 19 jul. 2026

PAMPLONA,Pablo;MENDES, Carlos Eduardo. A Memória das Comunidades Eclesiais de Base à luz da Psicologia da Libertação. **Estudos e Pesquisas em Psicologia,** Rio de Janeiro, v. 20, n.2, p. 665 – 681, ago. 2020. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/revispsi/article/view/52592/34249. Acesso em: 19 jul. 2026

SILVA, Claiton Marcio da. Da "luta pela terra" à "luta pela terra": Romarias, Mudança climática e a apropriação simbólica da guerra do Contestado (Santa Catarina, Brasil). **Revista Inclusiones,** v.5, p. 9 – 20, jan./mar. 2018. Disponivel em: https://www.revistainclusiones.org/index.php/inclu/article/view/734/693. Acesso em: 19 jul. 2026

TEDESCO, João Carlos; SILVA, Émerson Neves da. Racionalização Religiosa e dimensões Político – Institucionais no conflito pela terra no Norte do RS – Fazenda Annoni (1995 – 1993). **MÉTIS:História e Cultura,** v. 19, n.37, p.313 – 343, jan./jun. 2020. Disponivel em: https://sou.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/view/9322/4385. Acesso em: 19 jul. 2026

VANDERLINDE, Tarcísio; VANDERLINDE, Juliane. Mística e resistência na fronteira**. Perspectiva Geográfica**, [S. l.], v. 6, n. 7, 2000. Disponível em: https://e-revista.unioeste.br/index.php/pgeografica/article/view/9171. Acesso em: 20 jul. 2026.