

FABIANO COELHO

A PRÁTICA DA MÍSTICA E A LUTA PELA TERRA NO MST

Dourados – 2010

FABIANO COELHO

A PRÁTICA DA MÍSTICA E A LUTA PELA TERRA NO MST

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: *História, Região e Identidades*.

Orientador: Prof. Dr. **João Carlos de Souza**.

Dourados – 2010

Ficha elaborada pela Biblioteca Central da Universidade Federal da Grande Dourados

301.35 Coelho, Fabiano

C672p A Prática da Mística e a Luta pela Terra no MST / Fabiano Coelho.

Dourados, MS : UFGD, 2010.

284 p.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos de Souza

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados.

1. MST – Prática mística. 2. Luta pela terra. 3. Representações. 4. Sem Terra. 5. Acampamento Madre Cristina. 6. Assentamento Estrela da Ilha. I. Título.

FABIANO COELHO

A PRÁTICA DA MÍSTICA E A LUTA PELA TERRA NO MST

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

João Carlos de Souza (Dr., UFGD) _____

2º Examinador:

Marion Brepohl de Magalhães (Dra., UFPR) _____

3º Examinador:

Maria Celma Borges (Dra., UFMS) _____

Dedico este trabalho a todos os meus familiares e amigos que com palavras e ações me entusiasmaram e deram força para que não desistisse dos meus sonhos e objetivos. Em especial, à minha mãe, Denir Coelho, que, sem possuir uma educação formal, se demonstrou uma lutadora e soube criar e ensinar com maestria valores e princípios edificantes aos seus filhos. Quando fui abandonado por meus pais biológicos, tu me acolheste como um filho, a ti mãe o meu amor eterno!

AGRADECIMENTOS

Nos últimos seis anos de minha vida, tenho procurado desenvolver e cultivar a *gratidão*. Ainda bem cedo, quando resolvi sair de casa para cursar a Graduação, dezenas de pessoas especiais passaram por minha vida. Cada uma delas, em algum momento, me orientaram e estimularam para que continuasse na caminhada. Para tanto, o ato de agradecer pode se tornar *cruel*, pois na medida em que lembro de algumas pessoas, posso esquecer-me de outras. Por isso, agradeço todos e todas que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho, seja com contribuições acadêmicas, ou com a companhia e conversas no dia-a-dia.

Não posso abster-me de mencionar algumas pessoas que foram marcantes no decorrer de toda essa *trajetória* (ainda em construção), sendo fundamentais para a concretização dessa pesquisa e na minha vida enquanto ser social.

A princípio, agradeço a Deus, que de uma forma miraculosa sondas o meu interior, conhece os meus intentos e sabe quem sou.

Agradeço aos meus familiares, em especial à minha mãe, Denir Coelho.

Ao João Carlos de Oliveira e a Elsa Teles Lima de Oliveira. Obrigado por tudo que fizeram por mim ainda no tempo em que estava em Três Lagoas cursando a Graduação. Enquanto existir, serei grato! Sem a força, motivação e auxílio de vocês tudo seria mais difícil.

Agradeço aos professores Eudes Fernando Leite, Eliazar João da Silva, João Carlos de Souza, Cláudio Alves de Vasconcelos e Alzira Salete Menegat pelos conhecimentos ministrados durante as disciplinas no Programa. Os meus agradecimentos ao professor e coordenador do PPGH/UFGD Paulo Roberto Cimó Queiroz pela simpatia, gentileza e profissionalismo.

Ao professor e orientador João Carlos de Souza. Obrigado pela confiança e por aceitar trabalhar comigo nessa empreitada.

Agradeço aos professores Walter Marschner e Maria Celma Borges pelas contribuições no processo de *Qualificação* da pesquisa. As sugestões e críticas discutidas nessa etapa foram muito relevantes para o amadurecimento e o repensar de algumas ideias.

Aos professores Giovani José da Silva, Maria Celma Borges e Marisa de Fátima Lomba de Farias por terem me incentivado e contribuído na construção do projeto de pesquisa apresentado no processo seletivo do PPGH/UFGD.

À turma 2008 do mestrado: Camila Cremonese Adamo, Cláudia Melissa de O. Guimarães Silva, Daniele Reiter Chedid, Divino Marcos de Sena, Eduardo Cordeiro da Silveira, Fabio William de Souza, Grazihely Berenice F. dos Santos Paulon, Ilsyane do Rocio Kmitta, Isabel Camilo de Camargo, João Maria de Lima, Layana Karine Pimentel, Lenita Maria Rodrigues Calado, Márcia Regina Cassanho de Oliveira, Mirian Jaqueline Toledo Sena Severo e Patrícia Gressler G. da Costa. As nossas reflexões durante a realização das disciplinas, as conversas nos corredores, na sala de estudos e durante os nossos agradáveis almoços no RU foram muito significativas, tendo, eu, saudades desse tempo. Minto, não tenho tantas saudades dos almoços no RU, ninguém merece tanto salitre.

Agradeço às amigas (*baranguinhas*) Giani Vendramel, Aline Bertuci e Mariana Q. Gimenez que, apesar da distância, sempre torceram por mim.

Às amigas Daniele Reiter Chedid e Layana Karine Pimentel. Obrigado pela companhia, atenção e carinho nesse tempo que estou em Dourados.

Os meus agradecimentos ao Valdebrando e Márcia que me acolheram quando cheguei a Dourados. Sou grato também a dona Verelda, a Jaqueline, a Fabiane, a Elissandra e ao Leandro que me deram abrigo e apoio em sua casa por mais de oito meses. Valeu mesmo, galera! Foi um presente e satisfação vocês terem passado e ficado em minha vida.

Agradeço ao Carlos Barros Gonçalves, ao Leandro Possadagua e a Juliana Grasiéli Bueno Mota pelo convívio em *nossa casa*. Viver em coletividade não é fácil, mas vocês provaram que é possível, pois me *suportaram* (e ainda suportam) há mais de um ano. Mais recentemente, a amiga Roseline Mezacasa compõe a lista de *moradores* de nosso lar. Galera, obrigado pelas conversas, companhia, enfim, por tantos momentos compartilhados. De certa forma, vocês foram e são a minha *família* em Dourados.

Ao amigo Cássio Knapp, aquele abraço. Valeu camarada pela companhia, conversas e por aqueles churrascos que só você sabe fazer.

Sou grato a Maria Madalena Schlindwein. Obrigado por toda reciprocidade. A ti, todo o meu respeito e admiração pela pessoa e, sobretudo, pela mulher que tu és. Em meio às situações tensas e complicadas, mas também pelos momentos felizes e agradáveis, demos um passo para a construção de uma grande amizade. Ah! Valeu pelas leituras dos meus textos, pois mesmo sendo de outra área, sempre se dispôs a ajudar quando estava com dificuldades.

Aos camaradas Marcelo Zelic (coordenador do núcleo de documentação digital *Armazém Memória: um resgate coletivo da história*) e Douglas Mansur (repórter fotográfico) pela disponibilidade e gentileza em ceder algumas fontes, muitas delas utilizadas na escrita da pesquisa.

Meus agradecimentos aos profissionais que trabalham no Núcleo de Documentação Histórica “Honório de Souza Carneiro” da UFMS/CPTL, e no Centro de Documentação e Memória (CEDEM) da UNESP, em São Paulo. Obrigado pelo auxílio na *captura* das fontes.

À Coordenação Regional do MST em Andradina – SP, e também à Coordenação Estadual do Movimento no estado de Mato Grosso do Sul.

Agradeço à Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino, Ciência e Tecnologia do Estado de Mato Grosso do Sul (FUNDECT – MS) pela concessão de uma bolsa para o desenvolvimento do trabalho. Aquele abraço, para todos os funcionários da Instituição.

Mais recentemente, tive a satisfação de conhecer uma galera muito gente boa e competente, que *dá o sangue* nos trabalhos administrativos da UFGD, mesmo que por tantas vezes, não são reconhecidos. Aquele abraço, a todos e todas da PROGRAD/UFGD. É uma satisfação trabalhar e desfrutar da companhia de vocês!

Saudações corintianas a turma das *peladas* na Associação dos Professores da UFGD. Os inúmeros dribles e gols que *guardei* na rede durante as quartas-feiras e sábados ajudaram-me a descontraír e sair um pouco do universo acadêmico.

Finalizando, agradeço imensamente aos sujeitos Sem Terra que participaram dessa pesquisa. O MST só existe porque vocês existem em sua heterogeneidade. A força e a resistência do Movimento estão no *todo coletivo*, do qual vocês fazem parte. Em um país em que a questão social deixa muito a desejar, onde há poucas pessoas comendo *caviar*, e a maior parte da população passando inúmeras dificuldades, sem lugar para morar e até mesmo sem nada para comer, a reforma agrária pode ser uma das grandes saídas para amenizar tantos problemas sociais que foram e estão sendo perpetuados ao longo da história. E, vocês e todos os sujeitos sem-terra, atuando como atores de sua própria história nos ensinam que é preciso lutar e resistir para conquistar o mínimo de dignidade e transformação. Obrigado pela oportunidade de aprender com suas experiências.

[...] os sem-terras constituem pra mim hoje uma das expressões mais fortes da vida política e da vida cívica desse país. Por isso mesmo é que se fala contra eles, e até de gente que se pensou progressista, e que fala contra eles, contra os sem-terras, como se fossem uns desabusados, como se fossem uns destruidores da ordem. Não! Pelo contrário, o que eles estão é mais uma vez provando certas afirmações teóricas de analistas políticos, de que é preciso mesmo brigar para que se obtenha um mínimo de transformação (Paulo Freire, abril de 1997).

A mística deve ser entendida como sendo o conjunto de motivações que sentimos no dia-a-dia, no trabalho organizativo, que impulsiona nossa luta para a frente. Ela é responsável por reduzir a distância entre o presente e o futuro, fazendo-nos viver antecipadamente os objetivos que definimos e queremos alcançar (MST - A Questão da Mística no MST. São Paulo, abril de 1991, p. 4).

Então, não há nada impossível que não seja possível quando você quer, quando você quer você consegue, quando não quer também não consegue. Se for olhar pras dificuldades, pra luta, não vai conseguir nada, não vai nem conseguir sair daqui pra lá, porque não é fácil (Maria Ivânia, assentamento Estrela da Ilha, 2009).

RESUMO

O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) tem sido objeto de pesquisa nos mais variados campos do saber, evidenciando, assim, sua riqueza e amplitude de ações face à sociedade. Emergido na primeira metade da década de 1980, sobretudo, a partir da realidade política, econômica e social da época, e por meio do apoio fundamental de agentes religiosos ligados à CPT, o Movimento resiste há mais de vinte e seis anos no cenário brasileiro e se configura como um *Movimento em movimento*, em que sua história está em seu *devoir*. Desde sua criação, entre tantas atividades e ações, sua organização desenvolveu uma prática chamada *mística*. Nesta perspectiva, este trabalho tem por objetivo discutir como o MST pensou e vem sistematizando a prática da mística em sua organização. Para a escrita da narrativa, analisou-se um conjunto variado de fontes, destacando diversos materiais impressos publicados pelo MST, imagens e fontes orais. O recorte temporal delimitado situa-se entre a década de 1980 e o ano de 2009, caracterizando o trabalho no que pode ser denominada *história do tempo presente*. A mística era desenvolvida pelos agentes religiosos que prestavam assessoria ao Movimento e tinha grande aceitação entre os sujeitos. Deste modo, o MST se apropriou de tal prática e a ressignificou para as suas lutas, investindo em uma *mística própria*, ou melhor, em um *novo fazer*. O investimento no fazer da mística é intenso por parte do Movimento, devendo ela ser desenvolvida nos mais distintos espaços e circunstâncias. A mística pode ser realizada de maneira diversa e plural, levando em consideração o contexto e a realidade do grupo. O seu fazer é em forma de teatro, contendo músicas, poesias e muitos símbolos em seu interior. Como uma prática cultural e política, e um momento em que o Movimento consegue se comunicar eficazmente com os sujeitos, construindo representações sobre tudo aquilo que compõe o modo de ser Sem Terra, a mística se tornou essencial e estratégica na organização do MST, sendo ela *dotada de poder*, isto é, desencadeadora de memória, representação e ação política. No acampamento Madre Cristina e no assentamento Estrela da Ilha, os sujeitos tiveram experiências com essa prática, tendo ela significados e sentidos em suas vidas. A mística era desenvolvida no acampamento de acordo com o contexto e o cotidiano do grupo. Já no assentamento, os sujeitos não realizavam a mística, evidenciando que essa prática também tem seus limites, não podendo assim, estender seus efeitos para todos os espaços em que se fazem presentes integrantes do MST.

Palavras-chave: MST; Mística; Luta pela Terra.

ABSTRACT

The Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST (Landless Worker Movement) has been a research aim in the most varied knowledge fields, hence evidencing its wealth and action amplitude among society. This movement has emerged in the first half of the eighties, mainly owing to the social, political and economical reality of the time, not to mention the fundamental support from the religious agents connected with the CPT. Therefore, the movement has resisted over twenty-six years in the Brazilian setting and it is known as a *movement in motion* whose history is in its coming-to-be. Since its creation, and among many activities and actions, its organization has developed one practice called *mystic*. In this perspective, this work has as its aim the discussion of how the MST had thought and has been systematizing the practice of the mystic in its organization. So as to write this narrative, a varied set of sources was analyzed, highlighting the several printed materials, images as well as oral sources published by the MST. This temporal cutting delimited between the decade of 1980 and the year of 2009 characterizes the work into something that may be denominated as *present time story*. The mystic was developed by the religious agents who advised the Movement. These advisors were very popular among the workers. Thus, the MST has grasped such practice and has re-meant it for its struggle, investing in their *own mystic*, or even better, in a *new doing*. Investing in creating the mystic is something intense for the Movement, so it must be developed in the most distinct spaces and circumstances. The mystic might be performed in a very diverse and plural way, taking into consideration the context and the reality of the group. Its making is in a theatrical way, by having music, poetry and many symbols. As a cultural and political practice, this is a moment in which the Movement is able to communicate effectively with the subjects, producing representations concerning everything that composes the way of being of the landless worker. The mystic has become essential and strategical in the organization of the MST, and it is *gifted with power*, id est, it brings about memory, representation and political action. In both camping sites Madre Cristina and Estrela da Ilha, the subjects have experienced with this practice, resulting in meanings and senses in their lives. The mystic was developed in the settlement according to the context and the quotidian of the people. While in the settlements, the subjects did not perform the mystic, evidencing that this practice also has its own limits, not being able to extend its effects for all the areas in which the participants of the MST are.

Key words: MST; Mystic; Fight for the Land.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Buscamos a Terra Prometida por Deus -----	67
Imagem 2 - Igreja dos Pobres, Igreja de Todos -----	71
Imagem 3 - Dois compadres conversando sobre o fato de Deus não ter dado escritura de terra para ninguém -----	81
Imagem 4 - Deus não passou escritura de terra para ninguém -----	100
Imagem 5 - As mãos de Deus protegendo os Sem Terra em uma ocupação de terra -----	101
Imagem 6 - Jesus Cristo está junto ao povo, lutando pela reforma agrária e outras necessidades sociais -----	103
Imagem 7 - Cruz e bandeira do MST amarradas -----	105
Imagem 8 - Mística apresentada no <i>I Congresso Nacional da CPT</i> , Bom Jesus da Lapa – BA, 2001 -----	109
Imagem 9 - Apresentação de mística em comemoração aos 20 anos do MST, Guararema – SP, 2004 -----	115
Imagem 10 - Bandeira do MST -----	159
Imagem 11 - Apresentação de mística no <i>XIII Encontro Nacional do MST</i> , Sarandi – RS, 2009 -----	168
Imagem 12 - Mística apresentada no encerramento da <i>Conferência Internacional Dilemas da Humanidade: diálogos entre civilizações</i> , Rio de Janeiro – RJ, 2004 -----	171
Imagem 13 - Apresentação de mística realizada no <i>V Congresso Nacional do MST</i> , Brasília – DF, 2007-----	188
Imagem 14 - Cartaz sobre os inimigos do MST, exposto antes de uma mística apresentada no <i>XIII Encontro Nacional do MST</i> , Sarandi – RS, 2009 -----	190

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CEDEM – Centro de Documentação e Memória

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CONTAG – Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

CPT – Comissão Pastoral da Terra

EJA – Educação de Jovens e Adultos

ENFF – Escola Nacional Florestan Fernandes

EZLN – Exército Zapatista de Libertação Nacional

FMI – Fundo Monetário Internacional

IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens

MASTER – Movimento dos Agricultores Sem Terra

MPA – Movimento dos Pequenos Agricultores

MSCS – Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeo Scalabrinianas

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra

ONG – Organização Não Governamental

PPL – Pastoral Popular Luterana

PTB – Partido Trabalhista Brasileiro

UDR – União Democrática Ruralista

UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro

UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNESP – Universidade Estadual Paulista

UNICAMP – Universidade de Campinas

USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

Lista de Imagens -----	12
Lista de Abreviaturas e Siglas -----	13
Introdução -----	16
Capítulo I	
PRÁTICAS PASTORAIS E SUJEITOS SEM TERRA: O DESPERTAR DE UMA MÍSTICA -----	39
1.1. Novas formas de fazer política: novos sujeitos entraram em cena -----	39
1.2. Para além do espiritual: a Igreja e a luta pela terra -----	49
1.3. Presenças que marcaram as lutas no campo: as CEBs e a CPT -----	64
Capítulo II	
O NASCER DO MST E SUA RELAÇÃO COM A IGREJA: DISCURSOS E PRÁTICAS QUE FICAM -----	83
2.1. A construção de um Movimento em movimento -----	83
2.2. Discursos e práticas que ficam -----	94
Capítulo III	
A MÍSTICA NO TEMPO: RESSIGNIFICAÇÃO PELO MST, UM NOVO FAZER -----	115
3.1. Ideias sobre a Mística no Tempo: olhares através das publicações do MST -----	115
3.2. A mística e seu fazer -----	132
3.3. O teatro, as canções e poesias e os símbolos -----	144
Capítulo IV	
A MÍSTICA NO MST: CAMPO DE REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADE --	174
4.1. Construindo representações: a mística como uma <i>prática cultural e política</i> no MST -----	174
4.2. Mística e a construção de uma memória histórica -----	178
4.3. Mística e a construção da identidade coletiva Sem Terra -----	194
Capítulo V	
A MÍSTICA PRATICADA: DIFERENTES ESPAÇOS E EXPERIÊNCIAS ----	212
5.1. Em todos os espaços e circunstâncias -----	212
5.2. Acampamento e Assentamento: significados e sentidos da mística -----	226

Considerações Finais ----- 259

Fontes e Referências Bibliográficas ----- 270

INTRODUÇÃO

Relatos iniciais...

Não se consegue interpretar um sonho se não se sonha um pouco junto com ele; não se consegue entender a lógica de um símbolo, se não se aceita e respeita esta lógica; não se consegue compreender a fundo um movimento social, se não se vive um pouco de suas razões e sentimentos...¹.

Sob as palavras desta epígrafe, inicio este texto. A escolha delas se deu pelo fato de sintetizarem alguns dos sentimentos que cultivei e venho cultivando ao pesquisar o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST). Quanto mais procuro compreender as práticas e as representações deste Movimento, tenho a sensação de que, às vezes, necessito desvencilhar de algumas *posturas academicistas* que me aprisionam em um mundo de interpretações vagas e frias, entrando em contraposição com a riqueza, dinamicidade e fervor vividos por homens e mulheres que integram este movimento social. Numa visão particular, não basta apenas estudar os sonhos dos sujeitos, em momentos cabíveis, precisamos sonhar com eles. Como vamos interpretar os símbolos, se não aceitamos e respeitamos a sua lógica e sentidos? Será que conseguiria interpretar algumas das ações do MST, se não me despisse, pelo menos em alguns instantes, de minha *provável intelectualidade*, e não vivesse algumas das razões e sentimentos que movem a luta dos sujeitos? Não quero fazer destas indagações uma assertiva unilateral para se estudar os movimentos sociais. Contudo, se não atentasse para estas considerações, no meu caso, creio que não teria o mínimo de êxito em minhas reflexões.

O contato com a pesquisa e os estudos relacionados ao MST se deu ainda no período em que cursava a graduação em História na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), *campus* de Três Lagoas, entre os anos de 2004 a 2007. A partir da metade do 3º ano, tive a oportunidade de ser bolsista do PIBIC/CNPq, desenvolvendo uma pesquisa sobre o Movimento², especialmente em relação a uma prática no interior de sua organização chamada

¹ CALDART, Roseli S. *Sem Terra Com Poesia*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 13.

² Quando escrevo Movimento com letra *maiúscula*, estou me referindo ao MST.

mística. Dessa pesquisa, resultou também a concretização do trabalho monográfico de conclusão de curso ³.

O contato com a pesquisa durante a graduação foi muito importante para o processo de amadurecimento enquanto pesquisador. Após os primeiros passos na pesquisa em história, percebi o quanto é complexo o ofício do historiador, contrariando uma certa visão de que construir narrativas históricas é uma tarefa fácil. Entretanto, simultânea à complexidade, diante daquilo que está sendo pesquisado, a desconfiança e a curiosidade por parte do historiador podem fazer com que ele sinta sedução e fascínio em seu labor. A cada fonte analisada, tem-se a sensação de que o passado histórico não é tão linear e contínuo o quanto parece. Diante das investigações, o historiador constata as continuidades e descontinuidades na história, contribuindo assim para o melhor entendimento dos grupos sociais que viveram experiências em uma realidade passada.

No mestrado, procurei dar continuidade à pesquisa que vinha sendo desenvolvida na graduação. Porém, muitos dos caminhos metodológicos e objetivos que giravam em torno da problemática do trabalho mudaram. Ao lembrar os trabalhos que desenvolvi a partir da Iniciação Científica, penso que se pudesse voltar no tempo reveria muitas discussões, e até descartaria outras. Mas, acredito que isso faz parte do processo de formação e que nossas pesquisas nunca estão *acabadas*, necessitando sempre ser revisitadas. Aproveitando o momento, digo que o processo de concluir a graduação e ingressar em um curso de pós-graduação é muito salutar, pois os pesquisadores podem ter a oportunidade de amadurecer e aprofundar algumas reflexões teórico-metodológicas que foram superficiais na graduação.

Em relação às discussões que vinha desenvolvendo, ampliei algumas possibilidades de interpretações e revi algumas discussões que não eram profícuas para o trabalho. Neste processo, compreendi que as escolhas teórico-metodológicas podem se modificar ao longo da pesquisa, devido às necessidades de se compreender o assunto estudado e, principalmente, pelo fato de que os modelos teórico-metodológicos que estão à disposição do historiador não devem ser considerados *luvas explicativas* para tudo, especialmente quando nos deparamos com o fato de que a realidade passada dos grupos é muito mais dinâmica do que se pensa.

Não existe uma metodologia pronta que irá dar conta de auxiliar no desenvolvimento de todas as pesquisas em história. O historiador Sidney Chalhoub, ao edificar sua pesquisa em torno das “visões da liberdade” que se tinha nas últimas décadas da escravidão na Corte do

³ COELHO, Fabiano. *Práticas e Representações do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra: acampamento Madre Cristina e mística*. 2007. 92f. Monografia (História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas.

Rio de Janeiro, ofereceu-me em sua obra uma excelente compreensão de como a metodologia de trabalho é construída junto à prática do historiador⁴. Em pesquisas nos arquivos, diante de inúmeras dificuldades junto às fontes, o autor delineou sua metodologia em meio a sua própria prática. Desta forma, observo que as metodologias utilizadas para o desenvolvimento dos trabalhos não podem ser inflexíveis, pois, muitas vezes, o que está sendo analisado requer que os historiadores trilhem caminhos diferentes do que fora escolhido no princípio, objetivando uma melhor compreensão dos fenômenos históricos.

Entre tantas atividades desenvolvidas pelo MST, talvez a mais lembrada com tanto carinho e emoção é a mística. No interior do Movimento, é difícil encontrar alguém que nunca ouviu falar, assistiu ou participou de uma mística. Nas publicações do MST é comum sempre encontrar a palavra *mística*.

Ouvi falar pela primeira vez na mística do MST no terceiro ano de graduação, por intermédio da professora Maria Celma Borges, que não me negou incentivo e encorajamento para estudar tal prática. Durante as aulas ministradas por essa professora, e em conversas paralelas no âmbito da faculdade, sempre demonstrei interesse em desenvolver alguma pesquisa em programas de Iniciação Científica. Todavia, não tinha a oportunidade devido às minhas circunstâncias financeiras não serem favoráveis. Precisava trabalhar se quisesse continuar estudando. Havia apenas uma chance! Se eu conseguisse uma bolsa de Iniciação Científica, poderia parar de trabalhar e me dedicar integralmente aos estudos, consequentemente desenvolver uma pesquisa. Essa oportunidade chegou graças à sensibilidade e confiança da professora Maria Celma, que num gesto de reconhecimento à minha capacidade enquanto aluno, ofereceu-me uma das duas bolsas, com a qual tinha possibilidade de ser contemplada mediante o PIBIC-CNPq. Caso não tivesse essa oportunidade, nem sei se estaria compartilhando estas palavras com os leitores e leitoras.

Lembro, ainda, com certa exatidão, que no intervalo de uma aula, em frente à cantina da faculdade, a professora disse mais ou menos assim: “Olha Fabiano, no doutorado eu pesquisei um pouco a mística do MST, se você quiser e te interessar, pode pesquisar essa mística do Movimento, daí poderíamos construir um projeto e tentar conseguir uma bolsa”. Como estava querendo muito desenvolver uma pesquisa, essa oportunidade foi extremamente fundamental. A partir dali, comecei a visualizar outros rumos, até pensar na possibilidade de um dia eu fazer um Mestrado em História. Coisa que não é mais pensamento, e sim realidade.

⁴ CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Depois de ouvir falar da mística do MST, logo veio à cabeça alguma coisa sobre a religião, pois o próprio conceito *mística* advém de uma percepção do transcendental, conectada aos mistérios do sobrenatural. Durante algum tempo, por causa da falta de leituras sobre a temática, insisti na ideia de que a mística era um tipo de religião no MST. Queria acreditar nisso, pois estava convicto e tinha muito interesse em estudar uma temática relacionada à *história das religiões e religiosidades*. Assuntos em relação à história do protestantismo me fascinavam, e nem sabia eu que o meu futuro era estudar o MST. Diante da mística do Movimento, estava meio equivocado, ou quase completamente. É claro que quando assisti a uma primeira apresentação de mística, decepcionei-me tremendamente, uma vez que aquilo que estava imaginando não condizia com a mística visualizada na apresentação e nem tão pouco com os materiais editados pelo MST sobre tal prática.

Entre o imaginar uma coisa e se deparar com outra diferente, não nego que um dos meus primeiros pensamentos foi abandonar a proposta de pesquisar a mística do MST. E essa ideia não foi apenas momentânea, diversas vezes pensei em procurar a professora Maria Celma para perguntar se havia a possibilidade de estudar outra coisa. Nem imaginava que depois de certo tempo iria gostar tanto de pesquisar aquilo que no primeiro momento parecia tão *sem graça* e desinteressante. Sobre isso é que pergunto: será que é o pesquisador quem escolhe sua temática de pesquisa, ou o tema é que escolhe o pesquisador? Provavelmente cada um deva ter experiências particulares sobre essa questão. Contudo, no meu caso, acho que não foi nem uma coisa nem outra, mas sim, uma relação dialética entre as duas coisas. Ou seja, ao passo que escolhi a temática, a mesma também ia me fascinando com o decorrer do tempo.

Neste instante, ressalto que a mística da qual estou falando é uma prática no MST, e sendo uma prática, tem algumas formas particulares de se manifestar, ou ser concretizada. A mística no Movimento vem sendo praticada desde suas primeiras mobilizações. Essa prática teve como principais incentivadores os agentes religiosos que apoiavam e prestavam assessoria ao MST em seus primeiros anos de existência. Assim como outras práticas, a mística foi sendo sistematizada e ganhou destaque em meio às lutas e nas mais diversas atividades que o Movimento vem organizando. No transcórre da dissertação, há uma preocupação em evidenciar que a prática da mística no MST também tem sua historicidade, e que o seu fazer acompanhou o movimentar-se do próprio Movimento. Isto é, uma das características da mística na organização do MST é ser dinâmica, em que o seu desenvolvimento se tornou acessível a todos os espaços e circunstâncias, nos quais os sujeitos se fazem presentes.

Para tanto, quando se fala na mística praticada pelo MST, as primeiras indagações que surgem são as seguintes: o que é mística? Qual a sua relação com a organização do Movimento e com a luta pela terra? Num primeiro momento, visando uma melhor compreensão, a mística para o MST é uma espécie de ritual e celebração que acontece de diversas maneiras e com significados e sentidos variados. Sua prática dá-se nos mais variados lugares, como nos acampamentos, assentamentos, Encontros, Congressos e nas diversas manifestações que o MST empreende. Em geral, é praticada em forma de teatro, contendo músicas, poesias e diversos elementos simbólicos em seu interior. Neste sentido, uma das preocupações presentes neste trabalho está pautada no *fazer da mística*, chamando atenção para os diversos elementos que compõem sua realização. Como se organiza a preparação de uma mística? As canções, as poesias, os símbolos, etc. são escolhidos de forma aleatória, ou pensados a partir de contextos e realidades específicas? Por que a mística conquistou destaque entre as diversas práticas que o Movimento empreende?

Para a organização do MST e para grande parte dos sujeitos que o integra, a prática da mística se configurou como algo significativo nas lutas. Ela passou a ser considerada a *alma* do Movimento, aquela força que misteriosamente sustenta as dificuldades nas lutas e nutre sua resistência. Esse mistério alocado à mística e a relevância atribuída pelo MST diante dessa prática, me despertaram inquietações e curiosidades na busca em tentar entender melhor tal fenômeno. Na medida em que fui analisando o conjunto de fontes selecionadas para realização do trabalho, compreendi que no interior da organização do Movimento, para além de ser sua *alma*, a *força misteriosa* que nutre os sujeitos, que *toca o coração* e que *encoraja* os trabalhadores e trabalhadoras a continuar lutando, a mística sistematizada há décadas pelo MST é carregada de intencionalidades e visa agir no real. Ou melhor, a sua prática está relacionada com o cotidiano dos sujeitos e, sobretudo, com os objetivos, visões de mundo e valores privilegiados pela organização do Movimento.

Na pesquisa, procuro compreender como o MST, na pessoa de seus principais coordenadores, em âmbito nacional, pensou e vem sistematizando a prática da mística. Nesta perspectiva, quais seriam os discursos dos coordenadores no que diz respeito à mística? Como ela vem sendo elaborada e re-elaborada ao longo do tempo? Sendo uma prática apropriada dos *agentes religiosos* que prestavam assessoria ao Movimento, especialmente os vinculados a Comissão Pastoral da Terra (CPT), como sua organização se apropriou e ressignificou o fazer dessa prática? Na organização do Movimento, quais os significados e funções que são atribuídos à mística?

A pesquisa está inserida no que vem sendo chamada de *história do tempo presente*⁵, por se tratar de um tempo recuado, em que os sujeitos ainda estão atuantes. Necessitando fazer recortes e delimitações para escrever o trabalho, como se poderá perceber ao longo do texto, o conjunto de fontes analisadas é que propiciou o recorte temporal, que se inicia na primeira metade da década de 1980 até 2009.

No Movimento, o desenvolvimento da mística nos mais diversos espaços em que os sujeitos se fazem presentes se tornou fundamental, sendo parte integrante dos trabalhos e nas lutas. Nos discursos da organização do MST, a expectativa para com essa prática é intensa, como se com a falta dela o Movimento não sobrevivesse. Todavia, uma interrogação que esteve presente na construção da pesquisa, mesmo não chegando ser sua preocupação central, foi se essa prática conseguiria *tocar o coração, entusiasmar e encorajar* todos os sujeitos que pertenciam à organização do MST.

Sobre essa indagação, na escrita do trabalho, senti a necessidade de ouvir alguns sujeitos que tiveram experiências com essa prática. Deste modo, trabalhei com um conjunto de entrevistas realizadas com sujeitos que viveram em um acampamento chamado Madre Cristina, localizado no município de Itapura – SP, e com um grupo de sujeitos que viveu nesse mesmo acampamento, mas que, na época, já se encontravam no assentamento Estrela da Ilha, em Ilha Solteira - SP. Ao trabalhar com as fontes orais, abri um campo maior de interpretações sobre a mística. Ou melhor, tive a oportunidade de ouvir e analisar alguns significados e sentidos da mística para os sujeitos entrevistados, e como essa prática era desenvolvida no âmbito desses dois espaços. Neste sentido, como era a prática da mística no acampamento e assentamento referido? Será que os discursos produzidos pelo Movimento face essa prática eram vivenciados na prática cotidiana pelos homens e mulheres que o compunha em sua heterogeneidade? Quais os significados e sentidos da mística para os sujeitos que viviam no acampamento Madre Cristina e no assentamento Estrela da Ilha? A prática da mística teria também seus limites nos diferentes espaços em que era realizada?

Sobre o MST, principalmente, nos últimos quinze anos, o número de pesquisas relacionadas às suas ações cresceu consideravelmente. Estudiosos dos mais variados campos do saber têm se debruçado para compreender as diversas relações que envolvem a consolidação do Movimento no Brasil, chamando a atenção para seus ideais políticos, econômicos, sociais e culturais. Em relação à mística desenvolvida pelo MST, ainda existem

⁵ Para saber mais sobre questões teóricas e metodológicas que envolvem a *história do tempo presente*, ver: CHAUVEAU, Agnès; TÉTARD, Philippe (Orgs.). Trad. Ilka Stern Cohen. *Questões para a história do presente*. Bauru: Edusc, 1999.

poucos materiais e pesquisadores que se dedicaram em compreender especificamente tal prática. No campo da história, pelo levantamento de trabalhos, constatei que há uma quantidade singela de estudos, a não ser alguns que fizeram breves comentários sobre a temática. Sendo assim, utilizo um referencial bibliográfico interdisciplinar, o que possibilitou um alargamento dos meus horizontes sobre a problemática do trabalho em questão.

As análises edificadas na pesquisa se enveredaram consideravelmente em torno de alguns aportes teórico-metodológicos da *história cultural*, sobretudo, na perspectiva de Roger Chartier. Para este historiador, a preocupação central da história cultural seria entender como a realidade é pensada e construída ⁶. Nesta perspectiva, os conceitos de *práticas* e *representações* se configuram como pedras angulares de suas reflexões.

As contribuições de Pierre Bourdieu ⁷, somadas as de Chartier, foram fundamentais para a compreensão da prática da mística na organização do Movimento. A partir desses autores, compreendo a mística como uma prática *cultural e política* no MST. E sendo uma prática, o seu fazer se torna um momento privilegiado em que se processam *construções de representações*. Entendendo *representações* como construções sociais da realidade, em que os sujeitos e seus respectivos grupos fundamentam o seu mundo, a mística se configuraria como uma prática muito importante e estratégica na organização do Movimento, pois contribuiria para construir visões de mundo, valores, representar o que espera de seus integrantes, estabelecer os aliados e adversários na luta pela terra, bem como criar representações sobre a realidade que está porvir com a luta e resistência dos sujeitos. Por este viés, investiguei como a prática da mística foi sendo sistematizada e relacionada com algumas questões essenciais que circundam o modo de ser *Sem Terra* ⁸.

Escolhas teórico-metodológicas, fontes e seus tratamentos

Ao iniciar uma *empreitada*, termo este utilizado por Georges Duby ao referir-se ao trabalho do historiador, as indagações são constantes⁹. É possível observar que as problemáticas se configuram como inerentes à própria prática do historiador. Escolher uma metodologia adequada, ir aos arquivos, selecionar fontes, fazer leituras que lhe amplie as

⁶ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Col. Memória e Sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. p. 17.

⁷ BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 9ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

⁸ Ao escrever *Sem Terra* com letra maiúscula e sem hífen na dissertação, enfatizo os sujeitos que integram o MST.

⁹ DUBY, Georges. *A história continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

possibilidades de compreensão do passado, até chegar ao trabalho final que é a escrita do texto, não é algo simples de se fazer.

No que tange às abordagens teóricas e metodológicas da história, apropriei-me das reflexões de diversos autores, que, por serem de escolas teóricas diferentes, por vezes possuem algumas posições divergentes. Porém, as visões distintas não podem ser encaradas como instrumentos limitadores para que não venhamos a fazer uso de uma amplitude de ideias. É claro que, ao utilizar autores que trabalham com perspectivas distintas, se torna necessário resguardar suas diferenças mais latentes. Sobre isso, atenho às ideias do historiador Ronaldo Vainfas que, na obra *Domínios da História*, discorda de um certo *ranço* teórico, ou melhor, de uma posição inflexível do historiador Ciro Flamarion Cardoso em relação aos *novos paradigmas* da história¹⁰. Na compreensão de Vainfas, “combinar abordagens distintas talvez seja o ideal, resguardadas as diferenças e até a oposição de paradigmas”¹¹. Não obstante, acredito que é preciso percorrer os *caminhos e descaminhos* da história, enfrentando com serenidade as diferenças de opiniões e opções teóricas, tomando ciência de que não existe, em essência, um paradigma da história melhor ou pior que outro. Na verdade, existem ideias e concepções distintas, cabendo a cada pesquisador escolher o que melhor venha a contribuir para edificação de seu trabalho.

Apesar de mencionar um certo ecletismo de abordagens no trabalho, minhas reflexões sobre a história e o trabalho do historiador estão pautadas sobretudo nas concepções da escola francesa dos *Annales* e na chamada *Nova História*¹². No desenrolar da escrita da dissertação, deixei evidências sobre a maneira pela qual concebo a história e o ofício do historiador.

Algo que se encontra latente no trabalho é a preocupação em se pensar a história não como homogênea, nem tão pouco linear. Assim, desconfiei e problematizei certas questões

¹⁰ CARDOSO, Ciro. F. História e Paradigmas Rivais. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 1-23.

¹¹ VAINFAS, R. Caminhos e Descaminhos da História. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 449.

¹² O movimento dos *Annales*, ocorrido por volta de 1929 na França, causou uma verdadeira revolução historiográfica. Esta corrente histórica questionou na época diversos dogmas que permeavam o ofício do historiador, em oposição à postura tradicional de conceber e escrever a história. Os seus questionamentos contemplavam principalmente o alargamento do campo documental, a inserção de novos campos de estudos para pesquisa histórica, o diálogo com outras disciplinas, mais especificamente com as ciências humanas, e o rompimento com a história essencialmente política, comprometida com alguns poucos privilegiados. Outra reivindicação dos *Annales* seria a preocupação com a história problema, interrogativa. Ou seja, os historiadores teriam como maior incumbência levantar questões em suas pesquisas, não procurar verdades absolutas. Essa corrente dos *Annales* é que seria a grande inspiradora dos historiadores da chamada *Nova História*, surgida especialmente na década de 1970. Para saber mais sobre estas correntes históricas ver: BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales, 1929-1989*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991; BURKE, Peter (Org.) *A escrita da História: novas perspectivas*. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 1992; BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001; LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

sobre a mística que aparentemente se faziam tranquilas. Nesta direção, assumo a posição de que acredito e concebo a história como uma *prática científica*, mesmo sendo um tanto quanto problemática, como dissera Roger Chartier. Este autor relata que toda história é uma “narrativa organizada” a partir de figuras e fórmulas que mobilizam também as narrações imaginárias. Ao tecer críticas a Hayden White, que considera a história uma *ficção verbal*¹³, Chartier defende a concepção de que história e ficção são coisas distintas. Para ele, o conhecimento histórico é específico, particular, fundado em operações particulares. Desta forma, “mesmo que escreva em uma forma ‘literária’, o historiador não faz literatura”¹⁴.

Neste sentido, menciono algumas reflexões do historiador português José Mattoso. Descrevendo sobre *A escrita da história: teoria e métodos*, o autor traz à tona em suas discussões um panorama geral das inquietudes que historiadores encontram ao iniciar seu ofício, evidenciando a complexidade que envolve a escrita da história que, por sua vez, é inerente a própria dinâmica das relações humanas. Mattoso aponta que a história não é uma ciência exata ou experimental, nem tão pouco pode ser considerada simplesmente como literatura. Logo, história e literatura são dois campos distintos que trabalham com métodos e técnicas específicas. A sua visão é semelhante a do historiador Michel de Certeau, ao enfatizar que a construção do conhecimento histórico exige operacionalidade, com regras e métodos particulares da área, os quais vão legitimá-lo enquanto uma prática científica¹⁵. Entretanto, Mattoso destaca que mesmo sendo uma prática científica, a história também se configura como *arte*.

Em se tratando desta posição da história também enquanto arte, Mattoso ressalta que a história não perde de vista sua objetivação e seu intento de cientificidade. Na sua compreensão, o *estado da arte* em história se refere a três aspectos. O primeiro seria o da “qualidade da forma” na escrita, no sentido de que “não é pelo fato de pretender um rigor científico, que pode limitar-se a ser meramente demonstrativa, monótona ou informativa”¹⁶. Ou seja, o texto histórico necessita ser redigido de uma forma *atraente*, comunicável não só a *meia dúzia de historiadores*, sem negligenciar, é claro, a erudição necessária que exige o trabalho acadêmico.

¹³ Hayden White se identifica muito com a crítica literária. Dentre suas obras as quais problematiza algumas questões envolvendo a história e sua escrita, ver: WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: Ensaio Sobre a Crítica da Cultura*. Trad. Alípio Correia de França Neto. São Paulo: Edusp, 1994.

¹⁴ CHARTIER, Roger. *A beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Trad. Patrícia Chitoni Ramos. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002. p. 98.

¹⁵ CERTEAU, Michel de. A Operação Historiográfica. In: _____. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Meneses. Rio de Janeiro: Forense, 1982. cap. II, p. 65 - 119.

¹⁶ MATTOSO, José. *A escrita da história: teoria e métodos*. Lisboa: Editora Estampa, 1988. p. 39.

O segundo aspecto que Mattoso destaca, enfatizando o trabalho do historiador como se fosse uma “prática artesanal”, diz respeito à *habilidade na escolha e interpretação dos dados*, também na sensibilidade que este necessita adquirir para analisar suas fontes. Por este viés, o historiador necessita se apropriar de técnicas e conhecimentos necessários para tratar suas fontes. Não basta apenas ter muitos vestígios sobre o passado se o historiador não tem sensibilidade para trabalhar com eles. A “carga poética do seu sentido global” viria contemplar o terceiro aspecto que dá à história um *estado de arte*, junto ao fato dela também ser uma prática científica. Mattoso refere-se a esta *carga poética* como a percepção e a transmissão do conteúdo que o historiador pesquisa. Ao representar a história através de sua escrita, o historiador necessitaria por meio de uma *poética* (não no sentido de escrever história em forma de poesia) oferecer a percepção de como os acontecimentos sociais são constituídos dentro do processo histórico. Enfim, através da sua escrita tornar o passado inteligível, ou pelo menos, tentar torná-lo um pouco mais compreensível.

Refletindo sobre questões teóricas e metodológicas da história, Michel de Certeau considera a história como uma “arte de tratar restos” e uma “arte de encenação”, afirmando que estas duas características estão estreitamente ligadas¹⁷. Sobre o fato de a história ser uma *arte de tratar restos*, parece-me bem interessante a posição do historiador diante disto, pois ele faz dos *restos*, ou dos *vestígios*, sua matéria-prima. Neste caso, o historiador em meio a uma prática artesanal, transforma *restos* em história. No mais, tendo essa dimensão de ser uma *atividade artesanal*, em que o historiador necessita manusear diversos documentos e para construir narrativas históricas, não se pode esquecer que a história também é uma *prática científica*. E para isso, faz-se necessário entender que ela possui um *conjunto de regras* que permite controlar as *operações historiográficas* e legitimar o trabalho do historiador.

Nos primeiros momentos em que se adentra ao universo da pesquisa em história, percebe-se a relevância, por parte do historiador, em conhecer a natureza e as possibilidades de tratamento das fontes com as quais está lidando. Na leitura de diversos textos, alguns até com perspectivas distintas, o historiador se identifica com certos autores e, dentro das suas problemáticas de pesquisa, acaba optando por algumas linhas teórico-metodológicas que o ajudará a compreender seu objeto de estudo.

O historiador trabalha essencialmente com fontes, independente de qualquer corrente teórica com a qual se identifique. É sabido que no século XX, o olhar para o que poderia ser

¹⁷ ARIÈS, Philippe; CERTEAU, Michel de; LE GOFF, Jacques; LADURIE, Emmanuel Le Roy; VEYNE, Paul. Mesa redonda. A História – uma paixão nova. In: LE GOFF, Jacques et al. *A Nova História*. Lisboa: Edições 70, 1984. p. 20-21.

considerada fonte se transformou significativamente¹⁸. Tudo aquilo que é material ou não, que possibilita traçar reflexões, fazer interpretações sobre o passado, pode se tornar fonte. Qualquer vestígio do passado, desde que interrogado pelo historiador, de acordo com sua problemática, se configura como fonte para as pesquisas. Nesta perspectiva, existe uma variedade de fontes com as quais o pesquisador pode trabalhar.

Ao tratar da variedade de fontes, destaco que não existe uma fonte melhor que outra. O que existe são fontes diferentes, com tratamentos distintos. Cada vestígio do passado, ou cada fonte, tem sua natureza, como, por exemplo, as fontes impressas, imagéticas, orais, arqueológicas, dentre outras. Dessa maneira, existem questões muito particulares a cada uma. Conhecer essas particularidades pode levar a novas descobertas nas análises, conseqüentemente na edificação dos trabalhos. Para tanto, é de suma importância conhecer a natureza e as especificidades de cada fonte com as quais irá trabalhar¹⁹. Além disso, conhecer a natureza de diversas fontes faz parte da própria formação do historiador.

Ainda sobre essa questão, na escrita da dissertação, procurei não esquecer o princípio básico que norteia o ofício do historiador: a análise crítica das fontes. Ao deparar-me com esta questão, necessariamente recorro ao entendimento de Marc Bloch, quando enfatiza que uma fonte só existe se o historiador *problematizá-la*, e os seus conteúdos não são tão ingênuos quanto parecem²⁰. Os documentos são vestígios, portanto, necessitam de uma postura crítica em sua análise. Qualquer vestígio do passado, só irá proporcionar novas descobertas sobre a experiência passada, se o mesmo for interrogado, ou melhor, problematizado.

Edward Palmer Thompson, historiador britânico, de linhagem marxista, sob a perspectiva da história social do trabalho, também contribui para essa reflexão. No entender de Thompson, todas as fontes acessíveis ao pesquisador são de grande valor, pouco importando o interesse que levou ao seu registro. Contudo, o historiador lerá esses materiais à luz das perguntas que propõe. Para ele, fontes necessitam ser interrogadas repetidamente, não só em busca de novas evidências, mas também num diálogo no qual propõe novas questões. Para tanto, ressalta que os historiadores precisam adquirir uma desconfiança atenta face às evidências históricas. Fazendo menção às suas palavras: a “evidência histórica existe, em sua

¹⁸ Jacques Le Goff na obra *História e Memória*, especialmente no capítulo intitulado *História*, proporciona um excelente panorama teórico no que se refere às transformações da História ao longo do tempo, bem como o olhar dos historiadores para com as fontes. Ver: LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 4. Ed. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 1996. p. 17-165.

¹⁹ Sobre fontes históricas, ver: PINSKY, Carla. B. (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

²⁰ BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 69-124.

forma primária, não para revelar seu próprio significado, mas para ser interrogada por mentes treinadas numa disciplina de desconfiança atenta”²¹.

Na construção do objeto desta pesquisa, analisei uma gama diversificada de fontes. Porém, três tipos de fontes destacaram-se: os materiais produzidos pelo MST, tais como cartilhas, cadernos de formação, cadernos do educando, boletins internos, manuais de organização, Jornais, dentre outros; como também as fontes imagéticas e as fontes orais. Nas andanças que requer o ofício do historiador e na aventura em procurar fontes para a edificação do trabalho, pesquisei em alguns Centros de Documentação e coletei uma quantidade de materiais considerável para análise. Ao referir às *andanças*, penso nas pesquisas de campo em seu sentido mais amplo, em que se contemple qualquer atividade que o historiador faça para coletar suas fontes ou desenvolver sua pesquisa. Essas andanças também se referem ao que Bloch dizia sobre o historiador, no sentido de que ele “não pode ser um sedentário, um burocrata da história, deve ser um andarilho fiel a seu dever de exploração e aventura”²².

Em relação aos materiais produzidos pelo MST, o Núcleo de Documentação Histórica *Honório de Souza Carneiro*, da UFMS, *campus* Três Lagoas, possui uma quantia considerável. Neste mesmo núcleo de documentação, também existe o *Arquivo da Palavra*, contendo entrevistas, que em sua maioria está direcionada à questão agrária e ao MST. Realizei duas pesquisas de campo no núcleo, onde tive contato com documentos e reproduzi diversos materiais publicados pelo Movimento.

No mês de julho de 2008, estive no Centro de Documentação e Memória (CEDEM), da Universidade Estadual Paulista (UNESP), na cidade de São Paulo. Nesta pesquisa de campo, tive contato com os materiais do acervo do MST. Em relação às publicações inerentes ao Movimento, o centro possui um acervo significativo. Contudo, grande parte dos materiais ainda não estava organizada, até o momento em que fui visitá-lo.

Após pesquisas de campo em Centros de Documentação, veio à memória o texto de Carlos Bacellar, o qual descreve sobre o *uso e mau uso dos arquivos*. Os arquivos brasileiros, em geral, sofrem sérios problemas comuns aos serviços públicos, como falta de profissionais, recursos necessários e instalações inadequadas. O pesquisador, por vezes, passa por algumas dificuldades ao utilizá-lo. Em alguns casos, é ele próprio quem ajuda a organizar os arquivos. Nos Centros de Documentação visitados, notei que os funcionários não mediam esforços para atender bem, porém a falta de incentivos financeiros para uma melhor organização e o pouco

²¹ THOMPSON, Edward P. *A Miséria da Teoria ou um planetário de erros*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p. 38.

²² BLOCH, M., *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*, p. 21.

efetivo de profissionais complicava as pesquisas nos acervos. Enfim, “essa é a vida da pesquisa: dura, cansativa, longa, mas gratificante, acima de tudo”²³.

No que diz respeito ao processo de coleta de fontes, menciono a gentileza e ajuda do camarada Marcelo Zelic, coordenador do núcleo de documentação digital *Armazém Memória: um resgate coletivo da história*²⁴. Em contatos por telefone, ele disponibilizou, em um DVD, uma grande quantidade de documentos quer os produzidos pelo MST, quer os relacionados a este Movimento, que estavam digitalizados. Em meio a tantas vaidades no universo acadêmico, a iniciativa de socializar fontes históricas, visando uma melhor compreensão sobre a realidade passada e presente, é digna de nota.

Por meio das publicações construídas pelo Movimento, que são materiais de circulação interna – salvo o *Jornal Sem Terra*²⁵, que tem uma tiragem voltada para pessoas que não fazem parte do Movimento, mas se simpatizam com sua luta –, o pesquisador tem a possibilidade de analisar as ideias e valores, as mudanças e permanências ideológicas do Movimento ao longo do tempo. Os discursos e as imagens contidas nestes materiais são reveladores de significados sobre as posturas ideológicas e crenças do MST. Entretanto, uma preocupação fundamental em relação a esses documentos está ligada ao contexto em que foram produzidas, pois há mudanças significativas em suas publicações no transcorrer do tempo, tanto na questão estética, quanto em seus discursos.

Nesta perspectiva, refletir sobre a *idade dos textos* foi pensar sobre os processos que vem transformando as ações e maneiras de pensar do MST no transcorrer de sua história. Houve mudanças substanciais em seus discursos. Deste modo, para compreender o Movimento, tornou-se necessário analisar como seus discursos foram sendo edificados no transcorrer do processo histórico, atentando para as mudanças e permanências, para as continuidades e descontinuidades, em seus vários caminhos e descaminhos. Na análise sobre os diversos materiais publicados pelo Movimento, percebi como estes foram sendo

²³ BACELLAR, C. Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla. B. (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 24.

²⁴ Para ter acesso aos materiais do núcleo de documentação digital *Armazém Memória: um resgate coletivo da história*, o endereço eletrônico é: www.armazemmemoria.com.br. Este site foi construído por meio de uma iniciativa coletiva, em que o intuito é a democratização de diversos tipos de fontes para facilitar a pesquisa e conhecimento da memória histórica. Nele, estão reunidos, de forma digital, coleções de periódicos, depoimentos, livros, vídeos, áudios, artigos, documentos e imagens. As fontes estão separadas em centros de referências temáticos.

²⁵ O *Jornal Sem Terra* começou a ser editado em 1981 como um boletim mensal mimeografado em Porto Alegre, depois no ano 1985, passou a ser editado na capital paulista, com a instalação da Secretaria Nacional do MST na cidade. Cabe ressaltar, que este jornal é de responsabilidade da Direção Nacional do MST e, funciona como seu *porta voz*, já que sua assinatura não é restrita apenas aos integrantes do Movimento, mas sim, a todos que se simpatizam com o periódico. Este jornal é impresso ininterruptamente a mais de 27 anos, registrando diversos acontecimentos e problemáticas que envolvem a luta pela terra e o MST no país.

produzidos, alterando alguns de seus discursos e aperfeiçoando outros. É possível notar que algumas publicações, em especial, os cadernos de formação ²⁶, foram tomando uma conotação mais acadêmica. As publicações internas do Movimento também evidenciam mudanças significativas nas maneiras de pensar, nas preocupações, e nos alvos que pretendiam atingir.

As reflexões de Tânia Regina de Luca ²⁷ e Maurice Mouillaud ²⁸ ofereceram-me subsídios interessantes para trabalhar com as fontes impressas no MST. Assim como qualquer documento, as fontes impressas também necessitam de tratamentos específicos. Elas, por vezes, são direcionadas a um público alvo, e podem proporcionar muitas armadilhas ao historiador, caso o mesmo não esteja minimamente preparado teoricamente para trabalhá-las. Sobretudo, os cadernos de formação, os cadernos do educando, os manuais de organização, as cartilhas e os boletins informativos têm sua veiculação direcionada aos próprios integrantes do Movimento. Por este viés, observei que as notícias atentam sempre para enaltecer as ações do MST e emitir representações negativas em relação àqueles que o Movimento considera como inimigos da reforma agrária e dos trabalhadores rurais sem-terra. É raro encontrar críticas às práticas e visões de mundo do Movimento. Por isso, tive a preocupação de estabelecer um olhar crítico perante esses materiais, contextualizando os conteúdos discursivos e imagéticos e quem os produziu, indagando o que objetivava representar. As publicações impressas pela organização do MST se configuram como fontes imprescindíveis para refletir sobre a trajetória histórica do Movimento, e sobre algumas práticas que vem fomentando no decorrer dos anos, dentre elas, a mística.

Ao analisar suas publicações, em mais de vinte e quatro anos de existência, observei que o MST ampliou as suas formas de pensar e incorporou preocupações que vão para além da luta pela reforma agrária. Em fins da década de 1980, houve uma preocupação, por parte do Movimento, em investir na sistematização e no desenvolvimento da mística nos acampamentos, assentamentos, Congressos, Encontros, Marchas e nas mais variadas manifestações que organizava. Essa preocupação se estendeu nos anos de 1990, quando foram publicados materiais dedicados a discutir e orientar sobre a prática da mística no Movimento. Para tanto, através destes materiais, busquei compreender as visões da organização do MST para com tal prática, principalmente, como o Movimento foi sistematizando e relacionando a

²⁶ Os *Cadernos de Formação* são editados desde 1984. Inicialmente na cidade de Porto Alegre, em seguida, a partir de 1985, no município de São Paulo. Estes Cadernos têm uma circulação mais restrita, servindo como ferramentas para os cursos de formação dos militantes do Movimento.

²⁷ LUCA, T. R. de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla. B. (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 111-153.

²⁸ MOUILLAUD, M. A informação ou a parte da sombra. In: PORTO, Sérgio D. (Org.). *O Jornal: da forma ao sentido*. 2ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002. p. 37-47.

mística com as atividades internas desenvolvidas por sua organização nos mais diversos espaços em que os seus integrantes se faziam presentes.

À medida que a proposta da pesquisa foi também trabalhar com fontes imagéticas, selecionei algumas imagens que contemplavam a problemática do trabalho, auxiliando na construção da narrativa. Ao todo são catorze imagens utilizadas e analisadas, sendo estas diversas. No que diz respeito à prática da mística, analisei algumas imagens de apresentações em Congressos e Encontros do MST, as quais revelaram muitos aspectos simbólicos, sentidos e maneiras de ver e conceber tal prática pelo Movimento. Em meio ao fazer da mística, existe um conteúdo simbólico muito forte, estando conectado com as concepções políticas e ideológicas do Movimento, bem como com a realidade do grupo para qual está sendo apresentada.

Em janeiro de 2009, participei como convidado da delegação do Estado de Mato Grosso do Sul no XIII Encontro Nacional do MST, realizado entre os dias 21 e 25, no município de Sarandi – RS. Na ocasião, assisti muitas apresentações de mística e até participei de uma. A experiência foi bastante salutar e a vivência com os sujeitos nos dias em que se realizou o Encontro foi muito significativa, pois em várias conversas informais aprendi algumas visões e sentidos da prática da mística para os mesmos. No transcorrer do evento, registrei em imagens diversos momentos, inclusive das apresentações de mística. Duas imagens desse Encontro são analisadas nesta dissertação.

Ao buscar imagens que poderiam ser importantes para o trabalho, entrei em contato com o repórter fotográfico Douglas Mansur, que vem se dedicando nos últimos vinte anos a fotografar momentos importantes da história do MST em âmbito nacional, nas mais variadas manifestações públicas que o Movimento organiza. É preciso ressaltar também a gentileza e presteza deste profissional ao atender as minhas solicitações, na medida do possível. Após contatos por email, Douglas enviou algumas imagens sobre a mística em eventos organizados pelo MST, no caso, relacionadas à comemoração dos vinte anos de sua existência, e do seu 5º Congresso Nacional, realizado na Capital Federal, entre os dias 11 e 15 de junho de 2007, no qual tive a oportunidade de participar como convidado pela delegação da Regional do Movimento de Andradina – SP.

Trabalhar com imagens não foi uma tarefa simples, uma vez que antes de ingressar no mestrado não tinha muitas leituras sobre as possibilidades de analisar tal tipo de fonte. Também nunca havia utilizado imagens em textos que havia escrito. Deparei-me com um

grande desafio pela frente! Para me auxiliar, autores como Boris Kossoy²⁹, Gisèle Freund³⁰, Ana Maria Mauad³¹, Maria Ciavatta³² e Peter Burke³³ foram de grande valia. De maneira geral, estes pesquisadores compreendem as imagens como um fragmento do passado, fração do real, ou “evidência histórica”, como prefere dizer Peter Burke³⁴, não como se fosse a própria realidade passada. Sendo assim, Mauad destaca que a imagem não pode ser considerada o passado já dado. Ela precisa ser analisada, interpretada: “A própria crítica à essência mimética da imagem fotográfica já envolve um exercício de interpretação desta imagem, datado e, por conseguinte, historicamente determinado”³⁵.

Parto do pressuposto de que toda imagem é histórica. Desta forma, para o historiador, o estudo das imagens é o estudo da historicidade das imagens. Isto é, por meio das imagens, busca-se revelar pistas sobre uma realidade passada. De acordo com Boris Kossoy, é preciso compreender que a imagem não reúne em si só o conhecimento do passado. Assim, no exame de fotografias e, de qualquer outro tipo de imagem, são necessárias informações de outras naturezas para ajudar a compreendê-la e interpretá-la³⁶. Ou seja, não basta ter apenas a imagem e dizer que seu conteúdo é a realidade passada. Para tanto, ao trabalhar com fotografias, torna-se necessário procurar outras fontes que possam transmitir maiores informações acerca do que foi registrado em dado momento histórico.

São imprescindíveis outras pistas e formas de conhecimento para ajudar na compreensão das imagens. Na pesquisa, analisando as imagens específicas dos momentos de mística, observei que muitos elementos simbólicos que se encontravam retratados não estavam desconexos com as orientações gerais para o fazer da mística, propostas pelos sujeitos que escreveram sobre essa prática, dentre eles Ademar Bogo, militante e dirigente Nacional do Movimento. Tanto nos diversos materiais publicados pelo Movimento como nas narrativas dos sujeitos entrevistados, percebi elementos relevantes para compreender alguns significados e sentidos que expressavam algumas imagens. Nas análises, sempre que possível, procurei entrecruzar as fontes. Neste caso, as fontes impressas e orais relacionadas à mística ajudaram a compreender e historicizar as imagens.

²⁹ KOSOY, Boris. *Fotografia & História*. 2ª Edição Revista. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

³⁰ FREUND, Gisèle. *Fotografia e Sociedade*. Trad. Pedro Miguel Frade. 2ª Ed. Lisboa: Vega, 1995.

³¹ MAUAD, Ana M. Através da Imagem: Fotografia e História Interfaces. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 1, nº. 2, p. 1-15, 1996.

³² CIAVATTA, Maria. *O mundo do trabalho em imagens: a fotografia como fonte histórica* (Rio de Janeiro, 1900 - 1930). Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

³³ BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagens*. Bauru: Edusc, 2004.

³⁴ BURKE, P., *Testemunha ocular*, p. 11.

³⁵ MAUAD, A. M. Através da Imagem: Fotografia e História Interfaces, p. 3. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 1, nº. 2, p. 1-15, 1996.

³⁶ KOSOY, B., *Fotografia & História*, p. 78.

Com a perspectiva de que toda a imagem é documento e necessita ser tratada como *documento/monumento*³⁷, ou melhor, como um vestígio do passado, passível de criticidade, busquei fazer perguntas às imagens, especialmente às impressas nas publicações do Movimento, analisadas no segundo capítulo. Elas foram criadas com intencionalidades, cheias de significados, aparentemente não visíveis. Nesta direção, informações como o conhecimento de quem produziu as imagens, o contexto em que foram elaboradas, o tipo de produção, as finalidades, onde foram divulgadas etc., são relevantes para auxiliar o historiador em sua análise.

No MST, as imagens contidas em suas diversas publicações são utilizadas para afirmar aquilo que os militantes e coordenadores visualizam para o grupo. As imagens denotam suas visões de mundo e aquilo que o Movimento quer que seus integrantes desenvolvam. Todas elas estão conectadas com suas concepções políticas, ideológicas e morais; também vinculadas ao que o Movimento espera e objetiva sobre seus acampamentos e assentamentos. Não obstante, as imagens são estrategicamente utilizadas para reafirmar os discursos que são produzidos pelo Movimento. Por este viés, é possível dizer que todas as imagens publicadas em seus materiais não estão deslocadas daquilo que o MST quer passar aos sujeitos.

O método de análise sobre imagens fotográficas, descrito na obra de Boris Kossoy, se configurou como interessante na análise das fotografias em relação à prática da mística, bem como de outras imagens. O autor propõe um método interpretativo que consiste na “análise iconográfica e interpretação iconológica”³⁸. A primeira corresponde à leitura do conteúdo da fotografia, aquilo que está visível, os detalhes. Na interpretação iconológica é exigida, por parte do historiador, uma análise para além do conteúdo visível, permitindo que o profissional compreenda os significados, as intencionalidades, enfim, aquilo que não está explícito na imagem. Neste processo, os dois tipos de análises não estão desconfigurados, ou seja, ocorrem simultaneamente. Na crença de que as fontes imagéticas foram profícuas na compreensão da problemática do trabalho, procurei analisar não apenas aquilo que estava explícito, mas sim investigar os significados mais profundos que envolviam as imagens. Portanto, um dos principais desafios foi refletir para além daquilo que os meus olhos podiam ver, interpretando os diversos sentidos que são investidos na produção das imagens.

Como já foi elucidado, as fontes orais também foram fundamentais nas reflexões diante da problemática proposta no trabalho. Por meio dessas fontes, analisei como era desenvolvida a mística no acampamento Madre Cristina, e também como os sujeitos

³⁷ CIAVATTA, M., *O mundo do trabalho em imagens*, p. 38-40.

³⁸ KOSOY, B., *Fotografia & História*, p. 97-121.

visualizavam essa prática e quais eram os significados e sentidos da mesma para suas vidas. Ao todo, foram analisadas vinte e quatro entrevistas. Uma delas, do professor Rogério, militante do MST na região do Pontal do Paranapanema – SP, realizada pela pesquisadora Maria Celma Borges. Outras três entrevistas realizadas por mim com dirigentes do Movimento em Andradina – SP, sendo duas com Renê, em momentos distintos, e uma com Lourival.

Em relação aos sujeitos que viveram no acampamento Madre Cristina, as entrevistas foram realizadas em dois momentos distintos e com grupos que viveram no acampamento em tempos diferentes. Parte (doze entrevistas) dos sujeitos, que compõem a rede de entrevistas, entrevistou-se no ano de 2007, ainda quando cursava a graduação. Como as entrevistas contemplavam a problemática central do trabalho, optei por utilizá-las. Outra parte (oito) das entrevistas realizei nos anos de 2008 e 2009, com sujeitos que viveram no acampamento Madre Cristina entre os anos de 2003 e 2004, ainda quando este se chamava Lagoão, e que se encontravam assentados no assentamento Estrela da Ilha, no município de Ilha Solteira – SP, criado em fevereiro de 2005. A opção em entrevistar sujeitos que haviam vivido no acampamento pesquisado e que se encontravam assentados foi proposital, pois, assim, teria a possibilidade de observar se os sujeitos desenvolveriam a mística no espaço do acampamento, e se continuariam com sua prática no assentamento.

Anterior à realização das entrevistas, elaborou-se um roteiro com algumas perguntas centrais em relação à prática da mística. No entanto, evitei interromper o máximo possível nas falas dos sujeitos, ao menos quando fosse extremamente necessário. Nas entrevistas, também foram feitas perguntas em relação à procedência dos sujeitos, sobre suas histórias de vida, cotidiano e convívio no acampamento, como ainda sobre as maiores dificuldades que enfrentavam, e sobre os sonhos, as esperanças, dentre outros assuntos. Em algumas entrevistas, principalmente as realizadas no assentamento, participaram mais de um sujeito. Quando estava na casa dos entrevistados, pessoas da família, que estavam curiosas assistindo a entrevista, acabaram participando da mesma. Não que isso fosse prejudicial, pelo contrário, enriqueceu ainda mais as nossas conversas.

Não houve um critério prévio e rigoroso na escolha dos entrevistados. Busquei entrevistar uma gama diversificada de sujeitos, sendo eles homens, mulheres, jovens e idosos. Como não conhecia anteriormente as famílias, os contatos foram realizados de *boca a boca*, especialmente, em relação aos sujeitos que se encontravam assentados. Sendo o assentamento Estrela da Ilha composto por duzentas e duas famílias, advindas de diversos acampamentos da região, foi um pouco dificultoso encontrar sujeitos que haviam vivido no acampamento Madre

Cristina. Todavia, as dificuldades não serviram de empecilho para não efetivação do trabalho. Aliás, elas são recorrentes e fazem parte dos desafios em se trabalhar com a metodologia da história oral.

Posterior à realização das entrevistas, veio o trabalho de transcrição. Nesse processo, mantive a escrita das palavras como foram expressas, retirando apenas algumas repetições desnecessárias (vícios de linguagens como *né, aí, então* etc.), porém não alterei os sentidos das narrativas. A intenção foi valorizar o máximo possível a linguagem e a oralidade dos sujeitos. Os entrevistados não exigiram sigilo em relação aos seus nomes, contudo, como se poderá perceber ao longo da dissertação, optei em utilizar somente o primeiro nome (em alguns casos também os apelidos), não divulgando seus sobrenomes a fim de preservar suas identidades.

A partir do momento que comecei a desenvolver pesquisas, utilizando fontes orais, compreendi o quanto é imprescindível efetuar leituras acerca do trabalho com tais fontes. O estudo teórico sobre as problemáticas que envolvem estas fontes amplia os campos de possibilidades sobre os seus *usos e abusos*; também resguarda o pesquisador de cometer alguns equívocos e incoerências na prática da entrevista. Para ajudar-me a pensar sobre o trabalho com as fontes orais, escolhi trabalhar com autores e autoras como Verena Alberti³⁹, Antonio Torres Montenegro⁴⁰, Janaína Amado⁴¹, Michael M. Hall⁴², Joan Del Alcàzar i Garrido⁴³, Philippe Joutard⁴⁴, Michel Pollak⁴⁵, Tereza Malatian⁴⁶ e Alessandro Portelli⁴⁷.

³⁹ ALBERTI, Verena. *Ouvir, Contar* – Textos em História Oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

⁴⁰ MONTENEGRO, Antonio T. História Oral, caminhos e descaminhos. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: vol. 13, nº25/26, p. 55-65, set 92/ago 93.

⁴¹ AMADO, Janaína. A Culpa Nossa de Cada Dia: Ética e História Oral. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, (15), p. 145-155, 1997; e AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de M. (Orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

⁴² HALL, Michael M. História Oral: os riscos da inocência. In: Secretaria Municipal de Cultura – DPH. *O Direito à Memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992, p. 157-160.

⁴³ GARRIDO, Joan del Alcàzar i. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 13, nº25/26, p. 33-54, set 92/ago 93.

⁴⁴ JOUTARD, Philippe. História Oral: balanço da metodologia de da produção nos últimos 25 anos. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de M. (Orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996. p. 43-62.

⁴⁵ POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/43.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2009; e Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 1-15. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/104.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

⁴⁶ MALATIAN, Tereza M. A Circularidade do Discurso: perspectivas metodológicas da história oral. In: *Fontes Históricas: abordagens e métodos*. Programa de Pós-Graduação em História, Unesp, Assis, 1996. p. 47-56.

⁴⁷ PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral – a pesquisa como experimento em igualdade. Trad. Maria Therezinha Janine Ribeiro. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC - SP*. São Paulo, (14), p. 7-24, 1997.

Estes pesquisadores construíram textos significativos para refletir sobre o trabalho com fontes orais, conseqüentemente com questões inerentes à *memória*.

Conhecer as possibilidades de se trabalhar com as fontes orais, bem como algumas problemáticas relacionadas à metodologia da história oral, é de suma importância para os pesquisadores, principalmente, para não cair no que Michel M. Hall chamou de “riscos da inocência”⁴⁸. Dentre esses *riscos*, está o fato de encarar as narrativas dos sujeitos como se fossem a própria história, em que suas falas encerrassem em si mesmas. Como qualquer fonte, as narrativas precisam ser analisadas, contextualizadas, e quem sabe até confrontadas. No trabalhoso exercício de análise das fontes orais, precisei me debruçar diante dos ditos e não ditos, dos silêncios e dos esquecimentos. Ao analisar essas fontes, sempre voltava às minhas anotações do caderno de campo, e procurava lembrar os momentos e eventos que compuseram as entrevistas. Nesse processo, os gestos, os olhares, enfim, os pequenos detalhes e expressões que foram vivenciados entre mim e os entrevistados somaram-se para a interpretação das narrativas.

Ao propor utilizar as fontes orais no trabalho, desde o tempo de graduação, a princípio vieram inúmeras questões, porém uma que se sobressaiu sobre as outras se referia ao fato de como abordar os indivíduos e pedir para que eles me concedessem uma entrevista. Assim, foi necessário traçar um esquema metodológico. A primeira coisa que devia fazer era conhecer o lugar social e os sujeitos que ali permaneciam. Como chegar instantaneamente em um indivíduo e dizer: *você pode fazer uma entrevista comigo?* Este fato não é comum para as pessoas. Por isso, era preciso fazer uma apresentação, dizer a proposta de trabalho e aguardar um parecer. Depois de ter feito este processo, houve aceitação e o aval para desempenhar a pesquisa.

Algo que preciso dizer é em relação à receptividade dos sujeitos que lutaram e continuam lutando para permanecer em seu pedaço de chão, bem como o seu lado humanístico. Os olhares, as falas cansadas, os traços de seus rostos demonstram àqueles que têm sensibilidade o quanto a luta pela terra e para continuar nela é um processo sofrido. Ainda que com tantas adversidades, estes sujeitos me surpreenderam com uma vitalidade tremenda, com sorrisos e com uma simplicidade encantadora. Mesmo sendo um *estranho* para os sujeitos, entre as minhas diversas idas e vindas no acampamento e assentamento, esses homens e mulheres, que dão vida ao MST, sempre abriam um sorriso, ofereciam um cafezinho e diziam: *seja bem vindo professor*. São esses pequenos gestos que fazem a

⁴⁸ HALL, M. M., História Oral: os riscos da inocência, p. 157. In: Secretaria Municipal de Cultura – DPH. *O Direito à Memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992.

diferença e nos situam enquanto pesquisador, levando-nos a refletir sobre nossa responsabilidade social e o respeito perante esses homens e mulheres.

Por meio das primeiras entrevistas realizadas com sujeitos sociais que viveram no acampamento Madre Cristina, apreendi conhecimentos das suas experiências cotidianas, como relações de convívio, religiosidade, organização interna do acampamento, momentos de festas, bem como outras atividades marcantes que acabaram sendo evidenciadas nas lembranças e memórias daqueles que lutaram por um pedaço de chão e que hoje pelem para nele trabalhar e permanecer. As experiências cotidianas e a dinâmica que envolve os acampamentos e assentamentos de reforma agrária vão além daquilo que se pode ver e imaginar quando estamos passando perto destes lugares sociais.

Na relação dialética que envolve o processo de construção das fontes orais, algo fundamental se refere à ética do pesquisador para com seus entrevistados e com o grupo que está pesquisando. Não há como separar ética e história oral. Aliás, a ética não pode estar dissociada de qualquer historiador. Janaína Amado descreveu pontos essenciais da relação historiador e ética, chamando a atenção de que as experiências com a metodologia da história oral podem ser benéficas ou maléficas, dependendo de como o pesquisador trate as narrativas que produziu junto aos seus entrevistados. Um aspecto fundamental no trabalho com as fontes orais, pensando no compromisso ético do historiador, está sobre os procedimentos técnicos e metodológicos que se configuram na prática da disciplina. Digo isso pelo fato de o pesquisador “ser fiel não apenas às palavras dos informantes, mas ao sentido da entrevista”⁴⁹. Dessa maneira, respeitar as solicitações dos narradores; explicitar a natureza do trabalho, os objetivos e os possíveis lugares em que possa ser publicado; resguardar sua identidade, caso tenha receios do que suas falas podem causar; dentre outras questões que poderão prejudicar o entrevistado devem ser preocupações constantes do pesquisador.

Acima de todas estas questões, deve-se ter em mente que *seres vivos não são papéis* e devem ser respeitados. Na maioria das vezes, o interesse maior em desenvolver os trabalhos é dos pesquisadores que visam aumentar seus currículos, ou receber seus títulos profissionais. O grupo estudado, por vezes, nem se interessa pelo trabalho. Sendo assim, no jogo de interesses que perpassa a realização das entrevistas, o mínimo que deve haver é o respeito e a ética.

Ao me atentar para isso, ressalto o que disse Pierre Nora refletindo sobre a história do tempo presente. O trabalho sobre esse tipo de história pode ferir. Nora explicita que *quando se*

⁴⁹ AMADO, J., A Culpa Nossa de Cada Dia: Ética e História Oral, p. 149. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, (15), p. 145-155, 1997.

“trabalha com carne viva, ela reage e sangra”. Neste sentido, construir narrativas históricas com as fontes orais pode ser “quase inevitavelmente uma história cruel, que fere, que faz sangrar, porque rema quase fatalmente contra a corrente da imagem que uma sociedade tem necessidade de construir acerca de si mesma para sobreviver”⁵⁰. Pesquisando a prática da mística no MST, pode ser que muitas das interpretações contidas nesta dissertação não venham a ser de acordo com as visões da organização do Movimento, nem dos sujeitos que foram entrevistados. Entretanto, ainda que tenha problematizado diversas questões delicadas em relação ao MST e suas práticas, o respeito e a ética sempre foram preocupações constantes no processo da construção da narrativa.

Sobre os capítulos...

A dissertação encontra-se dividida em cinco capítulos. Atento à problemática central do trabalho, objetivei organizar os capítulos de uma forma com que estes evidenciassem a dinâmica e o movimentar-se do MST e da prática da mística ao longo da história. Por este prisma, no primeiro capítulo intitulado *Práticas Pastorais e Sujeitos Sem-Terra: o despertar de uma mística*, as reflexões pautam-se na emergência dos *novos sujeitos* que entraram em cena na história do Brasil, e a atuação fundamental dos *agentes religiosos*, especialmente pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e Comissão Pastoral da Terra (CPT) nas lutas no campo, sobretudo, em fins da década de 1970 e na década seguinte. Em meio às lutas no campo, os agentes religiosos, inspirados pela *Teologia da Libertação*, tiveram um papel fundamental e marcante na luta pela terra e na organização de diversos movimentos sociais. Um desses movimentos seria o MST.

O Nascer do MST e sua Relação com a Igreja: discursos e práticas que ficam é o título do segundo capítulo. Nele, procuro historicizar alguns aspectos relevantes que marcaram a construção do Movimento, chamando atenção para o fato de que a *Igreja* ou os grupos *progressistas* ligados a CPT exerceram papéis fundamentais em sua formação. Nesse processo, o MST se apropriou de *discursos e práticas* das pastorais e os ressignificou para suas lutas. Todavia, como se deu essa apropriação e ressignificação pelo Movimento? Esta será uma preocupação recorrente nas análises desse capítulo.

O terceiro capítulo, denominado *A Mística no Tempo: ressignificação pelo MST, um novo fazer*, centraliza as reflexões sobre a mística e sua importância para a organização do

⁵⁰ NORA, P., O acontecimento e o historiador do presente, p. 53. In: LE GOFF, Jacques. et al. *A Nova História*. Lisboa: Edições 70, 1984.

MST. Ao se apropriar e ressignificar a prática da mística, o Movimento sistematizou um *novo fazer*. Nesta perspectiva, num primeiro momento, a preocupação foi discutir como o Movimento, a partir de algumas lideranças, investiu na prática da mística, bem como tem buscado teorizá-la no decorrer do processo histórico. Em seguida, as reflexões serão em torno do *fazer da mística*. Isto é, como se realiza e quais são as formas de desenvolver as apresentações de mística, ressaltando os diversos elementos que compõem esse momento. Nota-se que a mística no Movimento também possui sua historicidade.

A mística no MST: campo de representações e identidade é o título do quarto capítulo, que discute o quanto a prática da mística se tornou relevante e essencial para o MST, demonstrando que sua realização carrega muitas intencionalidades, se fazendo *estratégica* na organização do Movimento. Deste modo, acreditando que estudar a mística é um desafio para múltiplos olhares, analiso a mística como uma *prática cultural e política*, que se manifesta de forma plural, *construindo representações* diante do MST e tudo que lhe diz respeito. Finalizando o capítulo, busco refletir sobre a relevância da prática da mística na construção da *memória histórica* do Movimento e no forjar de uma *identidade coletiva Sem Terra*.

O quinto capítulo – *A Mística Praticada: diferentes espaços e experiências* – intenta compreender a relevância da prática da mística diante das diversas ações e atividades desenvolvidas pelo MST. Por parte da organização do Movimento, há orientações para que o desenvolvimento da mística seja constante nos mais distintos espaços e circunstâncias em que os sujeitos se fazem presentes. Quais são os sentidos objetivos e intencionalidades dessa prática nos lugares em que é desenvolvida? Como e com que intensidade se dava essa prática no acampamento Madre Cristina? E no assentamento Estrela da Ilha? Quais os significados e sentidos da mística para os sujeitos que viveram no acampamento e assentamento pesquisados? Será que a mística é realizada com tanta intensidade em todos os espaços? Haveria limites entre os discursos produzidos pelo MST sobre a mística e a prática dos sujeitos nos espaços em que vivem? As indagações inferidas direcionaram as reflexões nesse capítulo.

CAPÍTULO I

PRÁTICAS PASTORAIS E SUJEITOS SEM-TERRA: O DESPERTAR DE UMA MÍSTICA

1.1. Novas formas de fazer política: novos sujeitos entraram em cena

Os pobres da terra, durante séculos excluídos, marginalizados e dominados, têm caminhado em silêncio e depressa no chão dessa noite de humilhação e proclamam, no gesto da luta, da resistência, da ruptura, da desobediência, sua nova condição, seu caminho sem volta, sua presença maltrapilha, mas digna, na cena da história ⁵¹.

O final dos anos de 1970 e o início da década seguinte no Brasil foram de extrema relevância para a emergência de *novos* sujeitos na história do país. O adjetivo *novo*, para se remeter aos sujeitos, *não* quer dizer que os mesmos não existiam, mas que as suas formas de se manifestar em meio à sociedade se configuravam como uma novidade para o período. Assim, os *velhos* sujeitos emergiam com *novas* formas de atuar na sociedade. Em diversas partes do território brasileiro, no campo e na cidade, organizaram-se diversos movimentos sociais, que contestavam, em sua maioria, as medidas políticas implementadas pelo Estado e reivindicavam direitos que até então lhes eram negados pelo governo, e sacramentado por uma minoria privilegiada que, por sua vez, também mantinha vínculo com a direção do Estado.

Neste contexto, o país estava sob a opressão e intolerância do regime ditatorial militar e de seus simpatizantes. Desde o Golpe Militar, ocorrido em 1964, as organizações populares rurais e urbanas foram postas na ilegalidade. No campo, pode-se destacar o caso das *Ligas Camponesas*, organizações rurais constituídas a partir de 1950, sob a direção do Partido Comunista, que se espalharam por diversos Estados e municípios do Nordeste defendendo e

⁵¹ MARTINS, José de S. *Caminhada no Chão da Noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: Editora Hucitec, 1989. p. 12.

lutando pelos direitos dos *trabalhadores rurais*⁵². Após o Golpe, as Ligas foram duramente reprimidas, resultando na sua perda de força, que culminou com seu desaparecimento em fins de 1960⁵³. Isso não quer dizer que as lutas e as resistências populares tinham cessado com a repressão do Estado, muito pelo contrário, na década seguinte, após a instauração do regime militar, as lutas e organizações sociais protagonizaram um momento ímpar no cenário político e social do Brasil.

No findar dos anos de 1970, houve uma revitalização dos movimentos sociais na sociedade brasileira, de forma que estes, se opondo ao modelo econômico e político, lutavam por amplitude na participação política e social, contribuindo para a derrocada do governo até então instaurado. Luiz Inácio Germany Gaiger destacou que muitos movimentos sociais cresceram neste período, especialmente, pelas condições degradantes impostas a maior parte da população⁵⁴. De resistências particulares, os movimentos sociais foram ampliando suas visões e tocando em pontos basilares do sistema político e econômico do país. Assim como os sindicatos de trabalhadores e os partidos políticos foram colocados na ilegalidade, diversos movimentos sociais cresceram à margem dessas instituições, sendo apoiados por outras organizações civis. Uma instituição que iria desempenhar um papel vital neste contexto, contribuindo para as *novas formas de fazer política*, seria a Igreja Católica⁵⁵, com os chamados grupos *progressistas* adeptos da Teologia da Libertação, seja por sua

⁵² No trabalho, ao fazer menção às ações dos sujeitos que lutaram pela terra utilizarei o conceito *trabalhadores rurais*, e não *camponês*. Essa opção se deu a partir das narrativas edificadas com os homens e mulheres que integravam (e integram) o MST no acampamento e assentamento pesquisados, pois observei através de suas falas que grande parte dos mesmos não se reconhecia enquanto *camponeses*, mas sim como *trabalhadores rurais*. Ao optar em fazer uso do conceito *trabalhadores rurais* não nego a importância política que agrega o conceito *camponês*, sistematizado principalmente por José de Souza Martins em: *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo histórico*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes. 1983. No MST, em vista da DIVERSIDADE DE SUJEITOS a compor-lhe, a dimensão de *trabalhadores rurais* e *camponeses* é evocada simultaneamente. Sobretudo, a partir da década de 1990, é possível analisar que a própria organização do Movimento vem retomando a *dimensão política* do termo *camponês*. Todavia, cabe indagar porque o lema da bandeira e do Movimento em si é: MST – Movimento dos *Trabalhadores Rurais Sem Terra*, e não Movimento dos *Camponeses Sem Terra*. Essa indagação é um tanto quanto complexa, e mereceria um estudo mais aprofundado, o que não é oportuno no momento.

⁵³ Durante sua existência, as Ligas Camponesas, por meio dos sindicatos de trabalhadores rurais, desempenharam um papel relevante junto aos trabalhadores rurais nordestinos, questionando as ações do poder dominante e a estrutura fundiária da região em que atuavam. Para saber mais sobre as Ligas Camponesas, ver: MARTINS, José de S. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. Petrópolis: Vozes, 1981; STEDILE, João P. *História e Natureza das Ligas camponesas*. São Paulo: Expressão Popular, 2002; e AZEVEDO, Fernando A. *As Ligas Camponesas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

⁵⁴ GAIGER, Luiz I. G. *Agentes Religiosos e Camponeses Sem Terra no Sul do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 9.

⁵⁵ Quando dou destaque a Igreja Católica, não estou necessariamente excluindo outros grupos religiosos que participaram e também foram relevantes nas lutas sociais da época. Em meio aos movimentos sociais rurais, cabe destacar o trabalho significativo da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), com a Pastoral Popular Luterana (PPL), principalmente nos estados do Sul.

representatividade perante as instâncias do poder, seja pelo engajamento junto aos sujeitos, discussão essa que será feita posteriormente neste capítulo.

Ao tentar esboçar algumas considerações sobre os *sujeitos* que participaram dos *movimentos sociais do campo* organizados na época, cabe destacar o que compreendo por *sujeito* e *movimento social*. Para explicá-los, parto de algumas concepções formuladas no âmbito da sociologia que, por sinal, avançou e tem avançado significativamente nos estudos dos movimentos sociais e nas suas diferentes formas de se movimentar.

O conceito *sujeito* tem sido utilizado de diversas formas por pesquisadores. Quando o utilizo, penso, semelhantemente, às concepções de Eder Sader, no sentido de estar pesquisando um movimento social, que mantém a preocupação em construir uma identidade coletiva. Assim, os *sujeitos* seriam homens e mulheres que, de diversas e distintas formas, procuraram agir em meio aos movimentos sociais no intuito de construir sua própria história⁵⁶. Estes *sujeitos* buscaram construir projetos coletivos de mudança social, partindo das suas próprias experiências de luta⁵⁷. E o que seriam os *movimentos sociais*? A princípio, no senso comum, movimentos sociais poderiam ser grupos que organizam manifestações em meio à sociedade, como passeatas, abaixo-assinados, ocupações em prédios públicos, etc., com o objetivo de chamar a atenção para o atendimento de suas necessidades imediatas. Não que esta visão esteja errada. No entanto, para efeito de análise destes grupos, existem algumas características que lhes são inerentes.

Entre os estudiosos do assunto, o conceito de *movimento social* tem sido apreendido sobre óticas distintas e referendado a diversos grupos. Para refletir sobre este conceito e pensar os movimentos sociais, além das contribuições de Sader, as sociólogas Ilse Scherer-Warren⁵⁸ e Maria da Glória Gohn⁵⁹ se fazem significativas. As suas pesquisas auxiliam na compreensão da amplitude de problemáticas que envolvem os movimentos sociais no campo e na cidade e os respectivos sujeitos que os compõem. Denota-se então a importância da interdisciplinaridade nos estudos diante dos movimentos sociais, com destaque à sociologia, que tem se dedicado a pesquisar a dinâmica que envolve os grupos.

⁵⁶ SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena: experiências, falhas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970 – 80*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 51.

⁵⁷ Nos momentos em que me referir aos *sujeitos* sem-terra, ou, aos *sujeitos* que integram ou integraram o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), estarei dando ênfase aos homens e mulheres que compuseram estes grupos e que lhes deram vida.

⁵⁸ SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de Movimentos Sociais*. São Paulo: Loyola, 1993; e SCHERER-WARREN, Ilse. A atualidade dos movimentos sociais rurais na nova ordem mundial. In: SCHERER-WARREN, Ilse; FERREIRA, José M. Carvalho (Orgs.). *Transformações sociais e dilemas da globalização: um diálogo*. São Paulo: Cortez, 2002. p. 243-257.

⁵⁹ GOHN, Maria da G. *Teoria dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 1997.

A interdisciplinaridade nos estudos históricos não é algo recente, mesmo que nos últimos tempos tenha sido encarada com mais apreço pelos historiadores. O diálogo entre historiadores e outros pesquisadores, principalmente das ciências humanas, vem sendo proposto e discutido desde a primeira geração dos *Annales*, com Marc Bloch e Lucien Febvre⁶⁰. Cada vez mais os profissionais em história reconhecem a relevância do contato com outras disciplinas, a fim de alargar os horizontes e as possibilidades de interpretação de determinados fenômenos históricos.

Na discussão sobre o conceito *movimento social*, Scherer-Warren conclui que não há um acordo sobre este conceito⁶¹. Alguns concebem como movimento social qualquer ação coletiva com caráter reivindicatório ou de protesto, independente do seu poder de alcance, e de seu significado político ou cultural da luta. Para Gohn, a categoria movimento social é bastante ampla, sendo definida pela luta social, não pela luta de classes. Em sua visão, movimentos sociais são grupos organizados coletivamente e não homogêneos. A amplitude do olhar da autora permite que até as Organizações Não Governamentais (ONGs), que se proliferaram na década de 1990, possam ser consideradas como movimentos sociais⁶².

Por outro lado, há autores que consideram movimento social como apenas um número limitado de ações coletivas de conflito, mais especificamente aquelas que agem na produção da sociedade, seguindo orientações que visam à passagem de um tipo de sociedade a outra. Alain Touraine tem sido a referência mais expressiva nesta corrente. Seguindo esta direção, “movimentos sociais seriam aqueles que atuam no interior de um tipo de sociedade, lutando pela direção de seu modelo de investimento, de conhecimento ou cultural”⁶³. Neste caso, se elaborasse uma análise rigorosa, existiram e existem poucos movimentos sociais na América Latina.

A pretensão aqui não é me alongar com esta discussão, nem tão pouco defender uma posição ou outra do que seria ou não movimento social. Para refletir sobre os diversos grupos que se organizavam no campo em fins da década de 1970, e especialmente sobre o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, que seria oficializado em 1984, prefiro atentar para as ideias de Sader. Em meio às discussões do que seria movimento social, as definições chamam a atenção para algumas características em comum: a questão da

⁶⁰ Para melhor compreensão do movimento dos *Annales* ocorrido por volta de 1929 na França, ver: BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929-1989)*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

⁶¹ SCHERER-WARREN, I., *Redes de Movimentos Sociais*, p. 18.

⁶² GOHN, M. da G., *Teoria dos Movimentos Sociais*, p. 295-325.

⁶³ SCHERER-WARREN, I., *Redes de Movimentos Sociais*, p. 18.

organização e da *coletividade* dos grupos ⁶⁴. Ou seja, movimentos sociais seriam grupos organizados coletivamente que reivindicam seus direitos, questionando o *status quo* imposto pelos grupos dominantes.

Nesta perspectiva de análise, os diversos grupos organizados coletivamente no campo, no período referido, podem ser considerados movimentos sociais, pois os mesmos questionavam a estrutura dominante e lutavam pelo direito de ter um pedaço de chão para trabalhar e viver. Ao mesmo tempo em que esses grupos questionavam o poder dominante, também lutavam de diferentes formas para transformar a sua realidade, deixando de ser apenas meros coadjuvantes, para se tornarem os próprios *atores* de sua história. Cabe ressaltar que os movimentos sociais eram derivados de diferentes *categorias sociais*. Desta forma, as manifestações e lutas desses grupos seriam a sua essência, como, por exemplo, os trabalhadores rurais sem-terra, operários, sem-teto, entre outros.

Na época, surgiam *novos atores sociais*, os quais começaram a reivindicar seu primeiro direito, que era o direito de reivindicar. Cada grupo com suas especificidades, com suas linguagens, procedências locais, valores que professavam, indicavam a emergência de novas consciências coletivas. Tratava-se de uma novidade no real e nas categorias de representação do real ⁶⁵. Sobre os movimentos sociais que emergiram nesse período, é possível dizer que esses efetuaram uma espécie de alargamento do espaço político. Neste sentido, “rechaçando a política tradicionalmente instituída e politizando questões do cotidiano, dos lugares de trabalho e de moradia, eles ‘inventaram’ novas formas de política”⁶⁶. Sem que talvez fosse esse o objetivo, muito mais do que protestar contra a situação imposta aos sujeitos, à medida que a realidade social não é natural, mas sim construída, e de inovar nas formas de fazer política, os movimentos sociais, tanto do campo quanto das cidades, contribuiriam simultaneamente para uma luta mais ampla, figurada no processo de redemocratização do país.

No campo, em fins da década de 1970 e início dos anos 80, as agitações sociais foram intensas, reveladas tanto em número de participantes, quanto na diversidade de regiões em que estavam ocorrendo as lutas pela terra. Ao estudar os *caminhos e descaminhos* dos movimentos sociais no campo, Cândido Grzybowski constata a diversidade e as contradições que existiam nos modos de viver e na forma dos grupos enfrentarem a luta pela terra nesse

⁶⁴ SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 46-50.

⁶⁵ SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 27.

⁶⁶ SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 20.

período ⁶⁷. Por outro lado, esses grupos tinham em sua coletividade interesses comuns, que lhes proporcionavam conotação de movimento social, reivindicando aquilo que era primordial: *a terra*. Os movimentos sociais não poderiam ser encarados como homogêneos em sua extensão, também em sua composição social interna. A luta pela terra naquele período se configurava como a luta contra a expropriação e exploração.

Começava-se a organizar novas estratégias de luta no campo, em que os trabalhadores rurais cada vez mais foram dando ênfase às lutas coletivas, na pressão direta ao Estado e na articulação de grupos distintos em prol da reforma agrária, dentre eles setores *progressistas* ⁶⁸ ligados à Igreja. A luta pela reforma agrária era canalizada também para questionar o modelo político e econômico que o governo vinha adotando. De acordo com Moacir Palmeira, em vista dos diversos conflitos no campo e a constante pressão dos movimentos sociais rurais, a questão agrária estava posta na *ordem do dia*. Sobre a diversidade de lutas no campo (pequenos produtores, posseiros, meeiros, assalariados e os literalmente *sem-terras*), ocorridas no início dos anos de 1980, o autor ressalta que já não se podia negligenciar a coordenação efetiva dessas lutas e o seu significado comum, fundamentalmente encarnado na terra ⁶⁹.

Quando se estuda os movimentos sociais, muitos pesquisadores chamam atenção para o fato de que estes auxiliam a compreender as contradições que existem ou existiram em uma determinada época. No caso, os movimentos sociais no campo, que entraram em cena nas décadas de 1970 e 1980, ajudaram a compreender as contradições do campo e imposições que os pequenos trabalhadores rurais estavam sofrendo no período. Assim sendo, os movimentos sociais são frutos das próprias contradições do modo de produção capitalista que vigora na sociedade, não sendo gestados apenas pela vontade de algumas pessoas. Nesta época, os movimentos sociais denunciavam e chamavam a atenção para os limites do modelo socioeconômico e político e apontavam para novas formas de organização do trabalho e produção. Muito mais do que apenas uma ação social, os movimentos sociais contribuíram para a visualização de outras alternativas de organização social.

Entre os diversos conflitos por terras que se generalizaram em vários Estados brasileiros, ressalto, em especial, dois deles. O primeiro aconteceu na região Sul: o então denominado acampamento Encruzilhada Natalino que se configurou como um marco na

⁶⁷ GRZYBOWSKI, Cândido. *Caminhos e Descaminhos dos Movimentos Sociais no Campo*. Petrópolis: Vozes, FASE, 1987. p. 17-18.

⁶⁸ Por setores progressistas, entendo os grupos de religiosos que se envolveram diretamente para a solução de problemas sociais, junto às classes populares do campo e da cidade. Esses grupos progressistas geralmente eram orientados pela doutrina da Teologia da Libertação.

⁶⁹ PALMEIRA, M., A diversidade da luta no campo: luta camponesa e diferenciação do campesinato, p. 48-51. In: PAIVA, V. (Org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

retomada da luta pela terra no Brasil, não só pela sua conquista, mas também pela repercussão nacional que teve em meio à sociedade. Em dezembro de 1980, na região de Sarandi, no Estado do Rio Grande do Sul, um grupo de famílias agricultoras, expropriadas de suas terras devido à “mecanização da agricultura, ao conseqüente processo de concentração da propriedade e da política agrícola que se voltava para a agro-indústria de exportação”⁷⁰, acampou na região. A historiadora Zilda Márcia Gricoli Iokoi, em seus estudos sobre os movimentos sociais rurais, elucida que o acampamento Encruzilhada Natalino poderia ser considerado como o mais significativo movimento de luta pela terra no país⁷¹.

Ao estudar a história de luta e a resistência deste acampamento, Telmo Marcon enfatiza que de um pequeno núcleo embrionário de sujeitos sem-terra, o Encruzilhada Natalino contava, no final de julho de 1980, com mais de seiscentas famílias⁷². O autor assinala que a organização e a resistência do acampamento Encruzilhada Natalino representavam no contexto e no bojo dos embates na luta pela terra uma afronta ao Estado repressor. É possível dizer que sua luta se configurava para além de um conflito local, e que viria contribuir com o anseio pela redemocratização do acesso à terra no país. Desta forma, no início da década de 1980, “diversos movimentos sociais revelaram, por meio de suas reivindicações, os limites e as contradições do modelo implantado no Brasil no período posterior ao golpe militar de 1964”⁷³.

Sobre esse acampamento, é interessante ressaltar que os sujeitos de imediato não tinham objetivo de ocupar uma área de terra definida. A intenção dos mesmos era chamar a atenção do Governo do Estado para a necessidade de apresentar soluções para os problemas sociais. A formação do acampamento Encruzilhada Natalino não foi resultado de combinações prévias entre acampados. A sua organização se deu, em princípio, pela total ausência de condições materiais e pela falta de perspectivas das famílias de agricultores sem-terra e mini-fundiários. Ambos afetados pela política que o Estado vinha efetivando. A organização e a resistência do acampamento Encruzilhada Natalino marcaram a luta pela reforma agrária no país. Mais do que isso, demonstravam, ao Estado e à sociedade em geral, o poder de organização e maturidade política dos sujeitos, que, anteriormente, eram tidos como inertes por aqueles que dominavam e detinham o poder na região.

⁷⁰ IOKOI, Z. M. G., Os movimentos sociais e a luta pela terra, p. 247. In: MACHADO, M. C. T.; PATRIOTA, R. *Política, Cultura e Movimentos Sociais: contemporaneidades historiográficas*. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2001.

⁷¹ IOKOI, Z. M. G., O Sujeito e a Classe: lutas sociais e o modo de ser sem terra, p. 269. In: *XIV Encontro Regional de História - Sujeitos na História: práticas e representações*. Bauru: EDUSC. 2001.

⁷² MARCON, Telmo. *Acampamento Natalino: história de luta pela reforma agrária*. Passo Fundo: Ediupf, 1997. p. 103.

⁷³ MARCON, T., *Acampamento Natalino*, p. 22.

Na compreensão de Marcon, a organização e a luta dos sujeitos que compuseram o acampamento Encruzilhado Natalino foram fundamentais para o retorno com mais intensidade da luta pela terra no Brasil e na própria formação do MST. Neste sentido:

O acampamento da Encruzilhada Natalino, pelas suas especificidades espaço-temporais, é ímpar em relação aos organizados posteriormente. Ele se constitui um marco fundamental para a retomada da luta pela reforma agrária, pois recolocou em discussão a concentração fundiária no estado, bem como as políticas agrárias implementadas pelos governos militares no sentido de eliminarem os focos de tensão social no campo pela transferência dos agricultores sem-terra ou dos pequenos proprietários para as regiões de fronteira agrária e agrícola⁷⁴.

Para se ter uma noção da importância da luta empreendida pelos sujeitos pertencentes ao Encruzilhada Natalino, não só para o Estado do Rio Grande do Sul, mas também para todo o cenário nacional, cito um trecho do discurso de Dom Tomás Balduino proferido no acampamento em 25 de julho de 1981: “O que a mobilização do ABC representou em consciência no avanço na luta dos trabalhadores urbanos, esta manifestação de Encruzilhada Natalino representará de agora em diante para os trabalhadores rurais e sem-terra no Brasil”⁷⁵. Tendo grande atuação nas causas sociais, principalmente na luta pela terra, junto à Comissão Pastoral da Terra (CPT), parecia que Dom Tomás Balduino previa o significado daquela ação para fortalecer a luta pela reforma agrária no território brasileiro. Os operários da região do ABC Paulista, no transcorrer da década de 1970/80, tinham demonstrado a outros trabalhadores urbanos o poder da organização e resistência da classe trabalhadora, dando um passo significativo com suas manifestações, na melhoria de salários e condições de trabalho. A luta e a conquista da terra pelos sujeitos do Encruzilhada Natalino ecoaram e trouxeram a milhares de trabalhadores rurais a esperança de que era possível, diante de muita luta e resistência, a conquista de um pedaço de chão, para nele trabalhar e permanecer.

Outro conflito que vale ser destacado se processou no extremo Oeste Paulista, especificamente no município de Andradina - SP, com a luta de posseiros pela desapropriação da Fazenda Primavera. Essa luta e a conquista da fazenda para fins de reforma agrária fortaleceram a articulação dos trabalhadores sem-terra da região e foi preponderante para a formação do MST no Estado de São Paulo. Conforme Bernardo Mançano Fernandes, a região em que se situava a Fazenda Primavera foi alvo de muitos grileiros, que agiam ali desde o

⁷⁴ MARCON, T., *Acampamento Natalino*, p. 26.

⁷⁵ Trecho da fala de Dom Tomás Balduino no acampamento Encruzilhada Natalino, em 25/07/1981. In: *Tempo e presença* – Cedi; jul. 1981. p. 27.

final do século XIX⁷⁶. Não obstante, os conflitos entre grileiros e posseiros eram intensos e se agravaram quando o *proprietário* da fazenda, J. J. Abdalla, trouxe gado de Mato Grosso para engordar na fazenda. Privilegiando a atividade da pecuária no território da fazenda, logo, quem iria sofrer as consequências eram os posseiros, que há décadas viviam naquelas terras, tirando dali o seu sustento e de sua família.

Em 1979, com o aceleramento das expropriações dos posseiros, veio a resposta dos trabalhadores: aproximadamente “350 famílias de lavradores sem-terra fizeram uma ocupação na área da fazenda”⁷⁷. A partir desta ação pública que denunciava a existência dos conflitos pela terra na região, começaram-se as negociações com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), exigindo-se que a Fazenda Primavera fosse desapropriada. Neste jogo de tensão e de manutenção do poder, a opção do grileiro em criar gado e expulsar os posseiros entrava em contradição com o direito da *terra de trabalho*⁷⁸. Naquele momento, os posseiros não empreenderam uma luta somente contra o proprietário, ou contra o gado que iria tomar o seu espaço, mas sim lutaram fundamentalmente por suas vidas e de suas respectivas famílias.

Após diversas negociações entre o grupo de posseiros, o INCRA e o suposto proprietário J. J. Abdalla, a Fazenda Primavera, com 9.385 hectares, foi desapropriada no mês de agosto de 1980, com o decreto do presidente João Batista Figueiredo. Para tanto, os problemas dos posseiros ainda não estavam resolvidos, pois haveria ainda outras lutas pela frente, tanto na organização, como para permanecer no assentamento. Algo que chamou a atenção neste processo estava na insistência do fazendeiro em não querer retirar o seu gado do local, mesmo com o decreto de desapropriação. Em um documento emitido no ano de 1981 pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), que descreve algumas características da política agrária do Governo e os conflitos da terra no Brasil, esta problemática é atestada:

No município de Andradina, a Fazenda Primavera, com 4.000 alqueires, apesar de ter sido desapropriada em 1980, o expropriado J. J. Abdalla continua insistindo em não retirar o seu gado da Gleba, com isso prejudicando 330 famílias de parceiros do INCRA⁷⁹.

⁷⁶ FERNANDES, Bernardo M. *Contribuição ao estudo do campesinato brasileiro: formação e territorialização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST (1979-1999)*. 1999. 316 f. Tese (Doutorado em Geografia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, São Paulo. p. 57.

⁷⁷ SEM TERRA URGENTE – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (Regional Sul). Nº 1, abril de 1984.

⁷⁸ O conceito de *terra de trabalho* será discutido no próximo ponto, ao tratar da questão da Igreja e a luta pela terra.

⁷⁹ CONTAG – *A Política Agrária do Governo e os Conflitos de Terra no Brasil*. Brasília, 12 de novembro de 1981.

A atitude do fazendeiro em não retirar o gado da fazenda, mesmo depois de um ano do decreto de desapropriação da área para fins de reforma agrária, não só era uma afronta aos posseiros, mas também aos próprios órgãos do Estado. Do ponto de vista dos trabalhadores rurais, que haviam conquistado aquele pedaço de chão, o gado simbolizava que a terra ainda não estava totalmente livre das mãos do latifundiário. Toda atenção e cuidado era pouco.

No período em que a luta pela terra retornava com intensidade, sem dúvidas, a conquista da Fazenda Primavera pelos posseiros, que há décadas viviam em sua área, também pode ser considerada um marco na história da luta pela terra no país. Em 1983, o estudioso da questão agrária José Eli da Veiga ressaltou, em um boletim da *Campanha Nacional pela Reforma Agrária*,⁸⁰ a relevância da desapropriação da Fazenda Primavera para o avanço da luta pela reforma agrária no Estado de São Paulo, também destacando o aumento considerável da produção na área da fazenda⁸¹. Deste modo, “passado apenas um ano agrícola, a produção da fazenda mais do que dobrou, a frota de tratores dos parceiros passou de 43 para 104 unidades e, segundo um deles, os produtores esperavam contar para esta safra com o mesmo ritmo de crescimento”⁸². Ao evidenciar o exemplo ocorrido na Fazenda Primavera, Eli da Veiga procurou mostrar as *incoerências e contrastes da política fundiária* que já há muito tempo vinha vigorando, criticando os discursos dos opositores da reforma agrária e apontando suas contradições, na tentativa de provar que a democratização da terra era justa e viável para o desenvolvimento do país.

As lutas empreendidas pelos trabalhadores e trabalhadoras do acampamento Encruzilhada Natalino no Sul e pelos posseiros e posseiras no extremo Oeste Paulista foram apenas dois exemplos, a fim de evidenciar a retomada da luta pela terra no Brasil e a emergência de novos sujeitos no campo, que entraram em cena na história do país, com novas formas de fazer política. Não entraram para serem figurantes, mas para se tornarem atores e atrizes de sua própria história. Outras lutas no campo aconteceram na época e foram dando legitimidade e força para os sujeitos sem-terra. Nos movimentos sociais, os sujeitos tomaram conhecimento de que os direitos da classe trabalhadora não eram ganhos, mas sim

⁸⁰ A *Campanha Nacional pela Reforma Agrária* foi lançada em 1983 e se espalhou por diversos estados da Federação. Diversas entidades, intelectuais e pessoas preocupadas com as problemáticas que envolviam o campo e a reforma agrária aderiram a esta campanha. Os informes e as atividades desenvolvidas pelos grupos envolvidos com a campanha eram divulgados por meio de boletins. Esses impressos também tinham a finalidade de informar a população sobre questões inerentes à reforma agrária, bem como discutir assuntos ligados à luta pela terra.

⁸¹ VEIGA, José Eli da. *Incoerências e contrastes da política fundiária*. *Campanha Nacional pela Reforma Agrária*, Botafogo – RJ, 10 de agosto de 1983. p. 10-13. O conteúdo deste mesmo texto foi publicado primeiramente no jornal *Folha de São Paulo*, em 09/06/1983.

⁸² VEIGA, José Eli da. *Incoerências e contrastes da política fundiária*. p. 12.

conquistados. Também aprenderam que o tempo de lutar é igualmente um tempo de aprender coletivamente.

Com a necessidade de se efetivar a reforma agrária e a partir da articulação de diversas lutas no país, estava sendo gestado um movimento social, no âmbito nacional, em prol da luta pela terra e pela defesa dos direitos dos trabalhadores e trabalhadoras do campo, que também inovou nas novas formas de fazer política. Este movimento era o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, ou, simplesmente o MST. Nessa época, a Igreja passou a ser um apoio fundamental na luta pela terra, partindo do princípio de que viver o Evangelho não era apenas viver numa dimensão espiritual, mas sim no engajamento e apoio para a libertação dos oprimidos.

1.2. Para além do espiritual: a Igreja e a luta pela terra

Antes de fazer algumas considerações quanto aos aspectos que foram fundamentais para o nascer e a organização do MST, acredito ser relevante refletir sobre a Igreja em meio à luta pela terra, especialmente nas décadas de 1970/80, pois suas ações no campo foram profícuas para o desenvolvimento e formas de organização dos trabalhadores rurais sem-terra, chegando a contribuir diretamente na construção do MST.

No presente trabalho, quando utilizo o conceito *Igreja*, não penso nela como um todo. Faço referência aos homens e às mulheres que se congregaram por motivo de fé na Igreja Católica e, também, em outras denominações que, por motivos semelhantes se engajaram na luta pela terra. Assim, não me dirijo à Igreja-instituição, hierárquica e corporativa. Mas, aos grupos de religiosos que se mostraram comprometidos com a práxis libertadora, os chamados *progressistas*. No caso da luta pela terra, “a participação da Igreja não foi unânime, nem homogênea”⁸³, uma vez que existiam grupos no interior da Igreja contrários às reivindicações dos trabalhadores rurais sem-terra.

Em fins dos anos de 1960, a Igreja Católica na América Latina, especialmente no Brasil, passou por alguns processos de mudanças. A Instituição passaria pelo que a pesquisadora Vanilda Paiva chamou de processo de “instalação da Igreja Moderna”⁸⁴. Destaco que no interior da Igreja existiam diversas relações que, por sua vez, eram movidas

⁸³ GAIGER, L. I. G., *Agentes Religiosos e Camponeses Sem Terra no Sul do Brasil*, p. 31.

⁸⁴ PAIVA, V., *A Igreja Moderna no Brasil*. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985. p. 52-67.

por distintas causas e situações. Neste sentido, a sua compreensão não poderia ser reduzida a explicações simplistas, sendo necessário que

[...] se leve em conta as *interconexões e mediações que se colocam entre as diversas instâncias e concepções de Igreja*, considerando os interesses institucionais no seu quadro próprio, ou seja, de uma instituição que – em nome do transcendente – visa primordialmente à difusão da fé e à manutenção de sua unidade (sublinhado meu) ⁸⁵.

De fato, a Igreja no Brasil, no início dos anos de 1970, iria reorientar algumas de suas doutrinas e práticas diante da sociedade, em especial no que se refere aos excluídos. Tradicionalmente, a Igreja, enquanto uma Instituição hierárquica e corporativa, sempre esteve ligada à classe dominante. No campo, era atrelada aos grandes proprietários de terras e seus interesses. O homem simples do campo era visto como ignorante e sua maneira de viver o catolicismo era tratada como apenas superstição. Em seus estudos, sobre a relação da Igreja e a questão agrária, José de Souza Martins salienta que no contexto dos anos de 1950 com a política desenvolvimentista, e com o Golpe Militar na década seguinte, a Igreja, por meio dos seus discursos e ações, se demonstrava conservadora, reprimindo o que chamava de *perigo do comunismo*. Nesse período, a Igreja falava com a “boca dos patrões” e a ordem deveria ser mantida ⁸⁶.

Com a forte repressão dos militares (prisões, torturas e assassinatos) aos civis, inclusive a muitos *agentes religiosos* ⁸⁷, que pensavam de forma diferente do regime, abriu-se um campo de discussões sobre as orientações políticas e sociais da Igreja. Dessa forma, as mudanças que ocorreram na Igreja, ou nas Igrejas, não estavam dissociadas das transformações que ocorreram na sociedade. Houve alguns aspectos externos e internos ao Brasil que foram fundamentais para que houvesse a reorientação das práticas da Igreja. No âmbito externo, citam-se a derrota do nazismo e do fascismo no Pós-Guerra Mundial (1945), o pontificado de João XXIII (1958-63) e o Concílio do Vaticano II (1962). Para a Igreja, os dois últimos aspectos foram fundamentais para legitimar e sistematizar novas orientações, inclusive o surgimento de novas correntes teológicas, como o caso da Teologia da Libertação, que será discutido mais adiante.

⁸⁵ PAIVA, V., A Igreja Moderna no Brasil, In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 54.

⁸⁶ MARTINS, J. de S., *Caminhada no Chão da Noite*, p. 33-36.

⁸⁷ Ao usar o termo *agentes religiosos* no trabalho, refiro-me aos bispos, padres, freiras, pastores e indivíduos leigos que desenvolviam trabalhos com os homens e mulheres marginalizados na cidade e no campo, sob a perspectiva do Evangelho Libertador.

Com o pontificado de João XXIII e o Concílio do Vaticano II, abriram-se as portas para que a Igreja reorientasse suas práticas e revisse sua teologia, chamando a atenção para aspectos políticos e sociais. De acordo com as considerações de Paiva,

Se a Igreja no passado não logrou impedir a libertação do pensamento político e social da teologia, o seu ‘aggiornamento’ permitirá o desenvolvimento de correntes teológicas que buscarão integrar o moderno pensamento político e social, incorporando à discussão dos assuntos públicos o comportamento religioso e avançando na luta por impedir que a religião se torne definitivamente um assunto privado. Pode-se dizer que esta é, contemporaneamente, uma façanha da teologia que, em termos latino-americanos, é usualmente designada como da ‘libertação’⁸⁸.

Na América Latina, a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em 1968, na cidade colombiana de Medellín, foi um marco para que as Igrejas latino-americanas reorientassem suas práticas perante a sociedade. A Conferência tinha como objetivo aplicar nas Igrejas Católicas do Continente as diretrizes do Concílio do Vaticano II. O teor das discussões apontava para as renovações e significados nas práticas da Igreja, chamando a atenção para uma participação mais efetiva da Instituição em meio às camadas populares. Inclusive, a religiosidade popular de grupos específicos passou a ser reconhecida. Para Eder Sader, a grande ênfase em Medellín foi “precisamente a denúncia das estruturas sociais, que geram profundas desigualdades, exploração e miséria”⁸⁹. Os Bispos da América Latina, perplexos com a situação do Continente, demonstraram interesse em comprometer-se na luta contra as injustiças sociais e contra a miséria, que assolava (e ainda assola) o contexto latino-americano.

Internamente, o Brasil sofria com a política implementada pelo Estado. A repressão e a truculência dos militares diante do florescimento e disseminação de lutas sociais no campo e na cidade fizeram com que a Igreja não ficasse inerte à situação. O Estado, que antes andava de mãos dadas com a Igreja, se tornaria hostil, reprimindo e violentando os seus sacerdotes. Assim, mais uma vez é preciso enfatizar que as transformações ocorridas na Igreja, ou em alguns setores da Igreja, não estavam desconexas da estrutura política, econômica e social do país. Para Paiva, o conflito entre Igreja e Estado, especialmente a partir de 1970, se deu devido à incompatibilidade de posições entre a *Igreja Moderna* que se instalava no país e, os princípios autoritários que regiam o Estado. Sendo assim:

⁸⁸ PAIVA, V., Introdução. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 14.

⁸⁹ SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 154.

O envolvimento da Igreja nas lutas sociais, especialmente no campo, prende-se à sua estratégia de ação direta e, no caso brasileiro, se intensificou graças à incompatibilidade com o regime e à incapacidade deste de cortar também à Igreja a possibilidade do contato inter-classes. Tal envolvimento esteve em muitas partes marcado por alianças com os grupos políticos, para os quais se deslocaram as alianças das forças Católicas⁹⁰.

Ao falar dos acontecimentos ocorridos no processo histórico que foram fundamentais para que a Igreja reorientasse algumas de suas práticas, faço referência à corrente teológica que nascia na década de 1960, em decorrência das próprias contradições sociais da América Latina, e se propagou significativamente no Brasil. Essa corrente teológica era a *Teologia da Libertação*, que fornecia subsídios teóricos para orientar os trabalhos das Pastorais Populares, no campo e na cidade. Pensando nas *novas formas de ser Igreja* que estava nascendo, Sader ressalta que o estilo novo de pensar a Igreja, estava preponderantemente baseado na Teologia da Libertação.

O estilo novo de pensar é referido à teologia da libertação e, resumidamente, consistia em tomar como ponto de partida exposição que testemunham as condições de vida da população, apresentadas pelas próprias pessoas implicadas; efetuar uma reflexão teológica sobre esses fatos, confrontando essa realidade vivida com as sagradas escrituras; e concluir com a definição de pistas para a continuidade do trabalho coletivo de evangelização⁹¹.

Mas o que vem a ser Teologia da Libertação? Quais são seus princípios? Por que esta corrente teológica conquistou muitos adeptos no contexto latino-americano especialmente no Brasil? A princípio, cabe sublinhar que a Teologia da Libertação foi sistematizada a partir da própria situação caótica que passava a América Latina nos anos de 1950/60. Muitos países do continente estavam sendo tomados por regimes ditatoriais que não tinham nenhum comprometimento com os desprivilegiados. Por isso, esta teologia não foi pensada por acaso, mas sim para tentar processar um novo olhar sobre as questões sociais e políticas por meio dos Evangelhos.

O pesquisador weberiano Michael Lowy, analisando as relações entre religião e política na América Latina, defende a ideia de que a Teologia da Libertação teve sua formulação muito antes dos escritos teológicos, sendo ela uma reflexão da própria práxis libertadora que vinha se efetivando no contexto latino americano desde os anos de 1960. Por isso, prefere chamar este fenômeno como *Cristianismo Libertador*, em vez de *Teologia da*

⁹⁰ PAIVA, V., A Igreja Moderna no Brasil. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 65.

⁹¹ SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 163.

Libertação. Ele propõe chamar de Cristianismo Libertador, “por ser esse um conceito mais amplo que ‘teologia’ ou que ‘Igreja’ e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto à fé e à prática”⁹². Nesta perspectiva, pode-se dizer que a Teologia da Libertação nasceria por meio de fatores externos e internos à Igreja, ou seja, devido às contradições sociais da América Latina e às mudanças que estavam sendo ensaiadas no interior da Igreja com a convocação para a reunião do Concílio do Vaticano II.

Muitos pesquisadores têm atribuído à Teologia da Libertação uma conotação meramente política. Entretanto, Lowy atenta para o fato de que essa teologia não pode ser visualizada apenas como um discurso social e político, mas sim, antes de tudo, como uma reflexão religiosa e espiritual⁹³. Negligenciar sua dimensão espiritual significaria reduzir o impacto de sua força, até mesmo, empobrecê-la. Apesar de seus teólogos se preocuparem bastante com questões políticas, sociais e econômicas, como sendo fundamentais para a plena libertação dos oprimidos, não há como dizer que esse tipo de teologia não tem preocupações com os aspectos espirituais dos sujeitos. Talvez, as críticas constantes sejam pelo fato de que a Teologia da Libertação conseguiu fazer o uso eficaz da relação dialética entre religião e política.

Se tivesse como reduzir uma fórmula central para a Teologia da Libertação, poderia utilizar a expressão: *opção preferencial pelos pobres*. Nessa teologia, a própria concepção de *pobre* se transformou. Sob a ótica tradicional da Igreja, os pobres eram vistos apenas como *coitados*, dignos de uma atenção caridosa por parte do clero e dos mais abastados. Já na ótica da Teologia da Libertação, os pobres são os agentes de sua própria libertação, sujeitos de sua própria história. Isto é, por meio de suas reflexões e de seu engajamento em todos os níveis é que conseguiriam conquistar sua libertação. Resumindo, deixariam a opção da passividade e conformismo e assumiriam sua posição enquanto sujeito ativo da história, lutando para se libertar.

É possível observar nos escritos teológicos da libertação que suas referências filosóficas estão ancoradas nos estudos do marxismo. Sem dúvida, os teólogos da libertação beberam das análises e dos conceitos marxistas para compreenderem a realidade latino-americana. Deve ser por isso que os teólogos, padres, freiras, bispos, eram constantemente acusados pelos *defensores da ordem e do progresso*. Conforme Lowy, a pobreza na América Latina foi o ponto crucial para a descoberta do marxismo pelos cristãos progressistas⁹⁴.

⁹² LOWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 57.

⁹³ LOWY, M., *A Guerra dos Deuses*, p. 59.

⁹⁴ LOWY, M., *A Guerra dos Deuses*, p. 123.

Partindo desse pressuposto, a maior conexão entre a Teologia da Libertação e o princípio político do marxismo é justamente o fato de que a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores.

Tanto no marxismo, quanto na Teologia da Libertação, os trabalhadores iriam ser os agentes de sua própria história, lutando juntos para a sua libertação. Além do conhecimento da realidade social em que estavam inseridos, os trabalhadores teriam de desempenhar sua práxis social. No marxismo e na Teologia da Libertação, a famosa frase de Karl Marx e Friedrich Engels, encerrando o *Manifesto Comunista* – “Proletários de todos os países, unidos!”⁹⁵ – poderia ser usadas e defendidas corriqueiramente. Nesse sentido, a luta de classes dentro da perspectiva marxista, também passou a ser defendida pelos ideólogos da teologia da libertação, ou seja, sem a luta de classes não haveria libertação. “Em outras palavras, a luta de classes marxista, não só como ‘instrumento de análise’ mas como diretriz para a ação, tornou-se um elemento essencial da cultura política/religiosa dos setores mais radicais do cristianismo da libertação”⁹⁶. É necessário ressaltar também que os teólogos da libertação não aderiram ao marxismo plenamente, mas usaram-no para renovar sua teologia e compreender a realidade social, política e econômica da América Latina.

Ao refletir sobre a relação Teologia da Libertação e marxismo, acredito que a crítica dos marxistas mais ortodoxos de que a *religião é o ópio do povo*, não deve ser acatada como uma verdade unilateral. Penso nisso, pelo fato de que no contexto latino-americano, principalmente nas décadas de 1960/70 e 80, a religião, na perspectiva dos teólogos da libertação, representou um ponto de partida e esperança para a libertação do povo, ou melhor, para a emancipação de milhões de homens e mulheres, que viviam sob a opressão social, política e econômica, quem sabe até espiritual. Neste caso, ao invés de *ópio*, a religião passou a ser um *princípio libertador*. Os sujeitos necessariamente teriam de construir e lutar por sua própria história, não ficando passivos à espera de intervenções divinas. A libertação dependeria primordialmente da postura e da luta dos sujeitos diante daquilo que os oprimiam.

Sinteticamente, é possível dizer que a Teologia da Libertação voltou o seu olhar para os oprimidos. A libertação proposta por esta teologia deveria acontecer nos mais variados aspectos: econômico, social, político e religioso. De acordo com as palavras do teólogo Leonardo Boff, as preocupações desta corrente teológica iriam para além do espiritual.

⁹⁵ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. 7ª Ed. São Paulo: CHED, 1980. p. 55.

⁹⁶ LOWY, M., *A Guerra dos Deuses*, p. 124.

Trata-se de uma libertação que diz respeito a estruturas econômicas, sociais, políticas e ideológicas. Trata-se de atuar sobre as estruturas e não só sobre as pessoas, buscando mudar as relações de força entre os grupos sociais para que nasçam estruturas novas que comportem maior participação dos excluídos. A Cristologia da Libertação toma partido pelos oprimidos e acredita ser impelida a isto pela fé no Jesus histórico⁹⁷.

Sendo elaborada a partir do contexto latino-americano, sua práxis libertadora se configurava no Jesus histórico, que assumiu um projeto a favor dos oprimidos. Esse projeto se remetia à libertação daqueles que sofriam com o sistema imposto pela classe dominante. A Teologia da Libertação buscava a liberdade dos pobres frente às estruturas e a uma profunda transformação da realidade. Sua visão seria a de “detectar os mecanismos geradores dessa miséria escandalosa e articular uma práxis libertadora”. Na compreensão de Boff, a Cristologia ou a Teologia da Libertação, se constrói sob duas mediações teóricas fundamentais. São elas:

[...] a mediação sócio-analítica que diz respeito à realidade por modificar e a mediação hermenêutica que se concerne à pertinência teológica, lendo a luz de Jesus Cristo salvador e da Palavra da revelação o texto sócio analítico, garantindo assim o caráter teológico da teoria e da práxis libertadora⁹⁸.

No que se refere ao contexto brasileiro, a Igreja Católica teve um papel ímpar para o desenvolvimento da Teologia da Libertação, de modo que seus *agentes progressistas* exerceram influências decisivas em diversas instâncias, junto a vários movimentos sociais, tanto no campo como na cidade. No Brasil, essa corrente teológica se desenvolveu com mais intensidade em relação aos outros países latino-americanos. Conforme Lowy, a *Esquerda Católica* foi precursora do cristianismo libertador no país já na década de 1960⁹⁹. Neste período, ela tinha poucos seguidores, diferentemente da *Igreja dos Pobres* nos anos de 1970. Com isso, rapidamente foi atacada, não ganhando legitimação por parte da hierarquia da Igreja.

Entre os teólogos da libertação brasileiros, destaca-se o precursor Hugo Asmann que, em fins da década de 1960, começou a escrever textos sobre o cristianismo, vinculados à filosofia marxista. Após o seu exílio em 1971, os irmãos teólogos Leonardo e Clovis Boff tiveram destaque na sistematização e desenvolvimento dos escritos sobre a teologia da

⁹⁷ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de Cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis, Vozes. 1986. p. 23.

⁹⁸ BOFF, L., *Jesus Cristo Libertador*, p. 21.

⁹⁹ LOWY, M., *A Guerra dos Deuses*, p. 140.

libertação no país ¹⁰⁰. Mas, por que a Teologia da Libertação se propagou com tanta intensidade no Brasil em relação a outros países da América Latina?

Lowy tentou traçar algumas reflexões sobre esta indagação, e observou algumas características e peculiaridades que contribuíram para isso. Dentre elas, ressaltou a insuficiência cada vez maior do Clero em dar conta de trabalhar com toda a população do país, sendo a quantidade de funcionários demasiadamente pequena; forte influência da Igreja Católica e da cultura francesa no país; a ditadura militar estabelecida em 1964; a velocidade e profundidade do desenvolvimento capitalista, em que suas consequências foram bem mais rápidas no Brasil, do que em outros países da América Latina, e a quantidade considerável de padres, freiras e teólogos na década de 1970, que tinham ideias progressistas, procurando trabalhar no interior da Instituição, manter contatos com bispos e outras autoridades eclesiais, rompendo com o isolamento ¹⁰¹.

Na época, um dos padres que trabalhou com os pobres do campo e da cidade, inspirado pelos princípios libertadores, foi Renê Parren, ou *padre Renê* como é mais conhecido especialmente na região de Andradina - SP. Renê tem uma história de vida muito instigante e inspiradora, em razão da sua dedicação à luta social. No contexto atual, Renê não desenvolve mais trabalhos formalmente como sacerdote da Igreja Católica, atuando primordialmente como militante e coordenador do MST na Regional de Andradina e no Estado de São Paulo. Desde 1984, ano da criação do Movimento, Renê salientou em entrevista que, mesmo trabalhando em Pastorais Populares no campo, sempre manteve contato e ligação com as lutas do MST.

Tive a oportunidade de entrevistá-lo duas vezes; a primeira no ano de 2007 e a outra em 2009. Além de ser um sujeito muito simpático, conversar com Renê foi um aprendizado tremendo. A sua fala expressa a crença nas lutas sociais, em prol da dignidade e emancipação dos seres humanos. Pensando nas reflexões que vinha fazendo, sobre o trabalho da Igreja *para além do espiritual*, menciono algumas questões que envolveram a vida de Renê e o seu trabalho pastoral na luta pela terra, particularmente em Andradina. Renê tem 69 anos e nasceu na Holanda. Filho de pequenos trabalhadores rurais, ainda jovem decidiu estudar Filosofia em uma Congregação Religiosa na Holanda. Logo depois, cursou Teologia em seu país e na Bélgica, na Universidade de Louvena. Estudar na Bélgica, se tornou crucial para que Renê conhecesse um pouco a realidade da América Latina e despertasse o interesse de vir trabalhar

¹⁰⁰ Uma obra interessante que os dois irmãos lançaram juntos, a respeito da Teologia da Libertação e sua prática é: BOFF, Clovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. 3ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1986.

¹⁰¹ LOWY, M., *A Guerra dos Deuses*, p. 149.

no Brasil. Na Universidade de Louvena, teve muito contato com estudantes latino-americanos, que compartilhavam com ele a realidade caótica em que vivia a população pobre do Continente. Depois de ter feito um curso de cinco meses, em Louvena, sobre a realidade na América Latina, Renê aprendeu a falar português e optou por vir trabalhar no Brasil no ano de 1969. Em sua narrativa, ressalta alguns episódios de sua vida e seu trabalho no país junto às Pastorais Populares, até se engajar nas lutas do MST.

[...] e depois a gente veio pra cá (Brasil), fui trabalhar, depois de ter vindo pra cá eu fui trabalhar dois anos lá em, no Paraná, em Guarapuava. Fui trabalhar na Pastoral da Igreja Católica, a gente trabalhava muito na parte rural, depois a gente foi se engajando numa equipe da Diocese pra ajudar também na formação de catequese, e depois a gente saiu dali depois de 2 anos, a gente saiu dali, eu fiz uma volta, vamos ver aqui, pelo Sul do Brasil, aí eu desloquei e decidi trabalhar aqui na região de Araçatuba e Andradina. Fui trabalhar dois anos em Araçatuba mesmo, na periferia da cidade, na Pastoral também, e depois eu vim pra cá. Naquele tempo aqui em Andradina tinha sido construída a barragem de Jupia e Urubupunga, então aqui tinha, Andradina era uma cidade assim, que tinha crescido muito, as periferias eram de gente pobre, muita gente que foi naquele tempo trabalhar na barragem, depois saiu, terminou a barragem, e muita gente era da roça, que tinha vindo da roça, a construção da barragem acelerou o processo de êxodo rural, acelerou isso aí. Teria talvez, mesmo assim, teria acontecido, mais foi um processo, foi num ritmo mais rápido por causa da barragem. É, ainda voltando para trás, *eu vim para o Brasil por opção*, queria trabalhar aqui na América Latina, a Congregação da qual eu pertencia era bastante aberta, deixava pra gente escolher a onde a gente queria trabalhar, se era na África, se era na América Latina, e eu queria trabalhar aqui na América Latina, no Brasil, por isso eu escolhi de vir para cá, foi uma opção de vida. Aí a gente foi se engajando cada vez mais no trabalho, e hoje a gente tá no Movimento dos Sem Terra ¹⁰².

Ao enfatizar que foi *uma opção de vida* vir trabalhar no Brasil, Renê enfatiza em sua fala que sua formação foi bem progressista, e que a opção de deixar toda sua família na Holanda para tentar minimizar o sofrimento e ajudar nas lutas sociais no Brasil era uma decisão consciente. Trabalhando com os grupos marginalizados pela sociedade, envolveu-se cada vez mais nas lutas. Na região de Andradina, a construção da barragem da usina Engenheiro Souza Dias, mais conhecida como Jupia, provocou uma migração muito grande de pessoas para o local. Com o findar da construção, grande parte dessas pessoas continuaram na região, porém desempregadas e tendo que se concentrar nas periferias das cidades, principalmente em Andradina. Neste período, também em Andradina, havia a luta dos posseiros da fazenda Primavera, os quais estavam sendo expulsos das terras que cultivavam

¹⁰² Renê. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Regional do MST em Andradina – SP, 23/03/2007.

há anos. A realidade social da região, tanto no campo como na cidade, assim como em tantas outras localidades do país era problemática.

Nesse contexto, Renê se viu com uma *missão* de auxiliar e organizar grupos para lutarem por seus direitos historicamente negados. Para Renê, foi a própria realidade social da região que fez com que ele se engajasse nas lutas, sendo as Pastorais, inspiradas pela Teologia da Libertação, uma importante aliada nos trabalhos. Ainda como sacerdote da Igreja, lutou junto aos posseiros da fazenda Primavera e contribuiu na organização do grupo. Após o episódio que ocorrera na luta dos posseiros da Primavera, Renê não parou mais. Participou das lutas e da organização dos trabalhadores e trabalhadoras, especialmente na luta pela terra. Abaixo, sua narrativa possibilita refletir sobre relevância da Pastoral em meio à luta pela terra, e o quanto o trabalho de Renê e de outros agentes religiosos foi significativo em prol da organização dos trabalhadores rurais, contestando a realidade caótica que estava sendo imposta a milhares de sujeitos.

Então, agente foi trabalhar aí por causa da realidade, por causa da realidade, em primeiro lugar, aqui eu tinha problema dos posseiros da fazenda Primavera. Isso foi nos anos, quando foi, nos anos 77, tinha problema aqui, antes a gente não podia falar muito de reforma agrária, era tabu no tempo da Ditadura Militar, era proibido falar disso aí, mas depois é, no final dos anos 70 tinha aquele ali, tinha aqui da fazenda Primavera em Andradina, onde tinha mais de 300 famílias que estava sofrendo a pressões de um empresário chamado J. J. Abdala, que queria expulsar aquelas famílias que trabalhavam ali como posseiros. A gente trabalhava aqui na Igreja, na Pastoral, e aí então, *a gente foi confrontado com essa realidade*, as pressões, a angústia do pessoal que vivia aqui, que tava sofrendo essa pressão, então assim, pouco a pouco a gente foi se envolvendo nesta luta aqui, *e depois não parou mais*, e dessa maneira assim, a gente participou de todo processo de vários organismos que lutavam pela terra. No começo aí não tinha organização nenhuma, organização aqui na região nem no Estado, a gente formou uma, a gente formou uma organização local aqui da região, começamos (fala incompreensível), e aí então com essa comissão de várias pessoas, uma equipe de meia dúzia de pessoas nós fomos trabalhando aí no meio desse pessoal, dos trabalhadores que estavam sofrendo a pressão de expulsão da fazenda Primavera [...] ¹⁰³.

Renê enfatiza, com veemência, que foi “confrontado com a realidade”. Como ficar inerte à realidade que se processava? Tendo convicções políticas e ideológicas formadas, e orientando seu trabalho na Pastoral a partir dos princípios da Teologia da Libertação, não dava para se portar apenas como expectador. Renê foi para ação. Da década de 1970 até os dias atuais, na região de Andradina, ao falar da luta pela terra, há que se reconhecer o nome e

¹⁰³ Renê. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Regional do MST em Andradina – SP, 23/03/2007.

o quanto os trabalhos do *padre Renê* foram significativos em prol da luta pela reforma agrária. Cabe ressaltar que Renê ajudou a criar a CPT na região e a articular sua edificação a nível estadual. Ao destacar a figura de Renê e seu trabalho na Igreja em uma localidade específica, é possível dizer que *para além do espiritual*, os trabalhos eclesiais visavam também à transformação social da realidade. Não só Renê, mas milhares de homens e mulheres se engajaram, por meio das Pastorais Populares, sejam no campo ou na cidade, em diversas lutas sociais, participando e contribuindo com a organização de vários grupos.

A Teologia da Libertação influenciou uma minoria da Igreja Católica no contexto latino-americano, pois, no Continente, o conservadorismo eclesiástico imperou e ainda impera na maior parte da Instituição. Contudo, os impactos deste fenômeno teológico em alguns países não podem ser desprezados, especialmente no Brasil. Por mais que houve a predominância do conservadorismo, a Teologia da Libertação influenciou muitas Igrejas de origem Cristãs na América Latina que, por meio de bispos, padres, freiras, pastores, leigos, dentre outros agentes religiosos, pôde desempenhar trabalhos significativos junto às classes subalternas, excluídas arbitrariamente por uma minoria dominante. Por parte daqueles que acreditavam na *teologia libertária*, houve muitas expectativas e esperanças em tempos melhores, que devido a diversas circunstâncias históricas não foram cumpridas.

Nesta perspectiva, não há como desconsiderar o grande avanço e influência dos religiosos progressistas frente ao contexto político e social, também sobre a própria Igreja Católica na época. Porém, partindo dos pressupostos de que a história não é linear e que o seu processar é permeado de caminhos e descaminhos, os progressistas, inspirados pela *teologia libertária*, também tiveram seus limites. Em uma pesquisa instigante, fruto do seu doutoramento, o historiador Damião Duque de Farias discutiu esse assunto com muita propriedade. Ao recuperar as transformações ocorridas na Igreja Católica a partir de meados do século XX, tendo como objeto de estudo a Arquidiocese de São Paulo, entre os anos de 1945 e 1975, Farias constata que a ascensão dos progressistas foi momentânea, pois existiam no interior da Arquidiocese grupos conservadores muito fortes.

No meio progressista, Farias descreve sobre o que ele chamou de *romantismo católico*. Ou seja, as visões e as práticas dos religiosos progressistas estavam calcadas num certo romantismo que, por vezes, era incongruente com a realidade, também permeado de contradições e ambiguidades. Os elementos considerados mais relevantes que sustentavam o romantismo católico estavam na ideia da transformação estrutural da sociedade e da religião. Assim, o seu caráter unificador seria a oposição contra o capitalismo. Logo, no romantismo católico estava a noção de construção do “homem novo, que passava segundo as orientações

românticas pelo reencontro com as nossas raízes culturais, com o homem do povo, presentes nas regiões interioranas do país, ainda não absolvido pela racionalidade capitalista”¹⁰⁴.

Sobre este prisma, surgiram os limites e as dificuldades que acompanharam o romantismo católico. Desta maneira, as visões e práticas dos progressistas não estavam isentas de críticas. Apropriando-me das concepções de Farias, a primeira crítica perante os *românticos* estava no fato deles terem reforçado posições “autonomistas e basistas”, no sentido de menosprezarem as “mediações institucionais, partidárias, sociais e intelectuais, dando todo o crédito ao espontaneísmo brotado do meio popular e religioso”¹⁰⁵. Outra crítica estava na ideia de querer criar uma sociedade anticapitalista, baseada no “novo homem”, pois esse ideal de sociedade se baseava em sujeitos que se encontravam em regiões interioranas e em zonas rurais do país. Na visão dos *românticos*, esses eram mais próximos de uma *pureza* e de uma *naturalidade* social e religiosa que “permitiam o pleno desabrochar da vocação humana mediada pela Igreja e pelo Evangelho”. Para tanto, o projeto dos progressistas, à medida que apontava para a manutenção de determinadas formas de vida, desejava *congelar o tempo*. Essa forma de pensar entrava em contraposição com a modernidade, uma vez que nela o “tempo é aberto, um contínuo/descontínuo vir-a-ser, explorado pelo homem”¹⁰⁶.

Aproveitando o ensejo, saliento que entre os progressistas não havia uma uniformidade plena, em que tudo se direcionava para o mesmo caminho. Na compreensão de Farias, “a adesão ao ideário da esquerda católica não era uniforme, sendo possível encontrar muitas comunidades onde o reformismo era mais aparente do que real. Havia também aquelas em que a adesão ia muito além dos limites traçados pelo poder oficial católico”¹⁰⁷. Certo de que os acontecimentos históricos não podem ser visualizados de forma retilínea, sem ambiguidades e contradições, é preciso refletir sobre isso ao pesquisar o *progressismo católico* e a *Teologia da Libertação*.

Muito das expectativas e sonhos dos *progressistas* ou dos *românticos católicos*, tinha seus limites delimitados pela própria hierarquia institucional. Para Farias, devido ao caráter eminentemente conservador da Igreja, os românticos não tiveram liberdade plena para definirem os seus projetos de horizontes e ações. Neste sentido, “parece pouco provável uma clara, distinta e harmônica convivência entre objetivos românticos revolucionários e objetivos institucionais”. Sendo assim, “a melhor hipótese nos parece ser considerar uma tensa

¹⁰⁴ FARIAS, Damião D. de. *Crise e Renovação Católica na Cidade de São Paulo: impasses do progressismo e permanências do conservadorismo (1945/1975)*. 2002. 446 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, São Paulo. p. 381.

¹⁰⁵ FARIAS, D. D. de., *Crise e Renovação Católica na Cidade de São Paulo*, p. 424.

¹⁰⁶ FARIAS, D. D. de., *Crise e Renovação Católica na Cidade de São Paulo*, p. 425.

¹⁰⁷ FARIAS, D. D. de., *Crise e Renovação Católica na Cidade de São Paulo*, p. 321.

convivência (de contornos e limites mal definidos) e, às vezes, uma luta de morte (o lado vencedor já foi anunciado!)”¹⁰⁸.

É preciso lembrar que o Vaticano e a maioria das autoridades eclesiásticas eram conservadores. Os ideais progressistas, inspirados pela Teologia da Libertação, sempre foram vistos com desprezo e desconfiança por parte da Cúria Romana. Se havia grupos progressistas preocupados com as causas sociais e a libertação do povo oprimido, também havia grupos ligados às classes dominantes, intimidados com o avanço dos *subversivos*. A Igreja vivia sobre uma diversidade de tensões e relações conflituosas. Isso evidencia que as relações no interior da Instituição não são tão retílineas o quanto parece. No caso brasileiro, a tática mais eficaz para dismantelar os grupos ligados à Teologia da Libertação foi a nomeação de bispos conservadores e o isolamento dos progressistas. Contudo, a Teologia da Libertação resiste e vive na América Latina, mesmo sendo constantemente atacada pelos setores dominantes e conservadores da Igreja.

Voltando à questão da Igreja e à luta pela terra, em 1973, houve duas ações da Instituição que evidenciavam sua mudança de perspectiva frente à política do Governo. No mesmo dia e em regiões diferentes, grupos de bispos lançaram dois documentos relevantes denunciando as atrocidades que estavam sendo cometidas aos desprivilegiados. Esses documentos, ao mesmo tempo, eram sinais de esperança. No Nordeste, era publicado o documento *Eu ouvi os clamores do meu povo*, e no Centro-Oeste foi lançado *Marginalização de um povo: grito das igrejas*. Ambos os documentos faziam críticas ferrenhas à política desenvolvimentista do Estado.

Anos depois da publicação desses documentos, em 14 de fevereiro de 1980, no município de Itaici, a Igreja aprovou pela 18ª Assembleia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) um documento que pode ser considerado um marco para a história da Igreja e a luta pela terra. Naquele momento, expressava publicamente o seu apoio a todos os trabalhadores e trabalhadoras do campo, que pelo modelo político e econômico do Estado estavam sendo expropriados e explorados no campo. O conteúdo desse documento foi elaborado por alguns bispos e assessorado por intelectuais da questão agrária. Ele expressava e denunciava, sem rodeios, as problemáticas que vinham se configurando no campo há décadas atrás. Condena ainda a concentração da propriedade da terra, a política do Estado para que as grandes empresas investissem seu capital no campo, e também denuncia a

¹⁰⁸ FARIAS, D. D. de., *Crise e Renovação Católica na Cidade de São Paulo*, p. 382.

situação degradante dos pobres da terra e das comunidades indígenas, que constantemente estavam sendo alvos da expropriação ¹⁰⁹.

As fundamentações doutrinárias desse documento, ou seja, as argumentações bíblicas, para o apoio aos trabalhadores e trabalhadoras do campo e às comunidades indígenas, estavam pautadas na questão de que *a terra é um dom de Deus a todos os homens*. E, sendo de todos os homens, por que algumas pessoas tinham tanta terra e a maioria dos trabalhadores e trabalhadoras do campo não tinham nenhum pedaço de chão para nele trabalhar e permanecer? É nesta perspectiva que a Igreja, junto às pastorais populares, iria trabalhar, legitimando a luta pela terra, sendo ela um meio para alcançar a terra prometida por Deus.

Outra argumentação relevante que partiu da Igreja e que foi apropriada por diversos movimentos sociais rurais, inclusive muito utilizada pelo MST, estava na contraposição de dois conceitos: terra de exploração e terra de trabalho. Conforme o documento, tem-se a noção do que seria terra de exploração e terra de trabalho:

84. **Terra de exploração** é a terra de que o capital se apropria para crescer continuamente, para gerar sempre novos e crescentes lucros. O lucro pode vir tanto da exploração do trabalho daqueles que perderam a terra e seus instrumentos de trabalho, ou que nunca tiveram acesso a eles, quanto da especulação, que permite o enriquecimento de alguns à custa de toda a sociedade.

85. **Terra de trabalho** é a terra possuída por quem nela trabalha. Não é a terra para explorar os outros nem para especular. Em nosso país, a concepção de terra de trabalho aparece fortemente no direito popular de propriedade familiar, tribal, comunitária e no da posse. Essas formas de propriedade, alternativas à exploração capitalista abrem claramente um amplo caminho, que viabiliza o trabalho comunitário, até em áreas extensas, e a utilização de uma tecnologia adequada, tornando dispensável a exploração do trabalho alheio ¹¹⁰.

Sob a argumentação de que a terra era um bem de todos e que ela deveria ser *terra de trabalho* e não de *exploração*, é que as atividades das CEBs e da CPT eram erigidas. A Igreja passava a investir nos discursos morais e éticos. Não era a vontade de Deus que houvesse tanta concentração de terras e milhões de trabalhadores e trabalhadoras sendo explorados. Inverteu-se a função que Deus deixara para a terra, era preciso transformar a *terra de exploração* em novamente *terra de trabalho*. Neste sentido, “é missão da Igreja convocar todos os homens para que estes vivam como irmãos superando toda forma de exploração, como quer o único Deus e Pai comum dos homens”. Sob a luz do Evangelho, a Igreja

¹⁰⁹ Documentos da CNBB, Nº 17. *Igreja e problemas da terra*. 2ª Ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

¹¹⁰ Documentos da CNBB, Nº 17. p. 30.

convocava os agentes religiosos e os cristãos preocupados com as causas sociais para que eles não devessem “somente ouvir, mas assumir os sofrimentos e angústias das vítimas, as lutas e esperanças das vítimas da injusta distribuição e posse da terra”¹¹¹.

A ideia de que a terra era um *presente de Deus* para os seres humanos e que deveria ser distribuída para quem nela quisesse trabalhar é ainda um discurso muito utilizado pelas Pastorais Populares e movimentos sociais no campo. Na época em que fiz as entrevistas no acampamento e assentamento, em diversas narrativas foi possível encontrar pistas que subsidiam essa discussão. A fala de Ricardo, mais conhecido como *Carrapicho*, que vivia há mais de um ano no acampamento Madre Cristina com sua esposa e filha, talvez seja uma das mais evidentes quanto a isso. Ao dizer que acreditava na ajuda divina, como se Deus fosse imprescindível na luta pela terra, ressalta:

Com certeza, *porque Deus deixou a terra pra sobrevivência, não pra negócio*, então a gente tem, por isso que a gente luta, porque Deus, ele não deixou a terra pra ser vendida e sim pra o homem usufruir, e hoje o que manda é o dinheiro, e Deus não deixou o dinheiro, só a terra pro homem viver¹¹².

O que Ricardo salientou é relevante para somar à ideia de que a religião ou a religiosidade pode ser um fator relevante na luta pela terra. Por ocasião da entrevista não houve explicitação de sua participação em algum grupo religioso no campo, ligado à Teologia da Libertação, mas a sua narrativa expressa intensamente os princípios norteadores das Pastorais progressistas que trabalhavam no campo e que assessoravam os movimentos sociais. “Deus deixou a terra pra sobrevivência, não pra negócio”. Talvez a incorporação desse discurso possa ter sido até pela convivência com outros integrantes do MST, que em uma perspectiva progressista defendiam este pensamento. Sobre o que vinha sendo discutido, a sua fala revela a dualidade entre *terra de trabalho* e *terra de negócio* (exploração), como se Deus não houvesse deixado a terra para os seres humanos negociarem, e sim para que trabalhassem e dela sobrevivessem.

Para Martins, no contexto da década de 1970/80, a Igreja visualizava a questão agrária como um problema ético, social, político e pastoral – relacionado à *humanidade do homem*. O problema não partia da propriedade para terminar na propriedade. Era na concepção do ‘humano’ que estava a chave para decifrar a concepção de ‘propriedade’ que orienta a

¹¹¹ Documentos da CNBB, Nº 17. p. 4.

¹¹² Ricardo (*Carrapicho*). Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 13/01/2007.

pastoral¹¹³. Pelo fato de ter essa dimensão da humanidade do homem, da propriedade estar associada ao processo do desenvolver daqueles que dependem da terra para trabalhar, que o Documento da CNBB (Igreja e problemas da terra) foi aprovado também por bispos *intransigentes e conservadores*. O documento teve reprovação por apenas quatro votantes dos mais de trezentos, mesmo condenando, com clareza, a propriedade capitalista da terra. A Igreja começava a trabalhar a questão da terra na perspectiva da distribuição, em que todos, como filhos e filhas de Deus, tinham o direito de ter seu pedaço de chão. As palavras de Martins, na metade dos anos de 1980, são bem elucidativas quanto a essa problemática:

A Igreja começa a trabalhar o problema não na perspectiva da acumulação, mas na perspectiva da distribuição. É isso que vai marcar toda a posição dela até hoje, trabalhar com a idéia do pobre e da pobreza, e não com a idéia da acumulação que é o que está presente nas posições dos partidos políticos de oposições, os partidos de esquerda em geral ¹¹⁴.

Neste sentido, observa-se que ficam bem claras as diferenças de visões de *propriedade* entre Estado e Igreja. É necessário ressaltar que a Igreja não estava contestando a propriedade privada, mas sim como alguns grupos da sociedade se apropriaram da maioria das terras, expropriando milhares de camponeses e povos indígenas. Na ótica da Igreja, sendo a questão agrária de ordem moral, ética – que impedia o desenvolvimento pleno do homem, especificamente daqueles que dependiam da terra para trabalhar – esse fato vai levar o seu confronto com o Estado, que incentivava a concentração de terras por meio de sua política e pela concessão de incentivos fiscais para as grandes empresas investirem seu capital no campo. A luta pela reforma agrária passaria a ter a conotação da luta contra a “negação do homem” ¹¹⁵. Logo, lutar pela terra seria lutar pela liberdade da pessoa humana.

1.3. Presenças que marcaram as lutas no campo: as CEBs e a CPT

No campo, as CEBs – Comunidades Eclesiais de Base – e a CPT – Comissão Pastoral da Terra –, orientadas pela Teologia da Libertação, foram imprescindíveis na conscientização dos sujeitos, contribuindo para que os mesmos, a partir das suas experiências, apreendessem que a realidade em que viviam não era natural, mas sim construída. Ou seja, que a pobreza e a

¹¹³ MARTINS., J. de S. *Caminhada no Chão da Noite*, p. 27.

¹¹⁴ MARTINS, J. de S., A Igreja face à política agrária do Estado. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 119.

¹¹⁵ MARTINS., J. de S., *Caminhada no Chão da Noite*, p. 29.

miséria não eram um legado que tinham de viver para sempre, pelo contrário, deveriam lutar para romper e se libertar do sistema opressor. As CEBs e a CPT estavam vinculadas à Igreja Católica, entretanto, há mais de três décadas existiam outras denominações cristãs que desenvolviam atividades junto aos trabalhadores rurais, como é o caso da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) que, por meio de sua Pastoral Popular Luterana (PPL), teve grande relevância, prestando assessoria a diversos movimentos sociais rurais no Sul do país.

As CEBs se configuraram como fundamentais para *a nova forma de ser Igreja*, ou como disse Leonardo Boff, por meio delas, “a Igreja se fez povo”¹¹⁶. A sua presença foi marcante em fins da década de 1960, multiplicando-se por todo o país, e desenvolvendo atividades e estudos entre os marginalizados do campo e da cidade. Sendo considerada *Igreja do Povo*, as CEBs eram comunidades de fé. As pessoas que faziam parte das CEBs, geralmente eram da mesma comunidade, bairros, vilas, compartilhavam da mesma fé e se reuniam para conversar, fazer orações, cantar hinos cristãos, trocar experiências, discutir a realidade do grupo e procurar alternativas para enfrentar as dificuldades da comunidade. Para além de um grupo de evangelização, as CEBs eram espaços sociais de libertação, em que os sujeitos envolvidos aprendiam na prática a buscar alternativas para eliminar as suas mazelas.

As CEBs poderiam surgir de diversas maneiras, iniciando-se por meio de uma luta popular, uma novena, um encontro para refletir sobre o Evangelho, entre outras formas. Assim, “quase todas as CEBs começaram por iniciativa de um agente pastoral – ou graças à sua presença – em torno de motivações religiosas”¹¹⁷. De acordo com Sader, o motivo principal que proporcionou às CEBs êxito junto aos sujeitos está na sua característica flexível em suas formas organizativas, propiciando também formas de convívio com as pessoas, fazendo com que as mesmas se reconhecessem naquele grupo e também acolhendo as formas de religiosidade popular¹¹⁸. Esse caráter flexível fica revelado também nos números de participantes dos grupos, podendo variar de acordo com a necessidade local. Ao tecer algumas características gerais de como eram as ações das CEBs, chamo a atenção para a diversidade das Comunidades, mesmo que algumas de suas práticas tenham sido semelhantes. Regina Célia R. Novaes, ao estudar a questão agrária na Paraíba e o papel da Igreja neste Estado,

¹¹⁶ BOFF, L. *E a Igreja se fez povo*. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

¹¹⁷ SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 157.

¹¹⁸ SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 155.

elucida que essa heterogeneidade era marcada pela realidade de cada local, dos anseios e das perspectivas de cada grupo ¹¹⁹.

Partindo das realidades específicas, à Luz dos Evangelhos, a condição social dos sujeitos era debatida, e num exercício em que imperava a participação popular, ideias e ações sociais partiam das reuniões e estudos. O método utilizado pelas CEBs era: *ver-julgar-agir*. Era feita uma leitura e reflexão da realidade, visando à ação sobre as problemáticas que circundavam a vida dos sujeitos. Resumindo, conhecer e analisar para efetivar a práxis libertadora. Nas palavras de Boff, pode-se ter uma noção de como eram realizadas as reuniões das CEBs e a metodologia utilizada junto aos sujeitos:

O método habitual nos encontros é o já consagrado na prática e na reflexão latino-americana: *ver-julgar-agir*. E começa sempre com cânticos e orações espontâneas, leitura de algum trecho bíblico, discussão dos problemas e esclarecimento da palavra escutada e comentada comunitariamente. A página da Bíblia é confrontada com a página da vida. No fim, tomam-se resoluções tendo-se em vista alguma ação comum. A preocupação básica consiste em partir sempre da vida tal como o povo a sente. Partindo daí, questionar o sentido dos textos sagrados ¹²⁰.

Esse método utilizado pelas CEBs proporcionava espaços para que os indivíduos construíssem uma dimensão crítica e transformadora. No seio das CEBs, mudava-se a perspectiva de trabalho da Igreja. Para além da caridade, pregava-se uma práxis libertadora, em que os indivíduos eram movidos por suas reflexões sobre sua realidade e sob a luz dos Evangelhos. Assim, “não atacara os fundamentos que reproduziam essa situação injusta. Já a estratégia da libertação começa por ver nos pobres uma experiência de encontro com Deus e a possibilidade de serem sujeitos conscientes de sua própria libertação” ¹²¹.

Nas andanças à procura de fontes, encontrei uma Cartilha que fornece pistas de como eram as orientações práticas e metodológicas dos agentes religiosos nas CEBs, no desenvolvimento das atividades junto aos trabalhadores rurais. Essa Cartilha foi elaborada, muito provavelmente em 1985, pois o seu conteúdo era direcionado a orientar agentes pastorais participantes do VI Encontro Intereclesial de Comunidades de Base, realizado no município de Trindade – GO, em julho de 1986. No seu conteúdo há orientações para os agentes pastorais do campo e da cidade.

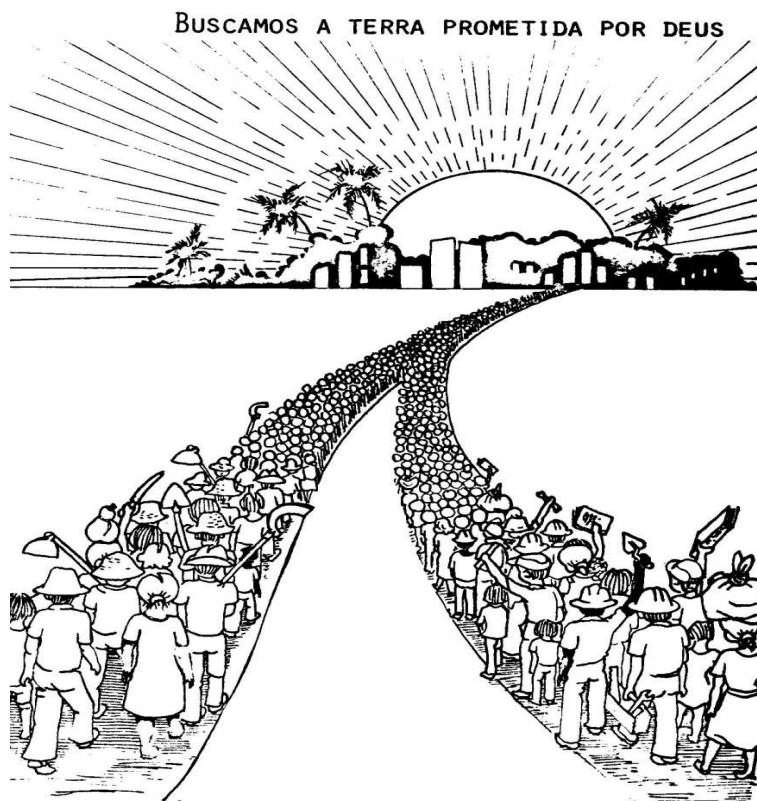
¹¹⁹ NOVAES, R. C. R. A questão agrária e o papel da Igreja na Paraíba. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 232-3.

¹²⁰ BOFF, L. *E a Igreja se fez povo*, p. 95.

¹²¹ SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 164.

Destaca-se que esse material usa como forma pedagógica ilustrações, auxiliando na compreensão dos textos. Esses desenhos são muito elucidativos e podem proporcionar algumas interpretações dos discursos que eram feitos nos grupos e da metodologia usada pelos agentes religiosos junto aos trabalhadores rurais. Sempre abaixo das ilustrações, vem uma pergunta: *O que estamos vendo neste desenho?* As ilustrações eram elaboradas para que os agentes pastorais e os sujeitos participantes das CEBs refletissem sobre eles, ou seja, em seus significados possíveis. Após as ilustrações, existem textos que, de certa forma, orientavam sobre os significados da ilustração.

Imagem 1 – Buscamos a Terra Prometida por Deus



O que estamos vendo neste desenho?

Fonte: Serviço de Formação de Agentes de Pastoral Popular - *Cartilha Preparatória - VI Intereclesial*. p. 1.

Esta ilustração é bem significativa para refletir sobre as visões das CEBs. Ao fundo existe um lugar muito bonito, em que o sol brilha radiante. A paisagem é muito bela. Trata-se de uma analogia do Paraíso, que deveria ser vivido em primeira instância na Terra. Observa-se que há duas estradas em que num determinado momento se fundem. Uma com homens, mulheres e crianças do campo, com seus instrumentos de trabalho (enxadas, facões, foices), e outra com homens, mulheres e crianças da cidade, com suas ferramentas de trabalho e livros. Tanto os trabalhadores do campo como os da cidade estão caminhando no mesmo rumo, no

horizonte que aponta para um lugar agradável, onde a luz prevalece sobre a escuridão, opressão e miséria. Estes dois caminhos apontam para a libertação do povo oprimido, tanto do campo como da cidade.

Contudo, analisando a imagem, encontra-se também a dimensão do lugar *não tão belo*, em que o poder decisório em relação às políticas públicas se concentra. No espaço urbano, os grandes prédios representam a concentração do poder político, que, na maioria das vezes, não se importa com os pobres do campo e da cidade. Neste sentido, cabe indagar por que, anterior ao paraíso, a cidade se apresenta figurada nos prédios? Provavelmente, o objetivo da imagem é mostrar que se fazia necessário lutar e ocupar também aquele espaço (urbano). Chegar à *terra prometida* não seria fácil para os trabalhadores e trabalhadoras, haja vista que era preciso romper com o poder dominante constituído historicamente. Com união e muita luta, se fazendo atores de sua própria história, os sujeitos conseguiriam *ocupar e transpor* as barreiras impostas pelos *prédios do poder*, e chegar ao *outro lado*, em que a *terra prometida* se configurava como morada da vida.

Na imagem, a ênfase dada ao campo e à cidade se faz pelo fato de que as Comunidades de Base atuavam nesses dois espaços. O trabalho era desenvolvido de acordo com a realidade da comunidade, sendo os textos bíblicos interpretados a partir da realidade e das necessidades do grupo. A terra prometida, neste caso, poderia ser também na cidade, para os trabalhadores urbanos. Os trabalhadores rurais eram estimulados a buscarem a terra prometida, ou melhor, a saírem de seu *conformismo* e irem à luta.

As mensagens expressas no desenho são semelhantes à forma como os agentes religiosos trabalhavam com os sujeitos sem-terra. A terra era vista como uma *Promessa de Deus*. E, sendo promessa do Criador, era legítimo e dever do cristão lutar por sua conquista. As CEBs ampliavam o olhar dos trabalhadores para o fato de que a terra deveria ser conquistada na vida terrena, não ficar com a ilusão de que teriam apenas terra no céu. Diversos textos bíblicos foram usados para legitimar a luta pela terra prometida. Um dos textos mais utilizado nas atividades com os trabalhadores rurais sem-terra está no livro de Gênesis, em que o Senhor promete a Abrão a terra de Canaã.

Disse o Senhor a Abrão, depois que Ló se separou dele: Ergue os olhos e olha desde onde estás para o norte, para o sul, para o oriente e para o ocidente; *porque toda essa terra que vês, eu te darei, a ti e à ti e a tua descendência, para sempre*. Farei a tua descendência como o pó da terra; de maneira que, se alguém puder contar o pó da terra, então se contará também a tua descendência. *Levanta-te, percorre essa terra no seu comprimento e na sua largura; porque eu te darei*. E Abrão, mudando as suas tendas, foi

habitar nos carvalhais de Manre, que estão junto a Hebrom; e levantou ali um altar ao Senhor ¹²² (sublinhado meu).

Por meio desta passagem bíblica e, também, de outras, os agentes religiosos trabalhavam com os sujeitos sem-terra o fato de que a concentração de terras nas mãos de algumas poucas pessoas não estava certo e transgredia o sentido único e verdadeiro da terra, que é o trabalho. A terra prometida não deveria ser objeto de especulação e negócio, ela deveria ser daqueles que nela trabalhassem e permanecessem. O que chama atenção na passagem bíblica é a questão de que ela remete a uma *ação concreta dos sujeitos*, assim como o Senhor tinha ordenado a Abrão. Quando o Senhor diz “levanta-te, percorre essa terra no seu comprimento e na sua largura; porque eu te darei”, para o contexto e realidade dos trabalhadores rurais, a mensagem era posta no sentido de que estes deveriam agir, se organizando coletivamente nos movimentos sociais e lutar para a conquista da terra prometida por Deus. Essa orientação, por parte dos agentes religiosos fica evidente num trecho da Cartilha que está sendo analisada: “Buscar a Terra Prometida por Deus não é esperar que alguém nos dê a terra. O primeiro passo na busca da terra prometida é a luta pelo chão, pela terra de morar e plantar” ¹²³. Os indivíduos deveriam sair da passividade para se tornarem sujeitos de sua própria libertação.

As CEBs tinham a visão de *Igreja dos Pobres, Igreja de Todos*. Em sua perspectiva, o Reino de Deus começava “já aqui na terra, como nova sociedade de irmão” ¹²⁴. Assim, a Igreja tinha de ser um sinal do Reino de Deus aqui na Terra, uma semente da nova sociedade, que ajudaria o povo na libertação, em busca da terra prometida. A orientação dos trabalhos das CEBs era de *baixo para cima*, começando suas atividades com os sujeitos tidos como periféricos, marginalizados pela sociedade. Nesta cartilha, pode-se ter a dimensão de como era pensada a *Igreja dos Pobres*, ou a Igreja que abria as portas e ouvia os clamores dos oprimidos:

A Igreja dos pobres é uma Igreja: - onde se faz de novo a ligação da religião com a vida; - onde se respeitam as formas com que o povo expressa sua religião; - onde todos, até os ricos podem entrar, desde que faça a opção pelos pobres; - onde se pratica a fraternidade entre os cristãos de diversas igrejas (ecumenismo) unidos nas mesmas lutas populares; - onde a liturgia é

¹²² Gênesis, 13. 14-18. In: *A Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. 2ª Edição. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. p. 10.

¹²³ Serviço de Formação de Agentes de Pastoral Popular - *Cartilha Preparatória – VI Intereclesial*. p. 10.

¹²⁴ Serviço de Formação de Agentes de Pastoral Popular. p. 46.

celebrada por todos como celebração dos sofrimentos e das vitórias do povo¹²⁵.

Neste trecho, são expressas as principais características das *novas formas de ser Igreja* que as CEBs e as diversas pastorais populares pregavam na época. O ecumenismo era algo muito evidenciado, tanto que as próprias pastorais ligadas à Igreja Católica tinham como orientações primárias o fato de serem ecumênicas, como é o caso da CPT. Ressalta-se que, neste tipo de Igreja, os ricos também poderiam fazer parte, desde que eles fizessem opção pelos pobres. Agora, o que seria essa opção pelos pobres? Eles tinham de ajudar na construção de uma sociedade justa e igualitária, mesmo sendo abastados financeiramente? Acredito que essa abertura para os ricos era mais no sentido de expressar que o novo tipo de Igreja proposto não era excludente, do que uma abertura propriamente dita, pois o projeto de sociedade que as Pastorais Populares sonhavam era incongruente com o tipo de sociedade que os detentores do poder na época desejavam.

Enquanto os agentes religiosos procuravam edificar uma *sociedade de irmãos*, em que todos poderiam desfrutar das maravilhas do Reino de Deus aqui na Terra, a classe dominante criava estratégias e defendia o interesse da ordem e do progresso, mais especificamente do conservadorismo perpetuador das desigualdades sociais. É possível dizer que as CEBs eram a expressão da Igreja que nascia no meio dos pobres, em que as diversas pastorais, tanto no campo como na cidade, deveriam ser um instrumento dessa nova forma de ser igreja. Para tanto:

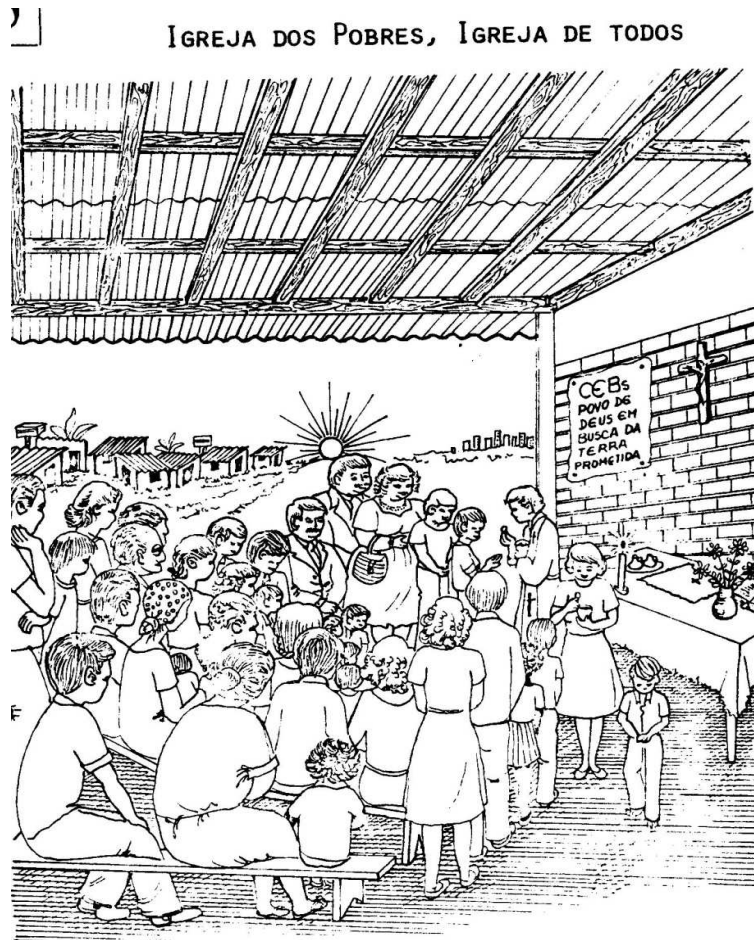
Trata-se de uma nova maneira de ser Igreja, porque vai ter que assumir o jeito de viver dos pobres e, sobretudo, o grande projeto de libertação dos pobres, tendo em vista uma sociedade justa onde não haja mais rico nem pobre, mas todos irmãos. Tudo isso implica mudanças dentro da própria Igreja¹²⁶.

Nas CEBs deveriam se criar espaços para que as pessoas simples da comunidade também pudessem ter vez e voz, expressar seus sentimentos e dar opiniões sobre determinados assuntos. As CEBs precisavam ser um local descontraído, em que os sujeitos ficassem à vontade. Em outra ilustração, há elementos significativos para se ter uma noção de como eram realizadas ou idealizadas as reuniões das Comunidades de Base em meio aos trabalhadores rurais.

¹²⁵ Serviço de Formação de Agentes de Pastoral Popular. p. 48.

¹²⁶ Serviço de Formação de Agentes de Pastoral Popular. p. 51.

Imagem 2 – Igreja dos Pobres, Igreja de Todos



O que estamos vendo neste desenho?

Fonte: Serviço de Formação de Agentes de Pastoral Popular - *Cartilha Preparatória - VI Intereclesial*. p. 45.

Homens, mulheres e crianças em comunidade, num espaço aberto em que o sol brilha radiante ao fundo, demonstrando a harmonia e a relevância do momento. A imagem retrata um ambiente simples, provavelmente em um galpão, apenas com os bancos de madeira e uma mesa para colocar alguns objetos utilizados nas reuniões. Ao fundo, algumas casas dos trabalhadores. A imagem contrasta com os pomposos templos religiosos, em que muitos cristãos acreditavam que Deus se manifestava apenas ali. As CEBs procuravam trazer a Igreja no meio do povo, ou seja, as celebrações eram feitas no ambiente cotidiano dos sujeitos. Uma Igreja simples e harmoniosa que, simultaneamente, era um ambiente de transformação, onde as mensagens bíblicas se direcionavam para a libertação da comunidade. Observa-se também que há um casal, no centro da ilustração, que parece ser de classe distinta aos outros participantes. Contudo, esse fato não é empecilho para atrapalhar a reunião, haja vista que a celebração se dá no sentido de comunhão entre iguais, mesmo se mantendo e convivendo com as diferenças.

A imagem procura mostrar homens, mulheres e crianças de todas as idades gozando da mesma paz e união e compartilhando da Ceia do Senhor, instituída por Jesus Cristo. Na Ceia, os cristãos celebram e comemoram o compartilhar do pão e do vinho, simbolizando o corpo e o sangue de Cristo, dado à humanidade em favor dos seus pecados. Para os cristãos, o celebrar da Ceia se constitui como o ritual mais importante. Nas reuniões das Comunidades de Base, o compartilhar da Ceia se configurava como um momento muito especial, em que os sujeitos compartilhavam de uma mesma fé e, assim, de sonhos em comum. No caso dos trabalhadores rurais sem-terra, esse sonho se canalizava na terra de trabalho.

Quem está mediando a reunião provavelmente seja um agente pastoral, ordenado pela Igreja, pois o mesmo está usando túnica e estola semelhante à usada por sacerdotes. Nota-se que há uma agente pastoral auxiliando na distribuição das hóstias, e participando junto aos homens e crianças no momento de comunhão eucarística. Nesse sentido, a direção das CEBs não ficava apenas a cargo dos agentes pastorais ordenados pela Igreja, havia nas coordenações dos grupos diversos agentes pastorais leigos que estudavam e se preparavam para desenvolver os trabalhos junto às comunidades.

Algo que ainda que se destaca na imagem se refere ao que está escrito sobre um papel pregado na parede no local da celebração: *CEBs – Povo de Deus em busca da terra prometida* – esta mensagem foi exposta ao lado do símbolo maior do cristianismo que é o crucifixo. O discurso da *Terra Prometida* era o cerne dos argumentos e convencimento para que os trabalhadores rurais sem-terra fossem à luta, em busca de sua terra que *estava prometida por Deus*. Assim como Cristo sofreu, a conquista da terra prometida poderia trazer muitos sofrimentos e dores, porém a mensagem era de que, com muita disposição e luta, a vitória seria dos trabalhadores e a terra, enfim, seria conquistada.

A Igreja, com as CEBs, passaria a ser de todos. “Assim, a comunidade é a Igreja de todos. A Igreja não é só mais o Papa, o Bispo, o Padre. A Igreja somos todos nós”¹²⁷. É significativo problematizar a questão de que esta *nova forma de ser e viver a Igreja* não contestava, pelo menos formalmente, as hierarquias que existiam dentro da própria Instituição. Muito pelo contrário, os documentos sobre as CEBs nesse período afirmavam que a intenção não era mudar a hierarquia da Igreja, mas sim a forma de viver o ser Igreja. Nesta direção, as Comunidades de Base e Pastorais Populares não pretendiam mudar “a fé, nem a estrutura hierárquica e comunitária da Igreja. Queremos que a vida comunitária seja cada dia

¹²⁷ Serviço de Formação de Agentes de Pastoral Popular. p. 52.

mais real e que a Hierarquia, os ministros, os animadores sejam cada vez mais servidores do Reino como fazia e pede Jesus”¹²⁸.

Leonardo Boff, um dos principais teólogos da libertação, e escritor sobre as novas formas de *ser e fazer* Igreja no Brasil e na América Latina, também reforçou que as novas formas de ser Igreja, implementadas pelas diversas Pastorais Populares, não pretendiam acabar com as variadas instâncias de representações hierárquicas da Igreja. Em suas palavras:

Esta forma de ser Igreja com traços da cultura popular não quer absolutamente contrapor-se a outras formas de Igreja, como se fosse algo paralelo e sem referências às instâncias de unidade representadas pela hierarquia da Igreja. É reconfortante constatar que na assim chamada Igreja Popular ou na Igreja que nasce da fé do povo estão presentes cardeais, bispos, sacerdotes, religiosos, teólogos e grande número de leigos comprometidos¹²⁹.

As CEBs estimulavam os pobres para uma consciência social, incitando os sujeitos para a luta social. Não seria apenas rezando que o povo melhoraria sua situação, mas também por meio da ação e da luta social. Religião e política eram evidentes nas práticas das CEBs. Sob a luz do evangelho, estas foram responsáveis por estimular a germinação de uma consciência política nos sujeitos, objetivando a luta social, na utopia da transformação social, partindo da realidade dos pobres e oprimidos. Os movimentos sociais, nesse sentido, passariam a ser visualizados como um lugar de esperança, em que uma possível vida melhor poderia se desabrochar.

Outro avanço significativo por parte da Igreja, no que diz respeito à luta pela terra, está na criação da CPT, em 1975. Sendo um organismo dentro da Igreja Católica, a CPT teve grande peso em meio à luta pela terra, pois mesmo sendo dirigida por uma minoria de agentes religiosos progressistas, ela podia falar em nome da Instituição e dispor de seus recursos materiais e humanos. Criada para articular e assessorar as lutas sociais no campo, a CPT nasceu sob contradições tanto da sociedade como um todo, com o poder exercido sobre ela; quanto das contradições geradas internamente nas Instituições eclesiais que participavam desta Comissão. Nota-se que em meio às práticas da CPT houve um enfrentamento da Igreja com as classes dominantes, à medida que suas visões estariam direcionadas às aspirações das classes oprimidas no campo.

¹²⁸ Serviço de Formação de Agentes de Pastoral Popular. p. 52.

¹²⁹ BOFF, L. *E a Igreja se fez povo*, p. 13.

No início dos anos de 1980, Ivo Poletto, sociólogo e membro do secretariado nacional da CPT, chamou a atenção para o fato de que a CPT não nasceu de uma *hora pra outra*. Anterior à sua criação, ocorreram diversos contatos e articulações entre diversos religiosos e leigos para a sua concretização ¹³⁰. A exemplo disso, pode-se citar o I Encontro de Articulação que aconteceu em fevereiro de 1974, em Salvador – BA. No encontro citado, foram elaborados diversos levantamentos e mapeamentos de trabalhos junto a meios populares; e sobre a situação caótica em que muitos grupos no campo estavam sofrendo com a política do Estado. Diante dos diversos desafios e das problemáticas no campo, num encontro de pastoral que iria discutir a situação da Amazônia Legal, em junho de 1975, nascia a CPT.

A Comissão seria um organismo permanente a serviço da articulação e assessoria aos trabalhadores rurais. Assim, a Comissão nasceu com a ideia de servir e assessorar os trabalhadores rurais, não de coordená-los. Em setembro de 1979, quatro anos após sua criação, a CPT realizou em Goiânia sua II Assembleia Nacional, contando com a participação de bispos, pastores, padres, freiras, agentes pastorais, diversos trabalhadores rurais e estudantes, e por ocasião elaborou uma carta ao final da Assembleia. Esta carta é muito elucidativa para refletir sobre as visões da CPT enquanto mediadora nas lutas no campo, também diante da sua opção em defender os trabalhadores rurais e condenar todas as formas de exploração pelo sistema capitalista.

Em nome da fé no Jesus Cristo Libertador, os participantes da Assembleia, via CPT, decidiam “apoiar e defender todos aqueles que, comprometidos com a luta pela terra, sofrem perseguições, processos ou são presos”. Denunciar as injustiças no campo, toda forma de violência e exploração dos trabalhadores rurais, eram ações vistas pela CPT como “dar provas da justiça de Deus” ¹³¹. A respeito da luta pela terra, a Comissão explicita sua posição, no sentido de abertamente condenar o latifúndio, as formas de exploração e defender a terra de trabalho, a reforma agrária e as resistências dos trabalhadores nas pelegas. Assim, decidia apoiar os trabalhadores nas seguintes reivindicações:

1. Na luta pela Reforma Agrária, porque acreditamos que a terra é de quem nela trabalha e vive;
2. Nas lutas de resistência à opressão e exploração;
3. No direito do trabalhador rural que não tem terra, inclusive dos que foram expulsos da terra, de tomar posse de áreas produtivas não cultivadas dos grandes latifúndios e das terras públicas;

¹³⁰ POLETTI, I. As Contradições Sociais e a Pastoral da Terra. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 133.

¹³¹ CPT – *Carta da II a. Assembléia Nacional da CPT*. Goiânia, 29 de setembro de 1979. p. 3.

4. Nos casos de expulsão da terra, a não aceitar indenizações. A terra se troca pela terra ¹³².

Neste documento, a CPT faz questão de mencionar que sua atuação no campo era a de contribuir na organização dos trabalhadores rurais, prestando assessoria jurídica e, na medida do possível, enquanto um organismo institucional muito relevante, mediar as negociações perante o Estado. Porém, a Comissão e os seus representantes sempre insistiam no fato de que a CPT não desejava coordenar os movimentos sociais no campo. Ela primava pela autonomia desses grupos, mesmo tendo uma atuação muito forte entre os mesmos. Para tanto, como órgão pastoral, declarava que não pretendia “fazer da CPT uma forma de organização de todos os agricultores, mas que ela ajude a criar formas autônomas de organização, onde todos, sem distinção de crença, estejam unidos nos mesmos interesses de classe” ¹³³.

Ao atentar para a relevância do surgimento da Comissão, representando uma grande força na organização dos trabalhadores rurais e na articulação de diversas lutas pela terra no país, José de Souza Martins ressalta algo significativo no que diz respeito à sua presença nos embates. A CPT, junto às outras pastorais no campo e aos movimentos sociais, orientava suas ações na aplicação da Lei, tendo em vista que os direitos que reivindicava já tinham sido consagrados aos trabalhadores, mas que descaradamente eram lhes negados. Este fato mostrava o quanto a Lei, ou a aplicação da Lei no país, era (e ainda é) falha. Ou melhor, eram leis que tinham efeitos reduzidos na prática. A reforma agrária e o direito à terra de trabalho tinham sido outorgados pelos próprios militares na década de 1960, com o chamado Estatuto da Terra ¹³⁴. Nas palavras de Martins:

É necessário ter em conta que a pastoral social estava orientada para a reivindicação do cumprimento, em relação aos trabalhadores, de direitos já consagrados em lei. E no que diz respeito à reforma agrária, um direito instituído pela própria ditadura militar. Exceção dos grupos de esquerda que optaram pela luta armada, e que foram aniquilados nesse período, inclusive os grupos cristãos que fizeram esta opção, os diferentes grupos sociais,

¹³² CPT – *Carta da II a. Assembléia Nacional da CPT*. p. 1-2.

¹³³ CPT – *Carta da II a. Assembléia Nacional da CPT*. p. 3.

¹³⁴ O Estatuto da Terra foi criado em 1965, durante o Governo Militar. Seu objetivo, pelo menos no papel era de resolver os problemas agrários no país. Entretanto, o Estatuto foi um fracasso, devido à inércia do Estado e sua má vontade em aplicar a Lei. Para José de Souza Martins, o fracasso do Estatuto foi ainda mais amplo pelo fato do próprio Estatuto proclamar a propriedade empresarial, fundamentalmente capitalista, e não criar nenhum mecanismo que reconhecesse as formas de ocupação tradicional de terras por pequenos trabalhadores rurais, terras essas que não eram aproveitadas. Nas análises de Martins, o Estatuto da Terra, foi criado para que o Governo tivesse o controle e a administração dos conflitos pela terra. Para uma análise mais aprofundada ver: MARTINS, José de S. *Expropriação e Violência: a questão política no campo*. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1991. p. 41-60; e MARTINS, J. de S., *A Igreja face à política agrária do Estado*. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 110-126.

sindicatos, entidades e movimentos sociais envolveram-se numa clara estratégia de reivindicação das leis ¹³⁵.

Uma das características fundamentais para o fortalecimento da CPT foi o seu caráter ecumênico. Com isso, abriram-se espaços para que religiosos de outras Instituições pudessem participar de suas atividades e até não crentes poderiam auxiliar nos trabalhos desenvolvidos pela Comissão. O fato de a CPT ser um organismo pastoral autônomo, mesmo que dentro da Igreja Católica, a abertura para o ecumenismo ficou menos complicada. Se a CPT fosse um órgão oficial da Igreja, o ecumenismo seria muito complexo. Na percepção do ecumenismo, a CPT visualizava servir à causa dos trabalhadores rurais, organizando-os e dando estímulo para que lutassem por seus direitos historicamente negados, rumo a construir uma sociedade diferente. Nesta direção, Poletto ressalta:

Conscientes de que se prestava um serviço pastoral, buscamos as assessorias de que a luta dos trabalhadores necessitava, fossem de característica pastoral, ou assessoria jurídica, sociológica, econômica ou política. As assessorias poderiam ser dadas, com toda competência, por pessoas especializadas nesses campos do conhecimento, independente de sua fé ¹³⁶.

Na leitura de diversos textos referentes à atuação da CPT, em meio aos conflitos no campo, é incontestável que a Comissão teve uma participação capital na assessoria e na organização de diversas lutas. Não há como falar de luta pela terra nas décadas de 1970/80 sem mencionar a contribuição dos agentes pastorais ligados à CPT. A Comissão se inseria como um instrumento relevante para o crescimento político e organizacional dos trabalhadores. Desde que foi criada, a CPT manteve uma direção nacional em Goiânia e se espalhou no país com diversas direções regionais que procuraram seguir as diretrizes definidas pela CPT Nacional. Junto aos trabalhadores rurais, a atuação da CPT partia da realidade específica de cada grupo, ou seja, a partir da problemática dos conflitos. Ressalto que a Comissão, enquanto uma organização ecumênica, solidificava-se em regiões em que existiam paróquias e dioceses onde havia bispos, padres, freiras, assessores e lideranças de trabalhadores que tinham interesse e se engajavam nos trabalhos da pastoral.

Um documento intitulado *A Comissão Pastoral da Terra e a Questão Agrária*, escrito por Ivo Poletto, mediante debates feitos em dois encontros de estudos, promovidos pela

¹³⁵ MARTINS, J. de S., *Caminhada no Chão da Noite*, p. 55.

¹³⁶ POLETTO, I. As Contradições Sociais e a Pastoral da Terra. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 136.

Secretaria Nacional da CPT, sendo o primeiro em 1981 na cidade de São Paulo, e o segundo em Goiânia, no ano de 1983, é bem significativo para pensar o cerne dos compromissos e atividades desenvolvidas pela CPT. O texto trata sobre assuntos ligados à questão agrária, como também à reforma agrária e à atuação da CPT diante da realidade da época. Assim, sendo uma fonte valiosa, o texto remete a pensar sobre os objetivos, concepções e linhas de atuação da CPT junto aos trabalhadores rurais. A princípio, Ivo Poletto, como membro do secretariado nacional da CPT, elucida que a Comissão existia para estar a serviço da causa dos trabalhadores rurais, “serviço de apoio às suas lutas, aos seus direitos, vendo neles o esforço humano de construção de uma sociedade nova, superando o capitalismo. À luz da fé em Jesus Cristo, vê nessas lutas a construção do Reino de Deus”¹³⁷. Com relação às palavras de Poletto, em que expressa o ideal de *superar o capitalismo*, não posso deixar de mencionar que muitas vezes essa ideia se dava mais no campo dos discursos do que nas práticas. Em diversos documentos edificados pela CPT, tem-se a compreensão de que ela não questionava a propriedade privada da terra, mas como a mesma tinha sido distribuída. Para tanto, a luta era encampada para a redistribuição da terra, não pela eliminação da propriedade privada.

Caminhando nessa direção, não era da alçada da CPT formular um projeto de reforma agrária. Suas atividades eram voltadas para animar, assessorar, enfim, *servir* aos trabalhadores rurais. O compromisso da CPT, na década de 1980, centrava-se no apoio aos sem-terras em todas as suas ações, visando à conquista da terra e quem sabe a *transformação da sociedade*.

A CPT, em sua prática, tem o compromisso de apoiar todo o tipo de acesso e ocupação de terra feita pelos sem-terra. Coloca-se, com isso, contra a propriedade capitalista da terra. Nessa prática, com os sem-terra, vai desvendando o significado político da luta pela terra, o valor político da reforma agrária. É uma conquista. Acontece no bojo das contradições de classe produzidas pelo capitalismo no Brasil. A terra, nesta direção, somente será livre quando toda a sociedade for transformada!¹³⁸.

Como um organismo pastoral, a CPT, em suas práticas, exercia diversas ações políticas, à medida que contribuía na direção e nas formas de organização dos sujeitos. Conforme as análises de Cândido Grzybowski, “há uma opção política clara no trabalho da CPT. Trata-se de prestar um ‘serviço eficiente’ para que os trabalhadores do campo se organizem de forma autônoma, participem, resistam, defendam seus interesses face às outras

¹³⁷ POLETO, I. A Comissão Pastoral da Terra e a Questão Agrária. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 146.

¹³⁸ POLETO, I. A Comissão Pastoral da Terra e a Questão Agrária. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 148.

classes e ao Estado”¹³⁹. Nesse sentido, o princípio pedagógico da intervenção da Comissão era a “práxis refletida, é a ação concreta pensada, programada e avaliada coletivamente na ação, dando legitimidade à organização e as lideranças que surgem”¹⁴⁰. As ações da CPT, ou seja, daqueles que faziam parte da CPT não eram apenas de caráter ideológico ou teológico, mas também político. A Comissão, no entanto, analisava a realidade não só pelo prisma teológico, mas, sobretudo, pelo caráter político. Nessa direção, é possível dizer que ela era um organismo pastoral, que refletia e tomava as decisões também a partir de instâncias políticas. “Ela é um organismo pastoral e, por isso, uma realidade social, e o pessoal que nela atua deve ler a realidade com uma avaliação política e teológica”¹⁴¹. Sendo assim, as decisões e ações da Pastoral tinham origem ao mesmo tempo em análises políticas e em motivações teológicas.

Inspirada pelos ideais de libertação, a CPT desenvolveu um trabalho fundamental junto aos trabalhadores rurais. João Pedro Stedile, elucidando algumas questões sobre o nascimento do MST, resalta a relevância dos agentes pastorais ligados à Comissão no auxílio ideológico e político junto aos trabalhadores rurais sem-terra. Os agentes apoiavam as manifestações sociais no campo e estimulavam os sujeitos para que participassem dos movimentos sociais, na esperança em se conquistar seu pedaço de chão. No mais, segundo as palavras de Stedile:

A CPT foi a aplicação da Teologia da Libertação na prática, o que trouxe uma contribuição importante para os camponeses pelo prisma ideológico. Os padres, agentes pastorais, religiosos e pastores discutiam com os camponeses a necessidade de eles se organizarem. A Igreja parou de fazer um trabalho messiânico e de dizer para o camponês: ‘Espera que tu terás terra no céu’. Pelo contrário, passou a dizer: ‘Tu precisas te organizar para lutar e resolver os teus problemas aqui na Terra’. A CPT fez um trabalho muito importante de conscientização dos camponeses¹⁴².

Para Grzybowski, sendo uma pastoral religiosa, mas que não deixava de atuar politicamente, a CPT utilizava práticas religiosas no interior dos grupos como um *instrumento disciplinador*, partindo da realidade de cada grupo. Nas práticas religiosas e eventos organizados pela CPT como romarias e celebrações do dia do Agricultor, havia “a utilização

¹³⁹ GRZYBOWSKI, C. A Comissão Pastoral da Terra e os Colonos do Sul do Brasil. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 269.

¹⁴⁰ GRZYBOWSKI, C. A Comissão Pastoral da Terra e os Colonos do Sul do Brasil. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 270.

¹⁴¹ POLETTI, I. As Contradições Sociais e a Pastoral da Terra. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 130.

¹⁴² FERNANDES, Bernardo M.; STEDILE, João P. *Brava Gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. 3ª Ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2005. p. 20.

em termos políticos educacionais de tais práticas e símbolos religiosos”¹⁴³. Sem dúvida, as práticas religiosas da CPT junto aos grupos de trabalhadores rurais tinham como estratégia educá-los, ou melhor, conscientizá-los sobre a realidade política, econômica e social em que viviam, entretanto, acredito que não se pode negligenciar o fato de que ao mesmo tempo em que essas práticas *disciplinavam* os grupos, as mesmas eram objetivadas também para a *libertação* dos mesmos.

Ao tecer alguns comentários sobre a ideologia e a metodologia da CPT, Gaiger destaca que ela, sendo *pastoral*, seguia duas óticas: a primeira seria “sustentar as organizações dos trabalhadores rurais em vista da defesa de seus interesses de classe e da transformação das relações sociais”; e a segunda estava pautada em “despertar na consciência dos trabalhadores rurais e dos cristãos em geral uma visão da mensagem evangélica que impele ao compromisso de cada um com seus irmãos, com a igualdade e com a justiça social”¹⁴⁴. Essas duas dimensões eram encaradas como se a luta dos trabalhadores fosse uma marcha que conduzia ao *Plano de Deus* e ao *Reino da Justiça*.

Os sujeitos, em meio às lutas sociais, criavam representações sobre os acontecimentos e sobre si mesmos. Para a reelaboração de sentidos, recorriam a *matrizes discursivas* constituídas, de onde extraíam “modalidades de nomeação do vivido”¹⁴⁵. Grande parte dos movimentos sociais da época recorria às *matrizes discursivas* para (re) produzirem seus discursos. No caso, o contato dos integrantes do MST com as CEBs e a CPT fez com que os seus princípios libertadores religiosos se configurassem como uma espécie de matriz discursiva para os discursos que moviam as ações do Movimento. Nessa perspectiva, muitos discursos religiosos eram apropriados, objetivando orientar e legitimar suas ações. Sobre essa questão, é preciso observar que, por vezes, alguns sujeitos que integravam o MST também tinham representações tanto nas CEBs como na CPT, assim o diálogo se dava com mais recorrência.

Quando propus pensar que as CEBs e a CPT, orientadas pela Teologia da Libertação, foram matrizes discursivas de muitos movimentos sociais, sobretudo, entre as décadas de 1970/80, apropriado de algumas ideias de Sader. Nas palavras desse autor, se torna elucidativo o entendimento a respeito do conceito *matrizes discursivas*:

¹⁴³ GRZYBOWSKI, C. A Comissão Pastoral da Terra e os Colonos do Sul do Brasil. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 272.

¹⁴⁴ GAIGER, L. I. G., *Agentes Religiosos e Camponeses Sem Terra no Sul do Brasil*, p. 35.

¹⁴⁵ SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 142.

As matrizes discursivas devem ser, pois, entendidas como modos de abordagem da realidade, que implicam diversas atribuições de significado. Implicam também, em decorrência, o uso de determinadas categorias de nomeação e interpretação (das situações, dos temas, dos atores) como na referência a determinados valores e objetivos. Mas não são simples idéias: sua produção e reprodução dependem de lugares e práticas materiais de onde são emitidas as falas ¹⁴⁶.

Diversos movimentos sociais, no campo e na cidade, emergidos em fins dos anos de 1970 e na década seguinte, filtraram discursos de matrizes discursivas provindas de Pastorais Populares e de organismos progressistas dentro da Igreja. Assim, incorporaram novos elementos aos seus discursos. É significativo ressaltar que os novos discursos incorporados não poderiam ser estranhos à realidade dos sujeitos, caso contrário não produziriam efeitos. A partir de uma realidade particular, os movimentos sociais, inclusive o MST, incorporavam variados discursos provindos de matrizes inerentes à Igreja e, por vezes, também os ressignificavam para suas ações e anseios.

Da mesma forma que nas CEBs, no que diz respeito à metodologia de ação, a CPT se utilizava de uma constante imbricação de conteúdos religiosos e políticos. As analogias bíblicas eram referendadas para que os trabalhadores rurais agissem no presente. O discurso religioso legitimava e mobilizava as ações dos trabalhadores e trabalhadoras, transformando a terra numa questão de vida, ou morte. Paralelamente, “é assim que a luta torna-se uma luta sagrada, sem deixar de ser uma luta política” ¹⁴⁷. Esse processo desenvolvido pela CPT pode ser chamado como a “religiosação da política”, como já dissera Grzybowski, em seus estudos sobre os caminhos e descaminhos dos movimentos sociais rurais nos anos de 1980. De acordo com o autor, as Pastorais Populares no campo, especialmente a CPT, utilizavam nas atividades desenvolvidas com os movimentos sociais, a religião combinada com a política. Nessa perspectiva, diz:

A simbiose foi produzida teoricamente pela teologia da libertação e se exprime numa metodologia de leitura da realidade, através de categorias bíblico-religiosas e sociológicas, e numa prática política religiosizada. Nos movimentos sociais onde a Igreja se faz presente produz-se uma ambígua identidade política religiosa, cujas conseqüências no desenvolvimento das lutas e, sobretudo, na articulação política não podem ser desprezadas. A religiosização de categorias políticas se exprime no uso político de símbolos cristãos, como a cruz nos acampamentos, e na realização de atos religiosos com fins políticos, como missas, romarias da terra, etc. ¹⁴⁸.

¹⁴⁶ SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 143.

¹⁴⁷ GAIGER, L. I. G., *Agentes Religiosos e Camponeses Sem Terra no Sul do Brasil*, p. 38.

¹⁴⁸ GRZYBOWSKI, C., *Caminhos e Descaminhos dos Movimentos Sociais no Campo*, p. 68.

No que tange à *religiosização da política*, lembro da obra de Alcir Lenharo, que discute a *sacralização da política*. Em suas pesquisas, em relação ao período do governo de Getúlio Vargas, Lenharo analisa o quanto as imagens e discursos religiosos se tornaram importantes para a legitimação das ações políticas, e pela divinização da figura de Vargas. A sacralização da política na era Vargas teve uma força muito grande perante a sociedade. Desta forma, a política junto com a fé, consagraria um *terreno* onde não se processavam dúvidas, mas sim só semeavam certezas ¹⁴⁹. Na direção que discute, Lenharo ajuda a refletir no quanto política e religião, se combinadas, podem somar forças, legitimando uma a outra.

Em uma cartilha produzida pela CPT de Minas Gerais, lembrando que as orientações da Comissão nos Estados eram de acordo com as diretrizes da CPT Nacional, fica evidente o que se vinha discutindo sobre o imbricamento da religião com a política nas ações da CPT. A cartilha objetivava orientar as reuniões com os grupos de famílias, chamando a atenção para os *princípios teológicos da libertação*, em que os sujeitos tinham de tomar os seus lugares enquanto sujeitos de sua própria história. A dimensão da luta e participação coletiva se torna referência, pois “se a gente não se une Deus não salva” ¹⁵⁰. No final da cartilha, ou *livrinho* como era chamado, há uma ilustração elucidativa referente à questão do discurso religioso legitimando uma ação política, no caso, a luta pela terra.

Imagem 3 – Dois compadres conversando sobre o fato de Deus não ter dado escritura de terra para ninguém



Fonte: CPT – *A nossa luta é por terra na roça e não por emprego na cidade* – 25 de julho, dia do trabalhador rural. Contagem – MG, 1983. p. 20.

¹⁴⁹ LENHARO, Alcir. *Sacralização da Política*. Campinas: Papyrus, 1986. p. 194.

¹⁵⁰ CPT – *A nossa luta é por terra na roça e não por emprego na cidade* – 25 de julho, dia do trabalhador rural. Contagem – MG, 1983. p. 4.

Esta imagem, ou pelo menos a essência do seu discurso, foi muito vinculada em diversas publicações da CPT. Provavelmente, numa prosa descontraída, muito comum aos homens e mulheres do campo, fumando um cigarro de palha, conversando sobre coisas do cotidiano da roça, quem sabe das dificuldades, alegrias e tristezas, um dos compadres expressa seu desânimo devido a perda de sua terra e porque estava sendo explorado demais pelo seu patrão. O outro compadre, participante das reuniões da CPT, lança algumas palavras para que o compadre desanimado passe a refletir: *Pelo que eu sei compadre, Deus quando fez a terra não passou escritura para ninguém não.*

Esse discurso, além de provocante, chamava a atenção dos trabalhadores rurais sem-terra para o fato de que Deus não tinha dado propriedade a ninguém, e que a terra, como sendo criação Divina, era um bem de todos. Então por que uns poucos tinham tanta terra e milhões de pessoas no campo não tinham nenhuma? A indagação, por meio de um discurso moral e ético, balizava os discursos da Comissão. A terra deveria ser redistribuída, não por uma questão de caridade, mas para que se cumpra a justiça de Deus. As escrituras que legitimavam a posse da terra não eram coisas criadas por Deus, pois o mesmo não tinha dado nenhuma escritura a ninguém. Sob este discurso, dentre outros, a CPT fazia com que a religião legitimasse as ações políticas, contribuindo, de forma efetiva, para que os sujeitos se organizassem nos movimentos sociais, a fim de conquistar a *terra prometida por Deus*, e que estava sob poder de algumas poucas pessoas. Assim, as CEBs e a CPT foram presenças marcantes nas lutas no campo e contribuíram de forma significativa para a organização do MST, que viria a ser o movimento social mais importante na luta pela terra no país, em especial, a partir dos anos de 1980.

CAPÍTULO II

O NASCER DO MST E SUA RELAÇÃO COM A IGREJA: DISCURSOS E PRÁTICAS QUE FICAM

2.1. A construção de um Movimento em movimento

Neste capítulo, a pretensão não é escrever a *história do MST*, até porque o objetivo do trabalho não é este. Todavia, torna-se necessário fazer algumas reflexões sobre a construção do Movimento, apontando algumas questões relevantes à sua gênese. Pelo fato de o MST ainda existir, a sua história está sendo construída e, portanto, analisá-lo significa olhar o seu *dever*, ou melhor, ter a sensibilidade para saber que os seus discursos e práticas não são estáticos e que a sua história está em construção. Para tanto, não limito a ideia de *história em construção* apenas aos estudos relacionados ao MST ou a grupos que ainda existem. A edificação do conhecimento histórico em sua essência é dinâmica, sendo as histórias construídas e reconstruídas a todo o momento.

Existe uma quantia considerável de livros, teses e dissertações que procuraram sistematizar a construção do MST. O maior interesse em estudar o Movimento se deu principalmente a partir da década de 1990, no momento em que o MST estava se constituindo em todo o território nacional, chamando a atenção de grande parte dos meios de comunicação. A organização e a resistência do MST não só causavam espanto na sociedade, como também despertaram o furor dos grupos dominantes, especialmente aos *senhores da terra*. Para o Estado, o Movimento que se organizava e crescia era um incômodo, pois, além de organizar os trabalhadores, ele se configurava como um grande opositor do modelo político e econômico implantado no país.

Em consonância com alguns pesquisadores e por meio de análises de algumas fontes, parto da premissa de que o MST, antes de sua oficialização em 1984, já vinha sendo articulado por lideranças de trabalhadores rurais de diversos Estados, com o apoio de sindicatos e, principalmente, da CPT. Esse fato ficou evidenciado no ano de 1982, quando circulava, provavelmente entre lideranças engajadas na luta pela terra, um convite para o *Primeiro Encontro Nacional dos Sem Terra*, realizado em Goiânia, entre os dias 23 e 26 de

setembro. Conforme informações contidas no convite, assinado por Derci Pasqualotto, o Encontro foi organizado por lideranças de trabalhadores rurais sem-terra, pelo Movimento dos Agricultores Sem-Terra do Oeste do Paraná, por alguns Sindicatos de Trabalhadores Rurais e com o apoio de órgãos ligados aos trabalhos da Igreja junto aos sujeitos sem-terra, como a CPT e o Movimento de Animação Cristã no Meio Rural.

Na análise do convite, feito especialmente para o evento, observo que o encontro tinha como objetivo central discutir o problema da *falta da terra*, ou melhor, a concentração da terra nas mãos de alguns poucos latifundiários ou empresários rurais, que faziam dela objeto de especulação e negócio. Nesta perspectiva, objetivava também compartilhar “as diversas experiências de lutas já ocorridas pela defesa ou conquista da posse ou uso da terra”¹⁵¹. Os trabalhadores rurais sem-terra e os grupos que os apoiavam sentiam a necessidade de trocar experiências de lutas, para posteriormente criar novas estratégias a fim de combater *os inimigos* que, naquele momento, tinham como os maiores representantes os latifundiários e o Estado. Além disso, o que também estava em pauta era a possibilidade de estabelecer uma articulação dos sem-terra no âmbito nacional, como se pode observar em um trecho do documento:

Enfim, se discutirá a validade de um ‘Movimento dos Sem-Terra’ e como deverá encaminhar suas ações. A idéia desse encontro nasceu dos próprios trabalhadores rurais sem-terra, em função das dificuldades sentidas: isolamento, falta de apoio, pressões, perseguições, desrespeito por parte das autoridades fundiárias, falta de perspectivas quanto ao futuro, etc. Daí a idéia de reunir os que já lutaram para defender ou conquistar um pedaço de terra – posseiros, pequenos parceiros, pequenos arrendatários, bóias-frias, foreiros e outros – para estabelecerem uma luta comum, com objetivos claros, perspectivas concretas e fortalecidos através de um movimento que os unisse¹⁵².

Ao atentar para a construção do MST, o conteúdo impresso neste convite é fundamental para compreender que já existiam articulações para a formação de um movimento nacional dos sem-terra. Quando se pensa no MST e na sua oficialização em janeiro de 1984, no transcorrer do I Encontro Nacional de Trabalhadores Rurais, realizado no município de Cascavel – PR, diversos pesquisadores partem da premissa de que ele começou a ser organizado ali. Porém, sua sistematização vinha sendo planejada em fins da década de 1970. Na compreensão dos coordenadores do MST, sua organização começou em 1978, “a

¹⁵¹ Convite - *Primeiro Encontro Nacional dos Sem Terra, 1982.*

¹⁵² Convite - *Primeiro Encontro Nacional dos Sem Terra, 1982.*

partir das lutas concretas que os trabalhadores rurais sem-terra foram desenvolvendo de forma isolada nos Estados da região Sul”¹⁵³. Na tentativa de fazer uma cronologia de sua história, em um documento intitulado *Histórico do Movimento Sem Terra*, editado em 1985, o MST chama a atenção para o fato de que seu nascimento estava sendo construído a partir dos diversos conflitos por terras que se estendiam pelo território brasileiro. Das articulações entre os diversos grupos organizados de sem-terras, sindicatos de trabalhadores rurais e da efetiva participação da CPT, o ano de 1984 foi apenas para tornar público o Movimento que, ao longo do tempo, se tornou referência na luta pela terra no país e na América Latina. Após sua oficialização, começa então o investimento para se criar um movimento social com nome próprio, com práticas e características distintas de outros grupos que lutavam pela terra.

No processo histórico que culminou na construção do MST, não negligencio o fato de que os trabalhadores rurais se organizaram devido ao próprio processo de *expropriação e exploração* dos quais estavam sofrendo. Como já foi dito, a luta pela terra, em seu princípio, se configurava como uma luta contra a *expropriação e exploração*. Para compreender este processo, recorro principalmente aos estudos de José de Souza Martins, que se tornou uma referência para o entendimento de questões relacionadas à política no campo, à reforma agrária e aos movimentos sociais, especialmente entre as décadas de 1960/80.

O intenso processo de *expropriação e exploração* se constituiu enquanto uma combinação. De acordo com Martins, em meio aos anos de 1960, principalmente depois do Golpe Militar de 1964, ocorreu um processo violento de expropriação de pequenos lavradores, representados por pequenos proprietários, posseiros, arrendatários e parceiros¹⁵⁴. Este fenômeno foi delineado, particularmente, por grandes empresas capitalistas apoiadas com incentivos fiscais provindos do Estado. Assim, as grandes empresas começaram a visualizar grandes negócios com a terra. Ou seja, a terra que era para o trabalho dos pequenos trabalhadores rurais acabou se transformando em terra de negócios para os senhores do dinheiro.

Nessa perspectiva, é possível dizer que a questão fundiária brasileira teve duas faces: a *expropriação e a exploração*. No Brasil, sempre houve uma clara concentração de terras, em que os pequenos trabalhadores rurais cada vez mais foram perdendo seus espaços, ficando à margem das grandes fazendas. Entretanto, esse processo, em fins da década de 1960, não foi conduzido apenas pelos chamados *coronéis* ou *latifundiários*. A concentração de terras passou

¹⁵³ *Histórico do Movimento Sem Terra* – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra: Secretaria Regional Sul, 1985. p. 1.

¹⁵⁴ MARTINS, J. de S., *Expropriação e Violência*, p. 50.

a ser alvo das grandes empresas nacionais e multinacionais, geralmente subsidiadas por amplos incentivos fiscais do Estado.

Sobre a política desenvolvida pelo Estado, favorecendo ainda mais a concentração de terras no país, José Graziano da Silva, ao descrever a *modernização dolorosa*, de certa forma, complementa o que vinha sendo elucidado. Em suas análises sobre a política do Governo em relação ao campo nos anos de 1960/70, salienta o perpetuar da expropriação dos pequenos trabalhadores rurais. E, para, além disso, a política estatal desenvolveu um fenômeno que ele chama de “modernização dolorosa”¹⁵⁵. O adjetivo *dolorosa*, para qualificar a política de modernização no campo, refere-se ao fato de que essa modernização foi, sobretudo, conservadora, uma vez que modernizou-se tecnologicamente o campo, avançou na fronteira agrícola e manteve o grande latifúndio¹⁵⁶.

Na implementação de diversos recursos financeiros para os grandes proprietários de terras, com o intuito de modernizar o campo, o Estado acabou por piorar ainda mais a situação dos pequenos trabalhadores rurais. Sem condições para competir com a grande propriedade e em meio a diversas pressões exercidas por latifundiários, muitos deles foram se somar à quantia dos inúmeros expropriados nesse período. Nessa perspectiva, a política adotada pelo Estado ao mesmo tempo em que gerou privilégios econômicos para os latifundiários e as grandes empresas, também causou uma profunda desigualdade social no campo.

A política adotada pelo Estado, visando à transformação da agricultura brasileira, prejudicou muito a pequena propriedade, uma vez que os créditos rurais para modernizar o campo eram adquiridos apenas por grandes proprietários de terras. Diante disso, muitos desses recursos eram usados na compra de mais terras, contribuindo para a concentração fundiária. Graziano da Silva ressalta que essa modernização foi dolorosa em virtude de ser lenta, restrita e oligopolista¹⁵⁷. Nesse sentido, tal modernização se tornou conservadora, ou seja, não transformou as estruturas. Intensificou a tecnologia no campo, mas não se questionou a estrutura fundiária, pelo contrário, auxiliou na expropriação de milhares de famílias do campo.

A modernização conservadora contribuiu para o processo de expropriação que, de maneira geral, ocorreu no país inteiro de diversas formas, sendo ele violento ou não. Conforme as análises de Martins, a expropriação se constitui como uma característica essencial para o crescimento do capitalismo. Expropriar faz parte da lógica de reprodução do

¹⁵⁵ SILVA, José G. da. *A Modernização dolorosa*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. p. 17-32.

¹⁵⁶ Para saber mais sobre o avanço da *fronteira agrícola*, que se intensificou a partir da década de 1960, ver: MARTINS, José de S. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.

¹⁵⁷ SILVA, J. G. da., *A Modernização dolorosa*, p. 17-32.

capital¹⁵⁸. Assim, tiram-lhes dos sujeitos seus meios de trabalho, para subjugar-los. E, necessariamente, os sujeitos expropriados têm de vender sua força de trabalho aos caprichos e vaidades dos capitalistas. Partindo deste entendimento, é possível destacar que os processos de expropriação e exploração são combinados. Na reflexão sobre a década de 1970, Martins pontua que se efetivou intensamente um divórcio entre trabalhadores e seus meios de trabalho, no caso dos trabalhadores rurais: *a terra*. Nas suas palavras:

A instauração do divórcio entre o trabalhador e as coisas que necessita para trabalhar – a terra, as ferramentas, as máquinas, as matérias-primas – é a primeira condição e o primeiro passo para que se instaure, por sua vez, o reino do capital e a expansão do capitalismo. Essa separação, esse divórcio, é o que tecnicamente se chama de expropriação – o trabalhador perde o que lhe é próprio, perde a propriedade dos seus instrumentos de trabalho. Para trabalhar, terá de vender a sua força de trabalho ao capitalista, que é quem tem agora esses instrumentos¹⁵⁹.

Expropriar para explorar compõe a lógica cruel do capital. Entretanto, nesse processo, existe algo relevante para refletir: à medida que o capital cresce, ele também acumula contradições, que são inerentes ao seu próprio crescimento. Caminhando nesse rumo, as contradições do capitalismo iriam, por sua vez, gerar tensões sociais, pois no modo de produção capitalista apenas uma minoria é privilegiada. Foi o que ocorreu nos fins dos anos de 1970, quando no campo e na cidade, as contradições geradas pelo capitalismo, fruto de uma política desenvolvimentista que já vinha sendo gestada décadas atrás, iriam despertar a organização de diversos movimentos sociais para reivindicar e lutar por seus direitos historicamente negados.

Ao fazer alguns apontamentos acerca da *modernização dolorosa*, da transformação da agricultura por meio da política do Estado, e da constante expropriação de milhares de trabalhadores rurais, é importante enfatizar que muitos desses trabalhadores expropriados ainda estão almejando regressar ao trabalho com a terra, vislumbrando sair da marginalidade, por meio da conquista de um pedaço de chão. A reforma agrária sempre foi um problema político, em que existe uma correlação de forças e interesses muito fortes que vêm impedindo sua concretização. Silva dizia, em 1980, que a história não é “determinista, nem previsível, no sentido de que é predeterminada”, também que se muitas forças políticas que lutavam em prol da reforma agrária foram derrotadas, não significa que ela não seja possível, ou necessária¹⁶⁰.

¹⁵⁸ MARTINS, J. de S., *Expropriação e Violência*, p. 50.

¹⁵⁹ MARTINS, J. de S., *Expropriação e Violência*, p. 50.

¹⁶⁰ SILVA, J. G. da., *A Modernização dolorosa*, p. 42.

O problema do acesso à terra continua latente no Brasil. Existem milhões de pessoas que necessitam de um pedaço de chão para nele trabalhar e permanecer. Nessa perspectiva, quando se pensa em reforma agrária, não se trata de ser a favor ou não. É uma questão de necessidade, pois há milhões de homens, mulheres e crianças clamando por ela, em vários cantos do país, seja na cidade, seja nos muitos barracos, geralmente, de lona, espalhados pelas estradas.

Diante da situação alarmante que o quadro de concentração de terras no Brasil apresentava, em que existiam poucas pessoas com muitas terras, de forma que a maioria dessas são improdutivas, e tendo muitos indivíduos que almejam terra para trabalhar e sobreviver, os movimentos sociais no campo surgiram como forma de resistência à expropriação e exploração no campo. A articulação e o trabalho para se organizar o MST, como um movimento nacional na luta pela terra, se efetivaram, principalmente, a partir do cenário caótico que trabalhadores e trabalhadoras do campo vinham sofrendo. Como enfatiza Émerson Neves da Silva, “o Movimento foi construído de forma dialética”¹⁶¹. Se o MST foi construído de forma dialética, logo, quer dizer que não surgiu espontaneamente, mas por meio dos diálogos, das articulações políticas entre diversos grupos, e também do próprio contexto em que os trabalhadores rurais sem-terra viviam no momento. Não se pode pensar que o MST nasceu de uma forma isolada, espontânea. As lutas organizadas no final da década de 1970 e os Encontros de trabalhadores rurais sem-terra no início dos anos de 1980 já ensaiavam para a criação de um movimento social de caráter nacional, visando unificar a luta pela terra.

Após elucidar alguns aspectos políticos, econômicos e sociais que foram preponderantes para a construção do MST, tentando mostrar que o mesmo nasceu devido às enormes contradições sociais que permeavam o campo na época, destaco o papel fundamental que a Igreja exerceu em sua formação. Não há como fazer considerações sobre a construção do MST sem, pelo menos, fazer algumas inferências sobre a relevância dos agentes religiosos junto aos sujeitos sem-terra e para a sistematização do Movimento.

Mesmo entre as principais lideranças que articularam a criação do MST, há o reconhecimento da importância do trabalho desempenhado pelos agentes religiosos em meio aos sujeitos sem-terra, especialmente os trabalhos ligados à CPT, que adiante serão discutidos com mais profundidade. Também observei que muitos discursos e práticas desenvolvidas pelos agentes religiosos ainda se encontram na organização do MST, como é o caso da prática da *mística*. Posteriormente à sua formalização, o Movimento se preocupou em tentar

¹⁶¹ SILVA, Émerson N. da. *Formação e ideário do MST*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. p. 28.

sistematizar a sua história, de modo que há referências sobre ela em seus diversos materiais. O mais significativo, a meu ver, foi o *Caderno de Formação Nº 30*¹⁶², escrito pelo geógrafo Bernardo Mançano Fernandes, escritor de diversos trabalhos sobre a *territorialização*¹⁶³ do MST no país.

Nesse Caderno de Formação, editado em 1998, cujo objetivo era apresentar aos integrantes do Movimento alguns aspectos relevantes sobre sua construção, está evidenciado o quanto o trabalho da Igreja foi importante para o engajamento dos sujeitos na luta pela terra e para a organização do MST¹⁶⁴. Na fala de João Pedro Stedile, uma das figuras mais representativas e respeitadas da *Direção Nacional do Movimento*¹⁶⁵, entrevistado pela Revista *Estudos Avançados*, no ano de 1997, é perceptível o quanto a Igreja teve influência e auxiliou na construção do Movimento. O mesmo chega a dizer que o MST foi um *filhote* da CPT. Em suas palavras:

Sempre tivemos vinculações com a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e com outros setores progressistas das chamadas *igrejas cristãs históricas*. A CPT teve um papel importante na fundação do movimento e foi ela quem fez o primeiro trabalho de conscientização dos camponeses. De certa forma, o MST é filhote da CPT. Dificilmente os camponeses teriam adquirido consciência se a CPT não tivesse feito aquele trabalho. A CPT, lá nos primórdios de 1975 a 1984, ia para o interior fazer o trabalho de base e dizia assim: Deus só ajuda a quem se organiza, não pensem que Deus vai ajudar vocês se ficarem só rezando [...]¹⁶⁶.

As ações do Movimento, especialmente no período de sua formação e nos seus primeiros anos de existência, estavam sempre ancoradas nos trabalhos da Igreja. Na fala de Stedile, o discurso religioso era usado como uma forma de *conscientização* dos trabalhadores rurais, em que a bíblia era usada como uma estratégia para incentivar os indivíduos a irem à

¹⁶² FERNANDES, Bernardo M. Caderno de Formação n.º30. *Gênese e Desenvolvimento do MST*. São Paulo: Editora Perez, 1998.

¹⁶³ O conceito de *territorialização* é bastante utilizado no âmbito da geografia. A territorialização da luta pela terra seria o processo de conquista da terra. Nesse sentido, cada assentamento é uma fração do território conquistado. Quando o MST conquista uma área para assentamento, ele o territorializa. Bernardo Mançano Fernandes estudou o processo de territorialização do MST, ou seja, como o Movimento foi se constituindo no Brasil por meio das conquistas de assentamentos. Sobre a territorialização do MST no Brasil, ver: FERNANDES, Bernardo M. *A formação do MST no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2000; e *MST: Formação e Territorialização*. São Paulo: Hucitec, 1996.

¹⁶⁴ FERNANDES, B. M., *Gênese e Desenvolvimento do MST*, p. 29-32.

¹⁶⁵ Ao longo de sua trajetória, o MST foi criando dentro de sua estrutura organizacional instâncias representativas, como Direção Nacional, Estadual, Regional etc. Para saber mais sobre a estrutura organizacional do MST ver: FERNANDES, B. M., *Contribuição ao estudo do campesinato brasileiro: formação e territorialização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST (1979-1999)*, p. 234-239.

¹⁶⁶ *Entrevista com João Pedro Stedile. ESTUDOS AVANÇADOS. O MST e a questão agrária. São Paulo: IEA, v.11, n.31: 69-97, 1997. p. 87-88.*

luta. Diante das evidências históricas, é possível pensar que o MST nasceu sob o signo do trabalho da Igreja. Entretanto, quando o MST se oficializa em 1984, há uma preocupação constante, por parte do Movimento, em tentar se *desgarrar* da Igreja, no sentido de que ele era um movimento autônomo, em que os próprios trabalhadores rurais Sem Terra tomavam suas decisões.

Em outubro de 1984, o Movimento dedicou um espaço de seu *Jornal* para esclarecer algumas questões que envolviam o MST e a Igreja. O título do texto é bem sugestivo e sintético: *A Igreja apóia, mas não decide pelo Movimento*. Os responsáveis pela escrita do texto foram os militantes da Regional Sul, que abrangia os três Estados do Sul do país. Havia a preocupação do Movimento em esclarecer seu relacionamento com a Igreja. Naquele momento, muitos sindicatos, partidos de esquerda e o Estado relacionavam a existência do MST como se fosse um movimento da Igreja. Essa matéria foi escrita em tom de resposta a esses grupos em que, segundo a interpretação do Movimento:

Por parte do governo, evidentemente, a intenção é nos enfraquecer porque sabem que o apoio da Igreja representa uma grande força para qualquer Movimento. Para os sindicalistas pelegos e reformistas, porque esse apoio representa um avanço do Movimento e esse avanço representa, concretamente, uma ameaça ao sindicalismo apelegado, acovardado, comprometido com os interesses do governo. E alguns setores de esquerda, com suas críticas, demonstram o quanto estão afastados ainda com a realidade do povo, dos trabalhadores brasileiros ¹⁶⁷.

A relação Igreja e MST ainda não estava bem definida, desta forma, os coordenadores do Movimento passaram a se preocupar em separar sua imagem da Igreja. Não que o MST estaria negando o apoio da Instituição, porém, queria ser reconhecido como um movimento social autônomo. Dizia que o fato de alguns setores da Igreja apoiarem o MST não significava que os mesmos iriam tomar as decisões pelo Movimento. E fazia questão de garantir “aos companheiros que isso jamais vai acontecer. Nossas lideranças não se formam pela religião, mas pelo trabalho, dedicação, por testemunho de confiança dos companheiros, que participam do Movimento dos Sem Terra” ¹⁶⁸.

Ao refletir sobre esta problemática, fica perceptível que o Movimento já não queria ser visto como um movimento social da Igreja, mesmo reconhecendo o papel importante da Instituição no seu processo de construção. Em contrapartida, não queria perder o seu apoio, pois sabia a grande força que tinha perante os trabalhadores rurais. Pensando nessa questão,

¹⁶⁷ *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. Porto Alegre, outubro de 1984, Ano III, Nº 39. p. 2.

¹⁶⁸ *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. Porto Alegre, outubro de 1984, Ano III, Nº 39. p. 2.

após um ano e meio de sua formalização, editou o Caderno de Formação Nº 8, sobre *o papel da Igreja no movimento popular*, conseqüentemente, o papel da Igreja frente ao MST. A produção desse material aconteceu a partir de um curso de formação para lideranças em São Paulo e contou com a colaboração de Frei Betto, da Congregação dos Dominicanos. Algo que também chama a atenção para o investimento do MST em publicar este Caderno de Formação é o fato de que, no início, muitas das suas lideranças tinham saído do seio da Igreja, desempenhando trabalhos junto às pastorais sociais. Sendo assim, era preciso orientá-los para lutar em um Movimento que almejava ser autônomo.

De maneira geral, o conteúdo dessa fonte trazia a questão dos movimentos sociais surgidos após o Golpe Militar em 1964, e a participação das pastorais populares ajudando a organizar o povo no campo e na cidade. A Igreja, com seus agentes religiosos, foi uma espécie de “sementeira dos movimentos populares”¹⁶⁹. Há também um constante direcionamento em destacar alguns limites da Igreja, dos partidos políticos e até mesmo das organizações de movimentos sociais. Para tanto, ressalta-se que na visão do MST a Igreja tinha de ser também um espaço para formação de militantes.

A Igreja deve também ajudar na formação política de seus militantes, ela não deve nunca querer ser um partido político, ou ser a mãe de um movimento sindical e movimento popular. Deve ser um espaço onde os cristãos também tenham acesso a uma certa formação política. Mas por outro lado, tem que admitir que chega a hora que o lugar do cristão não é ficar nas esferas internas¹⁷⁰.

A Igreja para o MST tinha a dimensão de ser uma abastecedora da fé, de animação dos sujeitos para a luta, com os princípios da Teologia da Libertação. “O que precisamos esclarecer e entender é como cristãos nós devemos estar no movimento popular, sindical, e devemos estar também na Igreja, passar neste posto de gasolina para nos abastecer na fé”¹⁷¹. Havia o investimento de ligar a Fé com a Política, no sentido de que as duas dimensões necessariamente não poderiam ser excludentes, mas sim complementares. “Nós precisamos complementar a formação religiosa com a formação política”¹⁷².

Na análise desse Caderno de Formação, percebo que o MST não vê problema algum em um militante do MST ser religioso, participar das reuniões da Igreja, das missas, afora

¹⁶⁹ MST - Caderno de Formação Nº 8. *O papel da Igreja no Movimento Popular*. São Paulo, novembro de 1985. p. 11.

¹⁷⁰ MST - Caderno de Formação Nº 8. *O papel da Igreja no Movimento Popular*. p. 15.

¹⁷¹ MST - Caderno de Formação Nº 8. *O papel da Igreja no Movimento Popular*. p. 17.

¹⁷² MST - Caderno de Formação Nº 8. *O papel da Igreja no Movimento Popular*. p. 18.

outros espaços. Muito pelo contrário, sob a ótica do *Cristianismo Libertador* o Movimento vê que isso é um ponto positivo para a luta pela terra, à medida que quando os sujeitos estão *abastecidos espiritualmente*, estes ficam mais animados para as lutas que virão pela frente. Entretanto, há um certo dimensionamento bem claro de que quem executa as decisões no Movimento são os próprios trabalhadores e que um movimento popular deve ser autônomo da Igreja, fato este que levou o MST a investir no rompimento de sua imagem com essa Instituição, mesmo não negando o seu apoio.

A historiadora Cristiani Bereta da Silva, pesquisando as relações de gênero (homem-mulher) no MST, salienta algo relevante para se refletir sobre as questões que envolveram Igreja e MST, particularmente em seus primeiros anos. A pesquisadora constatou, por meio de alguns documentos, como relatórios de reuniões, uma preocupação latente nos discursos de lideranças em distanciar a relação do Movimento com a Igreja. Ou seja, a necessidade, do grupo ir conquistando sua autonomia. Sobre isso, percebeu o distanciamento do MST na ordem das ações. Contudo, notou que ainda havia uma relação estreita diante dos discursos produzidos, em que a dimensão *bíblia e luta pela terra* caminhavam em sintonia¹⁷³. Os discursos de efeito como *terra mãe, terra de irmãos*, como sendo um direito coletivo e bem comum se faziam presentes nas manifestações dos *Sem Terras*¹⁷⁴.

O que se percebe é que a Igreja não foi afastada bruscamente pelas lideranças do MST na década de 1980. Entretanto, suas ações foram sendo relativizadas e redimensionadas. Ou seja, a Igreja passaria a ter lugares definidos para atuar e prestar assessoria ao Movimento. Os princípios libertadores e os discursos da Igreja eram muito relevantes dentro das estratégias do MST, pois, em meio aos sujeitos, tinham o peso da verdade. E, conforme a passagem bíblica do Evangelho de João, “a verdade ia vos libertar”¹⁷⁵. Um dos papéis mais eficazes que a Igreja desempenhava e insistia era na interlocução dos movimentos sociais com o Estado. Além de preparados politicamente, os agentes religiosos tinham outra grande força que era o fato de ser uma *autoridade eclesiástica* e, para alguns, os representantes de Deus na Terra.

O Caderno de Formação Nº 5, editado em 1985, é dedicado exclusivamente para elucidar algumas questões da organização do Movimento. Nele está contido como o MST

¹⁷³SILVA, Cristiani B. da. *Homens e Mulheres em Movimento - Relações de Gênero e Subjetividades no MST*. Florianópolis: Momento Atual, 2004. p. 27-38.

¹⁷⁴ O nome *Sem Terra* com letra maiúscula diz respeito exclusivamente aos integrantes do MST. Quando escrevo *sem-terra* com letra minúscula e com hífen, estou aludindo a todos os trabalhadores e trabalhadoras rurais que lutaram (e lutam) por terra. No quarto capítulo, faço algumas considerações sobre o investimento em se construir uma *identidade coletiva Sem Terra*, em que os sujeitos necessitam interiorizar algumas características próprias em relação à organização do Movimento.

¹⁷⁵ João, 8. 32. In: *A Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. 2ª Edição. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. p. 85.

deveria ser organizado, tanto na esfera municipal, como estadual e nacional. Por parte do MST, há uma tentativa de relativizar a influência e o lugar da Igreja no Movimento, num sentido de que sendo um movimento de massas, quanto mais gente tivesse integrada, maior seria sua força na base em nível nacional. A Igreja deveria ser vista como uma assessoria. O teor dessa publicação não seria de excluir grupos que apoiavam a luta e sim de redimensionar o lugar que esses grupos ocupariam dentro da estrutura organizacional do MST. Tendo características de um movimento de massas, em nível nacional, o Movimento não poderia, pelo menos formalmente, defender bandeira de nenhuma religião. Assim, o MST não poderia “se definir por nenhum partido, por nenhuma religião. Cada lavrador tem o direito a ter sua crença, seu partido político. Mas o Movimento como um todo, tem apenas seus princípios de luta”¹⁷⁶.

Em 1985, a presença da Igreja Católica nas ações do Movimento era substancial, tendo lugares e funções já definidas. De acordo com Silva, pensar a relação Igreja e MST implica ficar atento na análise dos discursos (re) produzidos pelas *vozes autorizadas* do Movimento, ou seja, das lideranças que escrevem e falam pelo MST desde o seu nascimento até os dias atuais, questionando como os discursos vão sendo incorporados, ou deixados fora de seus planos¹⁷⁷. Em seus primeiros anos, o MST se apropriou de alguns lemas que os grupos religiosos engajados na luta pela terra usavam. A palavra de ordem “Terra para quem nela” *trabalha*, utilizada principalmente pela CPT, ganhou destaque em diversas manifestações do Movimento.

Existem diversas pesquisas em relação ao MST que procuraram refletir sobre a sua estreita relação com a Igreja, especialmente em seus primeiros anos¹⁷⁸, até pelo fato de as principais lideranças do Movimento fazerem questão de lembrar esse apoio. Para tanto, olhando o Movimento na atualidade, passados vinte e seis anos de sua existência, será que é possível encontrar discursos e práticas provindas desta relação tão profícua na organização do MST? Como o Movimento ainda se apropria de discursos e práticas religiosas e os ressignifica para sua luta? É o que vou procurar discutir no próximo tópico.

¹⁷⁶ MST - Caderno de Formação Nº 5. *Organização*. São Paulo, agosto de 1985. p. 16.

¹⁷⁷ SILVA, C. B. da., *Homens e Mulheres em Movimento*, p. 30.

¹⁷⁸ Além das obras sobre o MST que estão sendo citadas neste trabalho, destaco as seguintes pesquisas que buscaram compreender, a relação do MST com a Igreja: VENDRAMINI, Célia R. *Consciência de classe e experiências sócio-educativas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. 1997. 291f. Tese (Doutorado em Educação) – UFSCar, São Carlos; e, STRAPAZZON, João Paulo Lajus. “... *E o Verbo se fez Terra*” – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (SC) 1980-1990. 1996. 113f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

2.2. Discursos e práticas que ficam

A partir de 1984, ano de sua oficialização, o MST, se declarando autônomo, começou a investir em sua organização interna. A preocupação do Movimento era unificar as lutas pela terra, se estabelecendo em diversos estados da nação, e construir um movimento com características e práticas próprias. Se for atentar para o processo de resistência do MST, em mais de duas décadas de existência, é possível dizer que ele foi sendo construído a partir das necessidades e pela dinâmica política, social e econômica do país.

No estudo sobre a *formação e ideário do MST*, desde o seu nascimento até o ano de 2002, Émerson Neves da Silva destaca que o Movimento passou por cinco períodos. O primeiro período começa especialmente em 1979, quando há a retomada das mobilizações por terra no país; tendo o trabalho dos agentes pastorais grande destaque. O segundo período é o da unificação das lutas pela terra no país e o surgimento do MST no cenário nacional, correspondendo aos anos de 1984-85. O terceiro seria entre os anos de 1986-88 em que o MST consolida diversos assentamentos e começa a investir na organização da produção dos mesmos, pois era preciso demonstrar para a sociedade que a luta pela reforma agrária valia a pena e beneficiaria toda a sociedade. Entre os anos de 1989 a 1994, se configura o quarto período, em que há uma crise na produção e na repressão política (Governo de Fernando Collor). O MST passou a se preocupar com a produção não apenas para subsistência, mas também para o mercado. Era preciso criar alternativas para desenvolver a produção nos assentamentos, sendo a construção de cooperativas um estímulo do Movimento. No quinto período que vai de 1994 a 2002, a preocupação do MST se pautou em superar os efeitos do neoliberalismo. No campo, os conflitos se intensificaram consideravelmente nessa época, não só pelo aumento do desemprego, mas também devido à postura política do Estado, que visava desmobilizar o MST e isolá-lo das discussões referentes aos planejamentos sobre a agricultura no país¹⁷⁹.

As suas formas de se movimentar estavam estritamente conectadas com a realidade em que se encontrava. No transcorrer dos anos que vem marcando a história de luta e resistência do MST, Silva parte do entendimento de que sua capacidade de enfrentar os desafios se processou como a maior aliada para seu fortalecimento e fez com que fosse se construindo dia após dia. “A capacidade criativa do movimento é decisiva para a sua construção a partir da

¹⁷⁹ SILVA, Émerson N. da., *Formação e ideário do MST*, p. 65-71.

superação dos limites históricos em que as invenções de novas formas organizativas e teóricas medeiam o diálogo com a realidade, consolidando, assim, o movimento”¹⁸⁰.

Desde sua criação até os dias atuais, o MST foi reconstruindo seus discursos e práticas conforme a reorganização da própria sociedade. Seria um equívoco pensar que o MST da década de 1980 é o mesmo do século XXI. Os lemas criados pelo Movimento são evidências de suas transformações. Em 1984, seu lema era *Terra para quem nela trabalha*; em 1985, era *Terra não se ganha, se conquista*, ou *Ocupação é a única solução*; já em 1995 seu lema ganhou uma maior abrangência – *Reforma Agrária: uma luta de todos*. Citando estes lemas como exemplo, percebe-se com nitidez que o Movimento, em 1995, dimensionou bruscamente sua visão, deixando vestígios de que suas percepções políticas e ideológicas estavam em transformação. A questão da reforma agrária passou a ser, a partir desse lema, uma luta de toda a sociedade, não apenas uma luta dos sem-terras. A reforma agrária seria um dos aspectos fundamentais para a efetivação de uma democracia plena, logo toda a sociedade precisaria apoiar a causa dos trabalhadores rurais sem-terra.

O MST foi revendo e transformando algumas de suas diretrizes pragmáticas, alterando também sua filosofia política ao longo da história. Para a pesquisadora Maria da Glória Gohn, é preciso compreender a trajetória de lutas do MST, bem como o desenvolvimento político de suas bases ideológicas:

Na origem, nos anos 70, o MST esteve associado à CPT (Comissão Pastoral da Terra). Nos anos 80 passou a contar com dirigentes ligados à CUT e ao PT, e a fundamentar seu projeto no socialismo marxista. Nos anos 90, sem abandonar de vez os ideais socialistas, o MST redefine suas estratégias para se inserir numa economia de mercado, tornar seus assentamentos produtivos, voltados para o mercado externo e não apenas para o consumo de subsistência¹⁸¹.

Ao fazer menção às palavras de Gohn, não pretendo fazer a simplificação do Movimento, nem tão pouco evidenciar que ele é apenas um corpo político com suas bases ideológicas. Seria empobrecedor esta análise. A intenção foi demonstrar que ao estudar o MST, é necessário perceber as transformações de suas bases políticas e ideológicas ao longo do tempo. Para tanto, além desta visão, não se pode esquecer que o Movimento é formado por homens e mulheres distintos em sua essência. Assim, em meio às suas práticas e representações, existem também as contradições e ambiguidades.

¹⁸⁰ SILVA, Émerson N. da., *Formação e ideário do MST*, p. 71.

¹⁸¹ GOHN, M. da G., *Teoria dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*, p. 305.

Nessa perspectiva, há outras referências relevantes evidenciando que o MST é muito mais que um corpo político com suas bases ideológicas. A historiadora Maria Celma Borges¹⁸² e a geógrafa Rosemeire Ap. de Almeida¹⁸³ desenvolveram pesquisas relevantes sobre a dinamicidade e as diversas relações que envolvem os sujeitos que compõem e dão vida ao Movimento. Ambas as pesquisadoras procuraram demonstrar, a partir de realidades específicas, o quão complexo se configura o processo de luta pela terra, a dinamicidade, as ambiguidades e contradições que caracterizam as diversas faces do Movimento.

Consolidando-se como um movimento social nacional na luta pela terra, o MST vem desenvolvendo uma sólida organização como um movimento de caráter coletivo. Suas ações estão registradas em inúmeras ocupações de terras, em organização de acampamentos e assentamentos, na criação de cooperativas, de escolas, dentre outras ações. O Movimento resiste há mais de 26 anos e se faz presente em quase todos os Estados do país, não atuando apenas no Acre, Amazônia e Amapá. Cabe ressaltar que o Movimento teve e ainda tem um papel fundamental na sociedade brasileira principalmente na luta pela democratização da terra, privilegiando a terra de trabalho e não a terra de negócio.

A partir das leituras de alguns materiais impressos pelo MST e de trabalhos sobre o Movimento nos últimos vinte anos, compreendo que o Movimento em sua trajetória de lutas vem construindo outras preocupações para além da terra. A saúde, o saneamento básico, a educação, dentre outros elementos necessários para o viver nos assentamentos, integram, junto à reforma agrária, as reivindicações do MST. Os seus discursos foram se modificando de acordo com o desenvolvimento político e ideológico de seus integrantes e das próprias mudanças sociais brasileiras e globais. Na compreensão de Cristiani B. da Silva, no transcorrer da trajetória histórica do MST, não houve apenas mudanças devido ao fruto de seu amadurecimento político e ideológico¹⁸⁴. O MST mudou por causa das próprias necessidades, em que novos elementos e estratégias foram incorporados, no sentido de dar conta e expressar o que o grupo esperava das lutas. Todas essas questões se fizeram na perspectiva do *devoir* do Movimento.

Quando se inicia a aventura de se pesquisar o MST, às vezes, corre-se o risco de cometer alguns equívocos que, por sinal, fazem parte da caminhada enquanto pesquisador. Estudar o MST se configura como algo sedutor, porém é necessário estar atento para não

¹⁸² BORGES, Maria C. *De pobres da Terra ao Movimento Sem Terra: práticas e representações camponesas do Movimento Sem Terra no Pontal do Paranapanema* – SP. 2004. 391f. Tese (Doutorado em História). Faculdades de Letras e Ciências Humanas. Universidade Estadual Paulista, Assis.

¹⁸³ ALMEIDA, Rosemeire Ap. de. *(Re)criação do campesinato, identidade e distinção: a luta pela terra e o habitus de classe*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

¹⁸⁴ SILVA, C. B. da., *Homens e Mulheres em Movimento*, p. 37.

estudá-lo como um Movimento pronto e acabado. Em suas pesquisas, Silva constatou que dentro do Movimento existem homens e mulheres em movimento, e que esses dão sempre um caráter dinâmico às práticas do grupo ¹⁸⁵. Nessa perspectiva, compreende-se que os movimentos sociais só vivem porque existem sujeitos que o constituem, canalizando suas forças políticas e sociais nos conflitos. Para tanto, o MST só existe porque é composto por milhares de homens e mulheres em sua heterogeneidade, vivendo em acampamentos e assentamentos espalhados por todo país. E esses sujeitos são os responsáveis pela força do Movimento. Desta forma, lutando junto ao Movimento, os sujeitos “emergem como determinada força social, com uma vontade coletiva organizada a canalizar politicamente os conflitos contidos nas suas relações com outras classes e o Estado” ¹⁸⁶.

Mas, se ainda há resquícios de discursos e práticas no MST, fruto de sua estreita relação com a ala progressista da Igreja, posso dizer que sim. Conforme Silva, refletir sobre a relação entre Igreja e MST é pensar nas instâncias dos discursos que foram sendo edificados pelas lideranças do Movimento até os dias atuais ¹⁸⁷. O Movimento, por mais que tenha se tornado *autônomo*, não abriu mão do diálogo e da ajuda dos progressistas da Igreja. Em diversas publicações do *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* era comum encontrar textos que traziam em seu conteúdo elementos religiosos e, por vezes, algumas entrevistas com autoridades religiosas, simpatizantes da luta dos trabalhadores sem-terra e da reforma agrária ¹⁸⁸.

Ao analisar alguns discursos produzidos pelo MST, nota-se que *terra para quem nela trabalha, terra prometida por Deus*, dentre outros discursos utilizados pelos agentes religiosos, nos trabalhos com os sujeitos sem-terra, ainda resistiam no interior do Movimento. Não é raro encontrar uma Cruz em manifestações do MST, simbolizando o sofrimento dos pobres da terra e a relação *luta pela terra e fé*. Um exemplo elucidativo da permanência dos discursos religiosos cristãos, entre meio aos discursos produzidos no MST, está no Caderno de Educação Nº 10, intitulado, *Ocupando a Bíblia*. Esse Caderno foi produzido pelo Setor de Educação do MST, em outubro de 2000, tendo como responsáveis por sua elaboração Elda Broilo e Paulo Ricardo Cerioli, ambos pertencentes à Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeo Scalabrinianas (MSCS).

¹⁸⁵ SILVA, C. B. da., *Homens e Mulheres em Movimento*, p. 20-21.

¹⁸⁶ GRZYBOWSKI, C. A Comissão Pastoral da Terra e os Colonos do Sul do Brasil. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 267.

¹⁸⁷ SILVA, C. B. da., *Homens e Mulheres em Movimento*, p. 30.

¹⁸⁸ Como exemplo cito as matérias intituladas “A terra é de quem nela trabalha”, e “Deus não pregou injustiça social”. Ambas se encontram respectivamente em: *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, março/maio de 1985, Ano IV, Nº 43. p. 15; e *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, março de 1989, Ano IX, Nº 81. p. 14.

A elaboração desse material, segundo o Setor de Educação do MST, se deu pelo fato de que a educação religiosa também faz parte da produção integral do ser humano, e que a fé ajudaria a mover os lutadores e lutadoras. Numa análise geral, o MST retoma alguns discursos utilizados pelos agentes pastorais no campo nas décadas de 1970 e 1980. A realização da reforma agrária se configuraria em “transformar a terra de Deus em terra de irmãos e irmãs”¹⁸⁹.

Num primeiro momento, algo que já chama a atenção neste Caderno é o seu nome. Literalmente, a proposta do Movimento é *ocupar a bíblia* e fazer dos seus textos um instrumento de animação e estímulo para a *libertação* do povo. A perspectiva é de que os *Sem Terra* precisam ocupar a bíblia em dois sentidos. O primeiro é que os “lutadores e as lutadoras da terra precisam conhecer, pelo menos um pouco, a história de um povo de fé que lutou pela terra milhares de anos atrás. Esta luta é tão velha como a arte de fazer a roça. Isto só é possível se ocuparmos este Livro Sagrado”. Posterior a isso, “os Sem Terra precisam perceber melhor a força libertária da fé na luta pela justiça e por uma nova sociedade”¹⁹⁰. Observa-se que os sentidos propostos para a *ocupação da bíblia* são ligados aos princípios da Teologia da Libertação, uma fé que deveria despertar a força transformadora e que estimulasse os sujeitos a irem à luta.

A produção desse Caderno visava contribuir com a *Educação Religiosa* de educadores/as da Educação Fundamental, que atuavam em escolas de acampamentos e assentamentos de reforma agrária em que o MST se fazia presente. Ele tinha a finalidade de oferecer uma proposta de conteúdo e algumas recomendações didáticas para os professores/as. O Caderno está dividido em seis partes, em que são tratados assuntos amplos, tanto do Novo como do Antigo Testamento. Há temas relacionados à luta pela terra, à construção de uma nova sociedade, aos valores cristãos, às datas comemorativas como a Páscoa e o Natal. O interessante é que muitas passagens bíblicas trabalhadas no Caderno foram transportadas para o contexto de atuação do MST. O combate ao modelo político neoliberal do Estado, implantado pelo até então presidente Fernando Henrique Cardoso, a denúncia da expropriação e exploração e da violência contra homens e mulheres do campo são constantes. Numa análise mais detalhada, é possível perceber o modelo de sociedade que o MST almejava construir, seus princípios, seus objetivos e visões de mundo.

Algo que chamou a atenção foram as imagens impressas no Caderno. Elas possuem uma função pedagógica no material, auxiliando na compreensão dos textos. Além disso, as

¹⁸⁹ MST – Caderno de Educação Nº 10. *Ocupando a Bíblia*. Setor de Educação do MST, outubro de 2000. p. 6.

¹⁹⁰ MST – Caderno de Educação Nº 10. *Ocupando a Bíblia*. p. 6.

imagens são reveladoras. Analisando algumas delas, observa-se que o MST fazia uso de discursos utilizados pelos agentes religiosos nos trabalhos pastorais junto aos trabalhadores rurais sem-terra há quase quatro décadas atrás. Nessa direção, o Movimento se apropriou dos discursos religiosos e os ressignificou, de uma forma que contemplasse diretamente suas lutas. Muitas das imagens possivelmente circularam também nos cadernos e cartilhas produzidas pelas CEBs e CPT. Outras imagens foram edificadas especificamente para a luta empreendida pelo MST, fazendo uma simbiose da luta do Movimento com os discursos religiosos. O MST, no contexto bíblico, seria um Movimento que luta pela libertação do povo oprimido, em busca da *terra prometida*.

Ao falar sobre a *Terra Prometida*, o Caderno ressalta a promessa da terra prometida por Deus ao seu povo. Essa terra estava nas mãos dos latifundiários e precisava ser reconquistada. Deste modo, “a boa nova é de que a terra é de Javé. Por isso ela deve estar a serviço de todos. Por isso a posse é de quem trabalha nela. Por isso ela deve ser cuidada com carinho”¹⁹¹. Esse discurso reproduzido pelo MST em 2000 tem a mesma conotação dos discursos que o Movimento se apropriava em fins da década de 1970 e no transcorrer dos anos de 1980. Na ilustração do texto sobre a Terra Prometida, encontra-se uma imagem significativa que, por sinal, o seu conteúdo já foi analisado no trabalho (Imagem 3, p. 81), com o discurso de que Deus não havia passado escritura de terra para ninguém. Ou seja, se Ele não passou, a terra se tornaria comum a todos. No desenho, mudaram-se os personagens, mas o discurso, em si, era o mesmo. Eis a imagem:

¹⁹¹ MST – Caderno de Educação Nº 10. *Ocupando a Bíblia*. p. 53.

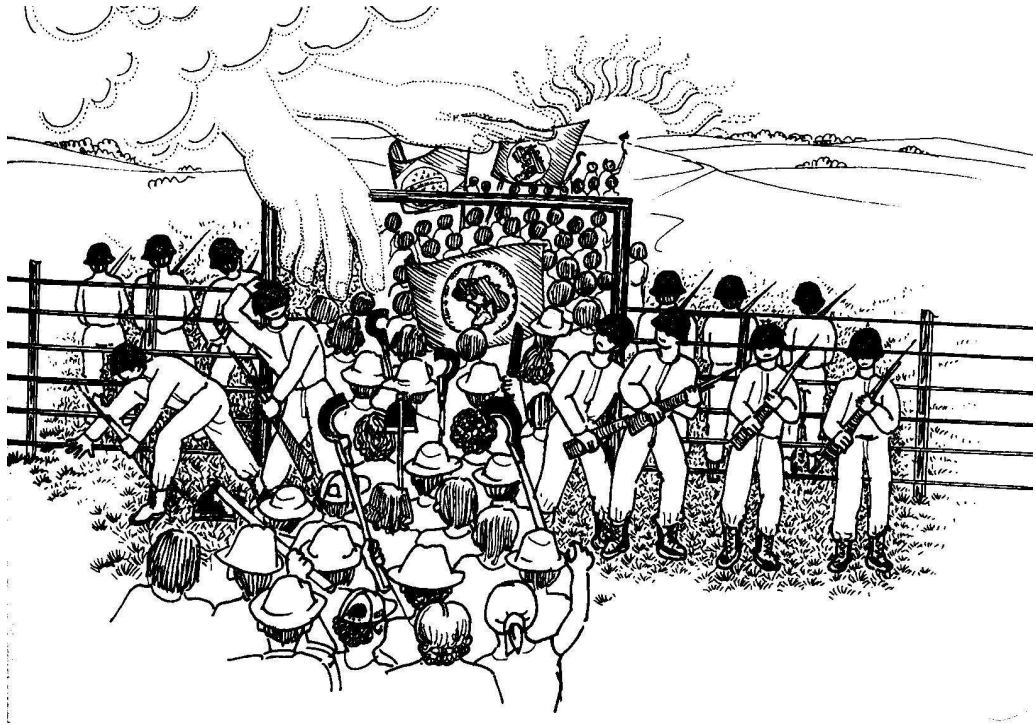
Imagem 4 – Deus não passou escritura de terra para ninguém



Fonte: Elda Broilo. In: MST – Caderno de Educação Nº 10. *Ocupando a Bíblia*. Setor de Educação do MST, outubro de 2000, p. 53.

Existe uma quantidade considerável de imagens que poderia ser analisada, porém, afim de não perder o foco do trabalho, irei analisar apenas algumas, tentando evidenciar que o MST compreendia como importante a utilização dos discursos de cunho religioso para incentivar os sujeitos a irem à luta. Todas as imagens do Caderno foram feitas por Elda Broilo que também participou da elaboração do conteúdo escrito do material e que pertencia a uma ordem religiosa já mencionada. Os discursos são uma mescla de conteúdos políticos e religiosos, em que, juntos, um acaba legitimando o outro. Ao falar sobre a Aliança de Javé (Deus em hebraico) com seu povo, há uma ilustração bem expressiva, na qual a intenção era demonstrar que os integrantes do MST são esse povo de Deus, que luta contra as cercas do latifúndio e contra a opressão e miséria.

Imagem 5 - As mãos de Deus protegendo os Sem Terra em uma ocupação de terra



Fonte: Elda Broilo. In: MST – Caderno de Educação Nº 10. *Ocupando a Bíblia*. Setor de Educação do MST, outubro de 2000. p. 79.

A ilustração mostra a ocupação de uma fazenda improdutivo. Na frente e dentro da fazenda se encontram policiais armados, representando o poder instituído do Estado, que serviam aos interesses da classe dominante, no caso, dos latifundiários, protegendo suas propriedades. Mesmo com tantos policiais armados, os Sem Terra, com suas ferramentas nas mãos, adentram a fazenda. O momento da ocupação é marcante para milhares de trabalhadores rurais sem-terra, pois a tensão e a angústia se misturam com a esperança de que aquela terra venha a ser a *terra prometida por Deus*.

O que chama a atenção na imagem não é só o incentivo por parte do MST em relação à ocupação de terras improdutivo, mas que, durante elas, Deus estaria com suas mãos protegendo os trabalhadores Sem Terra. Assim, Deus estaria do lado da luta do MST e suas mãos livradoras estariam presentes nos momentos difíceis. Veja na ilustração que as duas mãos de Deus, *invisíveis, porém, reais*, saem das nuvens do céu e protegem a entrada dos Sem Terra na fazenda e com um *poder sobrenatural* fazem com que os policiais, que estão ao lado esquerdo da porteira, se desequilibrem e recuem na entrada dos sujeitos. Uma mão protege a entrada dos trabalhadores e a outra os guia para a *terra prometida*. No centro da fazenda, está uma bandeira do MST, e já dentro da área ocupada os sujeitos carregam uma bandeira do

Brasil e do Movimento, caminhando rumo à terra prometida, representada pelo Sol radiante ao fundo do desenho. Deus, num gesto de aliança com seu povo, coloca suas mãos sobre as duas bandeiras, abençoando o momento e a luta do Movimento.

Na análise de imagens, é necessário prestar atenção em todos os detalhes, tendo em vista que eles podem revelar significados profícuos que num primeiro olhar não é possível perceber. Neste desenho, a imagem de Deus não só legitima o momento, como abençoa a luta do MST. Ainda sobre a imagem, esta pode ser remetida à passagem de Moisés e à passagem do povo de Israel pelo Mar Vermelho, no antigo testamento das *Escrituras Sagradas*¹⁹². As cercas e a porteira simbolizavam os obstáculos do povo Sem Terra para sair da *escravidão*, e assim entrar na *terra prometida*, onde encontrariam liberdade. Algo semelhante ao que ocorrera com os israelitas na passagem pelo Mar Vermelho, ocasião em que a imensidão de águas separava o *povo de Deus* de sua liberdade. Atravessar o mar significava se livrar do jugo dos egípcios e caminhar rumo à terra prometida pelo *Senhor*. Fazendo uma analogia, mesmo que extemporânea, romper as cercas e porteiras para os Sem Terra representava fugir do jugo dos latifundiários, ou do poder instituído, e também caminhar rumo à terra em que Deus já havia feito compromisso com seu povo.

Preocupado com a Educação Religiosa nas escolas dos acampamentos e assentamentos, o MST reproduz o mesmo discurso da *opção de Deus pelos pobres*. Para isso, evoca os princípios do Jesus Cristo Libertador, pregado pela corrente da Teologia da Libertação: “No Evangelho de Lucas, Jesus fala de libertação. Libertar é quebrar os grilhões, é organizar o povo para lutar pelos seus direitos rompendo com a lógica excludente da sociedade, por ser baseada no lucro e por isto idolátrica”¹⁹³. Nessas palavras, a libertação só iria acontecer com a organização do povo, e a opção pelos pobres se configuraria como o posicionamento contra a sociedade capitalista excludente, idólatra do lucro. Assim, a passividade não tinha lugar, o libertar tinha de ser fruto da organização coletiva e da resistência. A partir de uma ação política e na fé em Jesus Cristo Libertador, eram direcionados os discursos publicados pelo Movimento no Caderno de Educação analisado. Estes sublinham ainda que não precisaria temer, pois o *Libertador* estava no meio do povo, de uma maneira invisível, mas real.

¹⁹² Ver a passagem bíblica em: Êxodo, 14. 15-25. In: *A Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. 2ª Edição. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. p. 50.

¹⁹³ MST – Caderno de Educação Nº 10. *Ocupando a Bíblia*. p. 93.

No interior da fonte que está sendo analisada, outra imagem se destaca em relação à tentativa do MST em ressaltar que Jesus Cristo estava junto ao povo oprimido, conseqüentemente do lado das ações dos Sem Terra.

Imagem 6 - Jesus Cristo está junto ao povo, lutando pela reforma agrária e outras necessidades sociais



Fonte: Elda Broilo. In: MST – Caderno de Educação Nº 10. *Ocupando a Bíblia*. Setor de Educação do MST, outubro de 2000. p. 93.

À frente dos homens e mulheres organizados se destaca a bandeira da reforma agrária. Entretanto, junto à bandeira da reforma agrária, os cartazes evidenciam outras necessidades reivindicadas historicamente pelo MST, como saúde e educação. Nota-se que a imagem objetiva mostrar que a luta pela reforma agrária não poderia ser isolada. Assim, o *emprego* e a *moradia* nas cidades também eram alvos das reivindicações, e a aliança entre trabalhadores rurais e operários ressoa na imagem. Nesse sentido, para a luta ficar mais forte era necessário o diálogo e união entre os diversos movimentos sociais. Na manifestação do povo organizado, junto ao MST, outros movimentos sociais se faziam presentes, como Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), entre outros. A imagem também traz várias mensagens de enfrentamento ao sistema capitalista, à medida que reivindica saúde, educação, emprego, moradia, e, sobretudo, com um cartaz enfatizando *fora ao Fundo Monetário Internacional (FMI)*.

Sobre a imagem, é possível extrair muitas questões inerentes ao MST. Todavia, o que cabe destacar aqui, a partir daquilo que se vinha discutindo, é como a imagem traz a figura de Jesus Cristo ao centro da organização do povo. A ilustração expressa um clima de harmonia, principalmente, a partir dos rostos dos diversos sujeitos. Todos estão sorrindo, demonstrando convicção e fé na luta. As manifestações de caráter político e social dos pobres do campo e da cidade, de certa forma, também ganham uma conotação religiosa. O ideal de se organizar coletivamente e conquistar direitos que lhes são negados ganha força com a presença do *Libertador*, o filho de Deus, em meio à luta do povo. A mensagem está pautada no ideal de que a luta social não poderia parar, pois é legítima e que Jesus Cristo estava junto do seu povo e iria ajudar no direcionamento dos embates. As lutas pelos direitos terrenos se fundiam ao caráter transcendental de Jesus. O político e o religioso que, em primeira instância, parecem tão distintos, se fundem numa combinação quase perfeita nas ações dos trabalhadores rurais Sem Terra.

Nessa direção, em um artigo intitulado *O Movimento dos Sem Terra: uma análise sobre o discurso religioso*, os pesquisadores Maria de Lourdes Beldi de Alcântara e Marcelo Justos constatam que o discurso religioso no MST acaba por amalgamar o seu projeto político. Para além do discurso religioso, a questão simbólica migrada da Igreja para o Movimento também se configura como constituidora do imaginário do MST. Para tanto, as analogias bíblicas de um povo que deve lutar pela terra prometida ainda são muito fortes e presentes em sua organização. No entender desses autores:

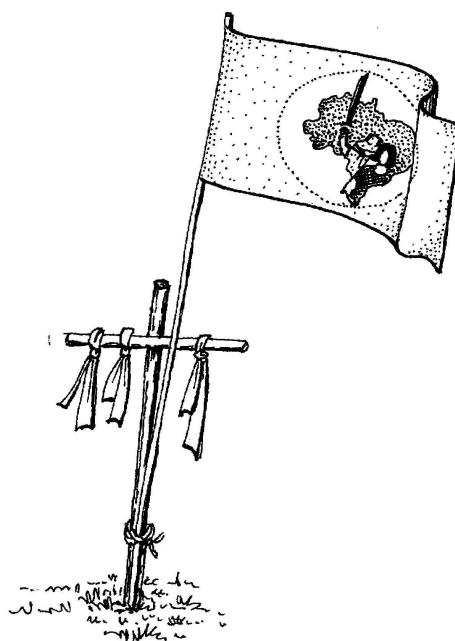
O MST traz para o cotidiano a promessa da terra, como a redenção conquistada pelo sofrimento das expulsões, das ocupações, dos acampamentos, dos confrontos com a polícia e a segurança privada, das caminhadas. Em cada um desses sacrifícios está a esperança de terra para morar e plantar ¹⁹⁴.

Em decorrência do diálogo do Movimento com grupos progressistas, especialmente os ligados à Igreja Católica, no âmbito dos discursos, o MST se apropriou do lócus do *sagrado* e da eficácia da simbologia religiosa para suas ações. Não obstante, o Movimento conseguiu agregar o binômio *Fé e Política* com muita propriedade, legitimando suas práticas e estimulando os sujeitos a crerem em seus projetos. Nessa direção, outra imagem significativa impressa na publicação analisada diz respeito ao símbolo da *cruz* no Movimento. Na

¹⁹⁴ ALCÂNTARA, Maria de L. B. de; JUSTOS, Marcelo. O Movimento dos Sem Terra: uma análise sobre o discurso religioso. *Revista Imaginário*. Disponível em: <www.imaginario.com.br/artigo/a0061_a0090/a0064.shtml>. Acesso em: 15 out. 2006. (s/p).

retomada da luta pela terra, a cruz era um dos símbolos mais fortes nas manifestações por terra. No acampamento Encruzilhada Natalino, a cruz se tornou o símbolo maior e mais importante para os sujeitos, pois representa os sofrimentos e alegrias, a morte e a vida daquele grupo em meio à luta que estavam travando. Em diversos acampamentos, assentamentos, escolas, ocupações, manifestações públicas, dentre outros locais que o MST se faz presente é possível encontrar uma cruz ao lado da bandeira do Movimento, ou quem sabe até imbricado a sua bandeira.

Imagem 7 - Cruz e bandeira do MST amarradas



Fonte: Elda Broilo. In: MST – Caderno de Educação Nº 10. *Ocupando a Bíblia*. Setor de Educação do MST, outubro de 2000. p. 99.

Na imagem acima, a cruz e a bandeira do MST continuam, ou querem continuar, amarradas. A fé e a luta pela terra, por meio das lutas históricas, demonstram que são duas dimensões que se combinam muito bem. O MST soube catalisar isso com muita sabedoria. Algo significativo contido na imagem é que o mastro com a bandeira do Movimento se tornou maior que a cruz. Ou seja, por mais que a simbologia da cruz esteja presente nas ações e discursos do MST, a cruz não poderia ser maior que a bandeira do Movimento. Então, é possível perceber que para o MST não há problemas da cruz ser compreendida como um símbolo sagrado, caminhar junto ou *amarrado* com sua bandeira profana, desde que a cruz

não venha prevalecer ¹⁹⁵. Por meio da imagem, observa-se que o Movimento se apoiava na Cruz e nos significados que a mesma ressoa, dependendo do momento e ocasião.

Na análise de algumas fontes, foi possível constatar que o MST reproduziu, ou melhor, utilizou discursos religiosos sobre a terra, no intuito de legitimar suas ações. A partir disso, pelo fato de o Movimento se apropriar e utilizar discursos religiosos para as suas ações e objetivos, não quer dizer que o mesmo deixa de perder sua autonomia. A autonomia do MST independe da utilização dos discursos religiosos, que se trata de uma dimensão do *cultural*. Utilizar discursos e práticas religiosas nos trabalhos com os sujeitos era muito eficaz, pois os sujeitos se reconheciam nas linguagens e compartilhavam de uma fé comum, centrada na luta pela terra prometida.

Se entrelaçando em meio aos discursos, também foi possível encontrar práticas no MST que eram desenvolvidas, a princípio, especialmente pela CPT, no trabalho com os sujeitos sem-terra. Uma dessas práticas é chamada de *mística*, que será o foco central do trabalho daqui em diante. Mas, antes de elucidar algumas questões sobre a mística no MST, tecerei algumas inferências sobre a prática da mística nas Pastorais Populares no campo, até porque existe uma diferença substancial entre a prática da mística, como, por exemplo, na CPT e no MST.

Afinal, o que será a mística? Entre as atividades desenvolvidas pela CPT, existiam grupos que ficavam responsáveis em desenvolver a chamada *animação*. Em todas as reuniões, encontros, dentre outras atividades que a Comissão realizava com os trabalhadores rurais, os grupos de animação eram responsáveis por desenvolver atividades celebrativas de acordo com cada momento. Essas atividades eram muito dinâmicas e realizadas de diversas formas. Os grupos de religiosos faziam das celebrações uma própria liturgia, objetivando criar um clima em que os sujeitos pudessem se sentir participantes do momento. Esse momento de celebração passou a ser conhecido como *mística*.

Por parte da CPT e de outras Pastorais Populares no campo, esse momento sempre teve muita importância, principalmente porque conseguia ter grande efeito entre os trabalhadores rurais. Nas cartilhas e livros de orientações da CPT, há palavras de estímulo aos animadores e orientações básicas para os momentos de mística. Em comemoração ao dia do trabalhador rural, em 1983, a CPT de Minas Gerais orientou as comunidades rurais para as suas celebrações.

¹⁹⁵ Tive essa interpretação a partir das fontes, as quais revelavam as visões da organização do MST. Contudo, para grande parte dos sujeitos que integram o Movimento, pode ser que a cruz como um símbolo sagrado seja mais significativo e prevaleça sobre qualquer outro, até mesmo em relação à bandeira do Movimento.

Todos os grupos preparam uma tarefa: cartazes, relatórios, símbolos, cantos e poesias... Poderiam erguer uma GRANDE CRUZ tosca, ou aproveitar a cruz das Missões, e sobre ela colocar símbolos, cartazes, etc... Podem até fazer uma Procissão carregando esta cruz e fazer a Celebração ao ar livre ¹⁹⁶.

Os momentos de mística realizados pela CPT, naquele contexto, tinham como característica o uso de muitos símbolos. Os cânticos e as poesias também estavam sempre presentes, assim como a encenação teatral, que se configurava como um instrumento bastante utilizado. Em fins dos anos de 1980, foram publicados dois livros interessantes, cujo conteúdo era direcionado ao trabalho das Pastorais Populares no campo. Ambos traziam à tona os princípios da *Teologia da Libertação* e davam destaque à importância de se trabalhar os símbolos, a encenação teatral e os cânticos como uma forma de facilitar o entendimento e despertar a reflexão dos trabalhadores rurais sobre o Evangelho, perante a situação que viviam.

Esboçando didaticamente diversos temas a serem trabalhados junto aos trabalhadores rurais, Adriana Zuchetto, no livro *Trabalhadores rurais animados pela fé*, ressalta que os agentes pastorais e trabalhadores rurais poderiam “apresentar os fatos da vida em forma de teatro, pois isso facilita o entendimento da mensagem contida nos temas. E, os trechos bíblicos, os cânticos e as orações ajudam a manter um clima que favorece a reflexão, a tomada de decisões e o compromisso” ¹⁹⁷. Essas orientações e práticas eram comuns nas atividades da CPT e se configuravam como uma metodologia eficaz no trabalho com os sujeitos sem-terra. De acordo com Marcelo de Barros Souza e José L. Caravias, numa obra dedicada a discutir a *Teologia da Terra*, as pastorais no campo souberam explorar bem as formas litúrgicas para desenvolverem atividades com os trabalhadores rurais. As pastorais tiveram a perspicácia de fomentar as reuniões de uma forma que os sujeitos gostavam e se sentiam bem. Neste sentido, as comunidades rurais gostavam dos gestos e símbolos que as ligavam as suas raízes e ao seu cotidiano ¹⁹⁸.

Ao tratar da prática da mística nas pastorais do campo, em especial da CPT, é preciso indagar: qual o sentido da mística para a pastoral? Será que era o mesmo sentido da mística praticada pelo MST? Através das análises, acredito que o sentido maior nesses momentos estava pautado no desenvolver da espiritualidade dos sujeitos. Por mais que a CPT atuasse politicamente, a mística, enquanto uma prática pastoral, tinha uma dimensão no sentido

¹⁹⁶ CPT – *A nossa luta é por terra na roça e não por emprego na cidade* – 25 de julho, dia do trabalhador rural. Contagem – MG, 1983. p. 4.

¹⁹⁷ ZUCHETTO, Adriana. *Trabalhadores rurais animados pela fé*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987. p. 5.

¹⁹⁸ SOUZA, Marcelo de B; CARAVIAS, José L. *Teologia da Terra*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 101.

transcendental. Desta forma, as encenações, as simbologias, os cantos e poesias expressos na prática da mística estavam mais ligados à espiritualidade, no mistério em que se refere o próprio conceito de mística. Conforme Souza e Caravias, essas celebrações de mística na luta pela terra tinham de unir a fé e a vida dos sujeitos fortemente, objetivando conseguir “forças para enfrentar a dureza da convivência com o trabalho diário na terra e, principalmente, o sofrimento que nasce da marginalização, dos conflitos e das injustiças a que vem sendo sujeitos”¹⁹⁹.

A dimensão da espiritualidade era inerente às celebrações de mística na CPT. Mesmo que na prática da mística existissem também conteúdos políticos de contestação, o caráter espiritual não poderia estar separado dessa prática. A mística para a Comissão tinha de fazer com que os trabalhadores se sentissem parte da mesma família e que suas experiências fossem compartilhadas. Fundamentalmente deveria ser uma linguagem em que todos compreendessem, para que não desanimassem nas lutas. No seu *I Congresso Nacional*, realizado em Bom Jesus da Lapa – BA, entre os dias 28 de maio e 1º de junho do ano 2001, cujo tema era *Terra, Água, Direitos*, a CPT, como de costume, realizou algumas celebrações de mística, significantes para se refletir. Veja-se a descrição das celebrações:

Três celebrações, muito significativas, marcaram o Congresso. A Celebração da Abertura, a Vigília dos Mártires e a Celebração do Envio. A Vigília dos Mártires aconteceu na praia do rio São Francisco. Os familiares de 25 mártires da terra, de todas as regiões do país, como dona Olinda Tavares, mãe do Padre Josimo, foram homenageados. No chão, havia um círculo de fogo e uma cruz e ligadas a ela 25 fitas vermelhas. Ao nome de cada mártir era acesa uma tocha. As fitas vermelhas estavam ligadas a potes com vinho e a água dos rios que foi trazida pelos Regionais. No final, houve a benção do rio Francisco e a água e vinho foram incorporados à água do rio. Do rio também saiu uma menina carregando a bíblia. Todos concordaram que essa foi uma celebração muito especial e comovente²⁰⁰.

Malu Maranhão, assessora de comunicação e editora do *Boletim Pastoral da Terra*, ao narrar as celebrações mencionadas, procurou destacar aquilo que mais lhe chamou a atenção. Percebe-se que as celebrações tinham muito significado para os agentes pastorais, também para aqueles que participavam das atividades e eventos organizados pela Comissão. Essas celebrações, como estão na narrativa, eram muito especiais e comoventes. Muitas são as formas de místicas realizadas pela CPT, em diversos momentos e ocasiões. Entretanto, a

¹⁹⁹ SOUZA, M. de B.; CARAVIAS, J. L., *Teologia da Terra*, p. 102.

²⁰⁰ MARANHÃO, Malu. Celebração da Terra, Água, Direitos – Celebração da Vida. *Boletim da Comissão Pastoral da Terra – CPT*, Goiânia, Abr/Mai/Jun/2001, Ano XXI – Nº 163. p. 5.

utilização dessa narrativa foi para destacar que a dimensão religiosa e espiritual era muito forte nas místicas realizadas pela CPT. Isso se evidencia nos elementos simbólicos, como a cruz, a água, o vinho, a bíblia e os mártires.

Numa fotografia publicada pelo *Boletim da Comissão Pastoral da Terra*, é possível visualizar, na celebração da mística, realizada no *I Congresso da CPT*, o momento em que “uma menina carregando a bíblia” sai de um rio.

Imagem 8 - Mística apresentada no *I Congresso Nacional da CPT*, realizado em Bom Jesus da Lapa – BA, entre os dias 28 de maio a 1 de junho, do ano 2001.



Fonte: José Marcó. In: *Boletim da Comissão Pastoral da Terra – CPT*, Goiânia, Abr/Mai/Jun/2001, Ano XXI – Nº 163. p. 16.

Esse momento de celebração foi realizado às margens do rio São Francisco e fez parte da *Vigília dos Mártires*, em que o tema central era lembrar e homenagear homens e mulheres que se tornaram mártires na luta pela terra, ou melhor, tiveram suas mortes relacionadas ao fato de defenderem a redistribuição de terra no país. Muito mais que vir à tona

os nomes dos/as mártires na luta pela terra, a celebração pretendeu mostrar, por meio de tochas acesas, ligadas aos nomes dos/as mártires, que os ideais daqueles que morreram lutando pela terra ainda continuavam vivos. A chama da luta pela terra não poderia se apagar.

Na imagem acima, destaca-se a beleza do momento, fato este responsável pelas pessoas se comoverem tanto com as celebrações de mística. Ao fundo, aqueles que assistiam à celebração, mas que, ao mesmo tempo, participavam dela, atestavam a importância, o impacto e a harmonia do momento. Os seus rostos e os gestos pareciam querer reverenciar e aplaudir a celebração. Ao centro da imagem, com os pés mergulhados nas águas do *velho Chico*, a “menina”, vestida de branco, ilumina o local e coroa a celebração. Ao estender um recipiente que traz em seu interior as *Escrituras Sagradas* e que dele descem fitas de cores distintas, sendo que algumas delas tocam as águas, está expressa uma simbologia relacionada aos mártires da luta pela terra. As fitas estendidas, que fazem parte da celebração, não estão ali por acaso, ou apenas pela estética, elas também têm a incumbência de rememorar as pessoas que deram suas vidas pela luta social. E, envoltas da bíblia, expressam que os mártires tinham como o centro de suas vidas a *palavra de Deus*.

Um elemento preponderante que fazia parte das celebrações de mística nas diversas atividades da CPT era a *bíblia*. Por mais que as apresentações trouxessem diversas mensagens e discursos implícitos, a *palavra de Deus*, pelo menos para os cristãos, deveria ser o cerne, ou melhor, aquela que direcionava as ações da Pastoral. Neste sentido, a espiritualidade e a dimensão do transcendental estavam expressas na prática da mística na Comissão. Assim sendo, Ruben Siqueira, assessor da CPT, ao comentar sobre o I Congresso da Comissão, salientou que a mística não poderia ser considerada apenas um dado antropológico, ou uma força para o engajamento revolucionário. Ela deveria ser “antes de tudo espiritualidade cristã. E boa parte dos lavradores/as e agentes a cultiva, dela necessita e se preocupa”²⁰¹.

Ao assessorar os responsáveis por animar a luta dos trabalhadores rurais sem-terra, os agentes religiosos incentivavam a realização de celebrações de mística. As celebrações eram carregadas de encenações, cânticos, poesias e traziam muitos elementos simbólicos em seu interior. A realização das místicas estava ligada às lutas dos grupos, às experiências coletivas e sempre carregavam uma mensagem de ânimo e esperança para os homens e mulheres que lutavam por um pedaço de chão. Militando no MST desde seus primeiros anos, o professor Rogério, em entrevista concedida à pesquisadora Maria Celma Borges, ao enfatizar que a mística no Movimento é uma prática advinda de sua relação com a Igreja, especialmente com

²⁰¹ SIQUEIRA, R. *Luzes do I Congresso: o que viram os olhos da CPT na Lapa do Bom Jesus?* Disponível em: <<http://www.cptnac.com.br/?system=news&action=read&id=1224&eid=85>>. Acesso em: 22 out. 2006.

a CPT, lembrou e destacou o sentido *religioso* e *cristão* atribuído à prática da mística pela Comissão. As simbologias, os cânticos e as orações que faziam parte do desenvolvimento das místicas eram canalizados em torno da *fé* dos trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra rumo à *terra prometida*.

Bom, a mística é um elemento de origem religiosa, trazido para o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra pela Pastoral da Terra, pela CPT, pelos padres, principalmente, quando se iniciou a formação do Movimento, onde a busca das ocupações, das ações dos trabalhadores, buscavam o sentido religioso cristão para é, reforçar a fé, a esperança, e a unidade dos trabalhadores, das trabalhadoras que marchavam em busca da terra. Neste sentido ela era cheia de orações, de símbolos do cristianismo, onde além dos cânticos religiosos, traziam uma cruz com os nomes dos mártires, então ela iniciou assim ²⁰².

Dando destaque às atividades dos agentes religiosos vinculados à CPT, no acampamento Encruzilhada Natalino e em outros acampamentos organizados no Sul do país, Luiz I. G. Gaiger ressalta que esses agentes “animaram as práticas coletivas religiosas e favoreceram a integração das mesmas à ação política dos camponeses” ²⁰³. Nas intervenções dos agentes religiosos, além da dimensão espiritual, as atividades estimulavam a reflexão coletiva frente às relações sociais, legitimando as atitudes e condutas de contestação ao sistema social vigente na época. Sobre as atividades que auxiliavam a *animar* os sujeitos sem-terra, a prática da mística se configurava em uma delas.

Em suas análises, Gaiger observou que havia a prática de *ritos* no acampamento Encruzilhada Natalino. Os ritos eram desenvolvidos pelos acampados e agentes religiosos, e, pelo que se evidencia, se configuravam no celebrar da mística. No que tange a esses ritos, o autor descreve:

Os ritos são igualmente momentos de exaltação do grupo e de manifestação de solidariedade que contribuem para refazer a auto-imagem e a segurança dos acampados. Ademais, é possível aderir ao ritual atribuindo-lhe sentidos diferentes, sem com isso diminuir o sentimento individual de pertença ao grupo. Mesmo em lógica explícita, o rito permite a expressão de sentidos divergentes, de opiniões pessoais, sem que isso resulte em conflitos, mas venha a reforçar o grupo como entidade acima dos indivíduos ²⁰⁴.

²⁰² Rogério. Entrevista realizada por Maria Celma Borges. Assentamento São Bento, setor II. Pontal do Paranapanema – SP, 04/05/2002.

²⁰³ GAIGER, L. I. G., *Agentes Religiosos e Camponeses Sem Terra no Sul do Brasil*, p. 12.

²⁰⁴ GAIGER, L. I. G., *Agentes Religiosos e Camponeses Sem Terra no Sul do Brasil*, p. 40.

No cotidiano do acampamento, o celebrar da mística, ou os *ritos* como dissera Gaiger, contemplava as relações sociais e as experiências vividas pelo grupo. Os mesmos eram direcionados a trazer mensagens de ânimo e a fazer com que os indivíduos criassem uma identidade coletiva em torno da luta pela terra. Incentivados pelos agentes religiosos, os ritos continham muitos símbolos inerentes ao campo religioso. A cruz era um dos símbolos mais utilizados nesses ritos. De acordo com Gaiger, sendo suportes para comunicar, transmitir alguma mensagem, transformar um tipo de significação a outra, os símbolos procuram dar sentidos que refletissem a vivência e a história do grupo, enfatizando a unidade e permitindo-lhes a estruturação de uma identidade coletiva. Cabe enfatizar que nestes ritos mencionados, o religioso e o político se integravam num único espaço. Assim, “no espaço ritual sacralizava-se a luta e materializava-se o sagrado”²⁰⁵.

Ao discutir sobre o acampamento Encruzilhada Natalino, Telmo Marcon fez alguns apontamentos significativos sobre as práticas que se configuravam naquele espaço. O autor não chegou a dizer que os acampados e religiosos praticavam a mística. Entretanto, ao atentar para sua escrita, em relação às encenações e outras atividades similares no acampamento, percebo que há uma semelhança entre essas atividades e a prática da mística que estou discutindo. Conforme o autor:

Num clima de incerteza, os acampados passaram o final do ano. Na noite de Natal, realizaram uma caminhada ao longo do acampamento com paradas para rememorar os seus momentos mais marcantes, entre eles: o enfrentamento com a polícia e o governo; a organização interna; a solidariedade das entidades e dos trabalhadores, a força e a esperança para a conquista da terra. *O ponto alto da celebração aconteceu quando foi lembrada a intervenção militar-federal. Nesse instante, todas as tochas que estavam acesas foram apagadas, simbolizando a escuridão vivida sob a intervenção do Curió; em seguida, foram acesas em quantidade dobrada, simbolizando a vitória sobre as forças repressivas. A interpretação dos fatos cotidianos e a transformação em símbolos coletivos foram, nesse sentido, decisivas para a sustentação do grupo e o enfrentamento das adversidades*²⁰⁶. (Sublinhado meu).

A celebração da qual Marcon está se referindo é muito semelhante às celebrações de mística que a CPT desenvolvia junto aos trabalhadores rurais. Neste sentido, devido à própria atuação marcante da Comissão nesse acampamento, prestando assessoria e animando os sujeitos, pode-se interpretar que essas celebrações eram a chamada *mística* e, que muito

²⁰⁵ GAIGER, L. I. G., *Agentes Religiosos e Camponeses Sem Terra no Sul do Brasil*, p. 40.

²⁰⁶ MARCON, T. *Acampamento Natalino*, p. 180.

provavelmente, eram incentivadas pelos agentes religiosos. O ato de rememorar os fatos marcantes, expressar mensagens por meio dos conteúdos simbólicos, interpretar os fatos cotidianos e dar uma significação positiva a eles, eram algumas das características essenciais das representações da mística entre os sujeitos sem-terra. Porém, nos espaços em que a CPT atuava, as representações, por vezes, sempre tinham uma ligação com o transcendental. Nessa direção, o despertar da espiritualidade na prática da mística era o cerne para fortalecer, expressar mensagens e sentimentos, e animar a luta dos sem-terra. Os agentes religiosos incentivavam a prática da mística, no sentido de que essa materializa as lutas, os sonhos e as esperanças dos sujeitos.

Para a realização de sua pesquisa, Rogério Sottili entrevistou o padre Arnildo Fritzen que, nas décadas de 1970/80, trabalhou como agente da CPT/RS, prestando assessoria aos movimentos sociais e estimulando consideravelmente a luta pela terra no Estado. Ao contar suas experiências na luta pela terra, sobretudo, no acampamento Encruzilhada Natalino, o padre enfatizou que sempre estimulava a prática da mística naquele espaço, visando rememorar as conquistas, os momentos de adversidades e também estimular os sujeitos para que não desistissem da luta e dos seus sonhos²⁰⁷. Nesta perspectiva, a mística estava muito ligada à experiência religiosa e tinha grande aceitação e *poder* entre os trabalhadores rurais sem-terra.

Sobre essa questão, Lourival, militando no MST desde 1989, e que até então fazia parte da Direção Estadual do Movimento em São Paulo, em sua narrativa, ao comentar sobre sua participação nas reuniões de grupos religiosos ligados à Teologia da Libertação, destacou que foi *contagiado* pela mística desenvolvida nas reuniões realizadas em um Seminário dos *Capuchinos*, no município de Nova Veneza - SP. Nesse contexto, disse que ainda não atuava na luta pela reforma agrária e que, nas reuniões, os agentes religiosos estimulavam os sujeitos para que lutassem por seus sonhos e por uma vida digna. No caso de Lourival e sua família, o sonho mais intenso era a oportunidade de ter um pedaço de chão para trabalhar e nele permanecer. À medida que foi participando das reuniões e conhecendo a luta pela reforma agrária efetivada pelo MST, Lourival e sua família decidiram entrar nas lutas e ter a oportunidade de conquistar seu pedaço de chão. Em suas palavras, é possível observar o quanto a prática da mística tinha relevância e contagiava os participantes das reuniões:

²⁰⁷ SOTTILI, Rogério. *MST: A Nação além da cerca – a fotografia na construção da imagem e da expressão política e social dos sem-terra*. 1999. 198 f. Dissertação (Mestrado em História) – PUC-SP, São Paulo. p. 168.

E aí, mas como a gente foi pras reuniões, que inclusive acontecia lá em Nova Veneza num seminário dos Capuchinos, é, as reuniões desse grupo, e a gente logo se entusiasmou com uma mística, com as músicas, com as palavras de ordem, com a animação daquelas pessoas que tava participando da reunião, das lideranças que tava puxando aquilo ali, naquele momento ²⁰⁸.

Ao se entusiasmar com a mística, as músicas, palavras de ordem e com toda animação que envolvia as reuniões, Lourival, a partir de sua experiência, evidenciou a relevância e aceitação dessa prática entre os trabalhadores e trabalhadoras rurais. As apresentações de mística animavam e contagiavam os sujeitos. Na mística, a subjetividade dos sujeitos era despertada, causando emoção e vontade de cada vez mais lutar. É preciso ressaltar que a mística não era apenas *apelo emocional* ou convencimento dos sujeitos pela emoção, mas sim se configurava como práticas intrinsecamente conectadas ao cotidiano dos homens e mulheres, se fazendo necessárias nas lutas. Por ora, não se pode negar que essa prática objetivava *convencer* os sujeitos de que as lutas eram dignas e que *Deus estava cuidando de tudo*. Assim, ao atentar para a mística praticada pela CPT junto aos sujeitos sem-terra, não se pode analisá-la como apenas uma prática que convencia os sujeitos pelo emocional. Pensar dessa maneira seria reduzir a capacidade dos sujeitos refletirem, e também minimizar a relevância da mística entre as atividades da Comissão, nos mais diversos espaços em que era desenvolvida.

Depois de procurar fazer algumas inferências sobre a mística desenvolvida pela CPT, agora direcionarei o olhar para essa prática no MST. A princípio, destaco que a prática da mística desenvolvida pelo Movimento é muito semelhante aos atos de mística que a CPT desenvolvia. Tal prática foi tão eficaz entre as atividades no MST que acabou até se configurando como uma *necessidade fundamental em sua organização*. Todavia, será que o sentido, ou os sentidos dessa prática no Movimento se configura na mesma direção que o da CPT? Como o Movimento se apropria e ressignifica a mística para suas ações e objetivos? Qual a importância da mística no Movimento? Como é realizada e em quais lugares se devem desenvolver tal prática? Como a mística é compreendida pela organização do MST? Estas são algumas indagações que nortearão a escrita do trabalho de agora em diante.

²⁰⁸ Lourival. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Regional do MST em Andradina – SP, 23/03/2007.

CAPÍTULO III

A MÍSTICA NO TEMPO: RESSIGNIFICAÇÃO PELO MST, UM NOVO FAZER

3.1. Ideias sobre a Mística no Tempo: olhares através das publicações do MST

Imagem 9 - Apresentação de mística em comemoração aos 20 anos de existência do MST no Brasil, realizada no ano de 2004, na Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), Guararema – SP.



Fonte: Douglas Mansur (Acervo Pessoal).

Depois de tentar compreender a mística na perspectiva da CPT, centrarei a análise sobre a mística no MST. Ressalto a princípio que estou e continuarei refletindo a *mística* enquanto uma prática, não apenas o sentido originário ligado ao seu conceito, ou seja, a experiência do transcendental, do mistério ²⁰⁹. A mística enquanto prática é carregada de intencionalidades em seu *fazer*.

²⁰⁹ No capítulo seguinte, discutirei a mística como uma *prática cultural e política* na organização do MST.

Inserida propositalmente, a imagem acima, não como mera ilustração e sim como documento, objetiva que os leitores tenham uma primeira noção do que está sendo analisado. Ela corresponde a uma apresentação de mística, realizada no ano de 2004, na Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), situada no município de Guararema – SP. O momento de mística entre as atividades do Movimento é considerado sublime por seus integrantes.

A imagem se refere a uma mística realizada em comemoração aos vinte anos de existência do MST. Não é oportuno, neste momento, fazer uma análise mais detalhada sobre a mesma e seus respectivos significados, uma vez que outras imagens serão trabalhadas em análises futuras. Entretanto, sua riqueza simbólica é digna de nota, trazendo variados elementos que compõem o *fazer da mística*, dentre eles a beleza estética, a simplicidade do momento, os símbolos inerentes à organização do Movimento, às ferramentas de trabalho, aos alimentos, e as crianças simbolizando o presente e o futuro do MST.

Mesmo tratando a mística enquanto prática, é fundamental, ainda que brevemente, fazer algumas reflexões sobre o sentido originário do conceito *mística*. Sinteticamente, os dicionários buscam explicar o que é mística. No dicionário Aurélio B. H. Ferreira, mística refere a: “1. O estudo das coisas divinas ou espirituais. 2. Vida religiosa ou contemplativa; misticismo. 3. Crença ou sentimento arraigado de devotamento a uma idéia, causa, clube, etc. 4. Essência doutrinária: a mística liberal”²¹⁰. Observo que as primeiras definições sobre mística nesse dicionário remetem ao sentido religioso, ligado ao mistério. Em seguida, ao sentimento profundo em uma causa, ideias, concepções políticas e ideológicas.

Nessa direção, originalmente, o conceito *mística* está ligado ao campo religioso. Nas análises de Leonardo Boff e Frei Betto, em sua obra *Mística e Espiritualidade*, o termo remonta à Antiguidade Clássica. Ao discutir sobre as possibilidades de se compreender o conceito mística, Boff descreve que etimologicamente a palavra mística vem do grego *múein*, mistério, que significa “perceber o caráter escondido, não comunicado de uma realidade ou intenção”²¹¹. Assim, mística está ligada ao campo da experiência. No senso comum, a palavra mistério, geralmente é utilizada para concluir uma reflexão que já esgotou as capacidades da razão, não conseguindo ter um entendimento exato sobre determinado assunto. O mistério se remete àquilo que está escondido, não comunicado à realidade, despossuído de carga teórica, mas essencialmente ligado à experiência religiosa ou espiritual.

²¹⁰ FERREIRA, A. B. de H. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2ª Ed, 29ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 1099.

²¹¹ BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. *Mística e Espiritualidade*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1999. p. 12.

Etiene Higuete, estudioso da área das *Ciências da Religião*, em um texto intitulado *O misticismo na experiência católica*, também aponta para algumas questões de terminologia em torno do conceito mística. Na sua compreensão, quando se fala em mística, naturalmente se reflete sobre a dimensão do sagrado, do espiritual, daquilo que transcende as explicações terrenas. Em suas palavras:

[...] Quando falamos em ‘mística’, aludimos à apreensão do mistério ou ‘sagrado’, que são modos de aparecer do divino, sobrenatural ou transcendente. [...] O mistério transcende o ato de ver, de enfrentar os objetos cujas estruturas e relações se apresentam ao sujeito para o seu conhecimento, isto é, ‘precede’ a relação sujeito objeto²¹².

No campo da Teologia, os já mencionados Leonardo Boff e Frei Betto descrevem reflexões interessantes no que diz respeito ao conceito *mística*, e os sentidos agregados ao mesmo. Estes autores trabalham na perspectiva da *mística ligada à espiritualidade*, defendendo a ideia de que todas as pessoas podem viver experiências místicas, não apenas os grandes sacerdotes e autoridades eclesásticas²¹³. Logo, as experiências místicas poderiam ser experimentadas pelos sujeitos nos movimentos sociais. Cabe salientar que no MST, esses dois autores foram muito utilizados para ajudar a pensar a prática da mística, o que discutirei mais adiante.

Numa perspectiva mais conservadora, existem estudiosos da área de Teologia que preferem pensar a *mística*, ou *experiência mística*, em seu sentido original. Henrique Cláudio de Lima Vaz, no texto *Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental*, trabalha o conceito mística por meio dos testemunhos daqueles que ele concebe como *verdadeiros místicos*. Ao falar sobre a originalidade da experiência mística, por meio dos testemunhos dos *grandes místicos* (Platão, São João da Cruz, São Bernardo etc.), define no seu entender o que seria primordialmente experiência mística:

Ela é, em suma, a atividade por excelência da inteligência espiritual que é, por sua vez, a forma mais alta da atividade do espírito. É no domínio da inteligência espiritual que a contemplação metafísica e a contemplação mística podem exercer-se plenamente. Portanto, somente o discurso antropológico que compreende em si a categoria do espírito e admite como

²¹² HIGUETE, Etiene. O misticismo na experiência católica, p. 21. In: *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

²¹³ O livro mais eminente sobre as ideias de Boff e Betto é *Mística e Espiritualidade*, publicado pela primeira vez em 1994. Nele, os autores reúnem diversos textos que tratam da *mística* e sua relação com a *espiritualidade*.

atos espirituais mais elevados os atos da inteligência espiritual é capaz de acolher adequadamente a autêntica experiência mística ²¹⁴.

Quando o autor fala em *autêntica experiência mística*, está negando qualquer outra experiência que se caracteriza como *mística*. Para o teólogo, há um equívoco muito grande de pesquisadores de outras áreas, especialmente das *Ciências Humanas*, que “reduzem” os significados do conceito mística, não fazendo alusão ao seu sentido original e “aos testemunhos autênticos e irrecuperáveis dos grandes místicos” ²¹⁵. Em uma análise geral, Lima Vaz aponta que houve certa desconfiguração do conceito mística, de modo que a chamada *modernidade* foi afastando cada vez mais as experiências místicas do seu sentido original.

Retornando às considerações de Leonardo Boff, fica perceptível a divergência de ideias deste com Lima Vaz, pois o mesmo acredita que a mística ou as experiências místicas existem antes e independentes das religiões ²¹⁶. Para tanto, os povos antigos já eram místicos em sua essência. Assim, o que aconteceu foi a distinta sistematização desse conceito ao longo do tempo.

Com a finalidade de não me alongar na discussão conceitual, até porque o que interessa neste primeiro momento é compreender como o MST vem sistematizando suas ideias sobre a mística, bem como de que forma procura sistematizá-la, ao explicitar alguns aspectos referentes ao conceito mística, constata-se que o seu entendimento é complexo, dependendo muito da abordagem escolhida e da área em que está inserido o pesquisador. Se originalmente o termo mística é ligado ao transcendental, à experiência espiritual não compreensível aos olhos carnis, é plausível, também, destacar que esse conceito foi *secularizado*. Ou seja, deixou de ser usado apenas pelo *campo religioso*. Para Lima Vaz, a modernidade abalou e ruiu a estrutura original da mística, restando nela apenas o “profundo e incoercível élan para o Absoluto que habita o espírito humano” ²¹⁷.

O certo é que o termo *mística* saiu dos domínios do campo religioso. É comum ler ou escutar algumas frases com expressões: *mística do futebol*, *mística do carnaval*, *mística do progresso*, *mística da política*, dentre outras. Tão correto também é o fato de que quando se

²¹⁴ LIMA VAZ, Henrique C. de. *Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental*. In: BINGEMER, Maria C. L.; BARTHOLO JUNIOR, Roberto dos S. (Orgs). *Mística e Política*. São Paulo: Edições Loyola, 1994. p. 15.

²¹⁵ LIMA VAZ, H. C. de., *Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental*. In: BINGEMER, M. C. L.; BARTHOLO JUNIOR, R. dos S. (Orgs.). *Mística e Política*, 13-21.

²¹⁶ BOFF, L; BETTO, F., *Mística e Espiritualidade*, p. 53.

²¹⁷ LIMA VAZ, H. C. de., *Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental*. In: BINGEMER, M. C. L.; BARTHOLO JUNIOR, R. dos S. (Orgs.). *Mística e Política*, p. 62

fala em mística há por detrás da palavra uma conotação de mistério, de algo incompreensível, sem explicações exatas. Sobre isso, torna-se relevante refletir que os conceitos e sentidos das palavras vão se transformando no transcorrer do processo histórico. De forma dialética, os conceitos e ideias vão sendo apropriados e ressignificados por distintos grupos, partindo de suas visões e interesses. Entretanto, é claro, não se pode negar, por mais que os sentidos das palavras mudem, por vezes, que alguns resquícios de seu sentido original ainda permanecem, como é o caso do conceito mística, que sempre é remetido à dimensão do mistério.

O Movimento há anos tem investido na prática da mística, bem como tem buscado teorizá-la. Nessa perspectiva, para compreender a mística no MST não se pode ficar preso aos sentidos clássicos que envolvem esse conceito, pois no Movimento ele ganha outros sentidos. Mística no MST deixa de ser algo apenas abstrato para se transformar em prática que, por sua vez, carrega muitas intencionalidades. A partir de alguns materiais publicados em seu interior, é possível fazer algumas reflexões de como o Movimento concebe a mística ou a sua mística.

Não obstante, é preciso analisar as ideias e concepções sobre a mística em sua temporalidade, também como essa prática foi se consolidando e se desenvolvendo com o tempo. À medida que a mística ganhou destaque entre as práticas do Movimento, houve a necessidade de refletir mais profundamente sobre ela, fato que fica evidenciado na quantidade de materiais publicados.

Em fins de 1980, o MST começou a escrever sobre a mística em suas publicações. Contudo, é na década seguinte que haverá uma preocupação maior em sua teorização, também na orientação de como essa prática deveria ser desenvolvida. No mês de abril de 1991, o MST lançou a primeira publicação destinada a tratar exclusivamente sobre a mística. É o Caderno da *Coleção Saber e Fazer Nº 2. A Questão da Mística no MST*. Este material se torna muito significativo para entender as primeiras ideias do Movimento sobre tal prática.

Na apresentação, a Direção Nacional do MST, responsável pela publicação, descreve que a mística deve ser o elemento fundamental que nutre a luta do Movimento contra a dominação. Almejando construir uma sociedade socialista, enfatiza que a “mística deve nos inspirar e empurrar para alcançarmos o mais rápido possível este objetivo”²¹⁸. Neste documento, enfatiza-se que, desde o surgimento do MST, houve a preocupação de construir uma mística própria que contribuísse com a organização na busca de seus objetivos. Essa mística teria necessariamente de “motivar” as pessoas na luta e procurar “sintonizar o presente com o futuro”²¹⁹. A mística deveria fazer com que os indivíduos se sentissem bem na luta

²¹⁸ MST – Coleção Saber e Fazer Nº 2. *A Questão da Mística no MST*. São Paulo, abril de 1991. p. 2.

²¹⁹ MST – Coleção Saber e Fazer Nº 2. *A Questão da Mística no MST*. p. 3.

pela terra e na organização do MST, não deixando o desânimo prevalecer. Assim, pode-se ter uma primeira definição da mística por parte do Movimento:

A mística deve ser entendida como sendo o conjunto de motivações que sentimos no dia-a-dia, no trabalho organizativo, que impulsiona nossa luta para a frente. Ela é responsável por reduzir a distância entre o presente e o futuro, fazendo-nos viver antecipadamente os objetivos que definimos e queremos alcançar ²²⁰.

No mesmo ano em que foi publicado esse material, em setembro, o Movimento também lançou um Caderno chamado *Como Organizar a Massa*, que também fazia referência à prática da mística no MST. Essa publicação faz parte de uma série de manuais de organização do Movimento, chamados de *Cadernos Vermelhos*. Foram produzidos nove *Cadernos Vermelhos*, cada um direcionado a uma questão inerente à organização do Movimento ²²¹. Ainda sobre o Caderno *Como Organizar a Massa*, existe em seu interior um capítulo especial para tratar a *Questão da Mística no MST* ²²². O conteúdo é o mesmo edificado na Coleção Saber e Fazer Nº 2. *A Questão da Mística no MST*. Mesmo sendo um conteúdo reproduzido, pode-se ter a noção de que a mística no MST é visualizada como uma prática que ajudaria a organizar os sujeitos, ou, a *massa*. Nessa perspectiva, já se pode perceber que a mística adquiriu uma função fundamental para a organização do Movimento.

Quando o Caderno referido é direcionado à *organização da massa*, logo se percebe que o mesmo tem um público alvo, responsável em organizar tal *massa*. Mas quem é massa? Aliás, como o MST organiza sua estrutura hierárquica? Desde seu surgimento, o Movimento procurou traçar características em face de sua natureza e, também, mostrar alguns níveis em sua organização. Sobre sua natureza, nos mais de vinte e seis anos de existência, atesta para si três características: *popular, sindical e político*. Eis a definição desses caracteres na visão do próprio Movimento:

Caráter popular: o fato de toda família participar, crianças, jovens, mulheres, adultos, velhos, dá à luta pela terra um caráter de luta popular. Da mesma forma, quando o MST luta nos assentamentos por escola, saúde,

²²⁰ MST – Coleção Saber e Fazer Nº 2. *A Questão da Mística no MST*. p. 4.

²²¹ Os *Cadernos Vermelhos* são estes, em ordem respectivamente: *Sobre o Método Revolucionário de Direção; Normas Gerais do MST; Manual de Organização dos Núcleos; Como Organizar a Massa; Disciplina, Alianças; CHE – E os Quadros de Direção; Marcha Popular pelo Brasil e Documento Básico do MST*. Estes materiais foram publicados entre os anos de 1991 e 1993, e se constituem como fontes imprescindíveis para analisar a organização interna do Movimento, bem como suas visões de mundo, concepções ideológicas, projetos e objetivos.

²²² MST – Cadernos Vermelhos Nº 4. *Como Organizar a Massa*. São Paulo, setembro de 1991. p. 34-44.

cesta-básica de emergência, estrada, transporte, etc. são reivindicações que interessam a todo o povo e, portanto, de natureza popular.

Caráter sindical: quando a luta do MST se prende apenas ao aspecto de conquistar a terra para resolver o problema de trabalho, o problema econômico de algumas famílias, adquire um caráter sindical. Interessa somente àquelas famílias que ocuparam determinada terra. Ou reivindicaram determinada fazenda. E se as famílias se acomodam e deixam de participar de outras atividades do MST, sua participação tem um caráter sindical. Corporativo. Quando o assentamento luta só por crédito e por melhores preços dos produtos, é uma luta sindical.

Caráter político: o MST coloca como um dos seus objetivos a luta pela reforma agrária ampla e geral. Sabe-se que essa reforma agrária radical somente será possível com transformações profundas na sociedade. Com mudanças no poder. Logo, a luta pela reforma agrária adquire um caráter de luta política, pelo poder também. Não somente por terra para algumas famílias. Mas por terra para todas as famílias sem terra do Brasil. Então, o caráter político está a somar-se à classe trabalhadora como um todo, para a conquista do poder político²²³.

Nas inúmeras publicações do Movimento, estas três características sempre estão impressas, quase sem mudanças. Segundo o MST, são essas três características fundamentais que vão dar vida e fazem “a imagem pública do Movimento Sem Terra”²²⁴. Nesse sentido, ser *popular* traz a imagem de que todas as pessoas interessadas podem se integrar ao grupo. O fato de ser *sindical* tem a função de manter um vínculo com os sujeitos depois de assentados, procurando viabilizar condições para que esses possam se desenvolver dignamente nos assentamentos. Sendo um movimento de caráter *político*, remete ao MST a defesa dos interesses da classe trabalhadora. Logo, sua essência, parte da luta de classes. O interessante sobre esse terceiro aspecto é que o Movimento não quer ser confundido como uma organização partidária. Isso fica bem evidente na fala de João Pedro Stedile ao comentar sobre os princípios e natureza do Movimento: “Queremos ser organizados com características populares, sindicais e políticas de outro tipo. Não somos uma organização partidária, nem queremos ser, nem devemos ser”²²⁵.

No que tange à sua organização interna, o MST procura sistematizar níveis em sua hierarquia, e muito dos seus materiais são direcionados a essa hierarquização. Partindo do pressuposto de que o MST se intitula como um *movimento de massas*, internamente ele se compõe pelas seguintes instâncias: direção, militantes, base e massa. Essa divisão de níveis fica mais clara a partir do momento em que se adentra às diversas coordenadorias, aos

²²³ MST – Cadernos Vermelhos Nº 6. *Alianças*. São Paulo, janeiro de 1993.

²²⁴ MST – *Vamos Organizar a Base do MST*. São Paulo, março de 1995. p. 7.

²²⁵ FERNANDES, B. M.; STEDILE, J. P., *Brava Gente*, p. 38.

acampamentos e assentamentos do MST. Ao passo em que vão se envolvendo com as atividades do Movimento, os sujeitos vão criando elos e se constituindo nesses níveis expostos. Para tanto, o que corresponde a cada uma dessas instâncias? Em uma cartilha editada em março de 1995, fruto de diversas discussões sobre a organização interna no MST, é possível compreender sinteticamente o que corresponde aos níveis mencionados. Destaco ainda que essa cartilha, chamada *Vamos Organizar a Base do MST*, se configura como fundamental para entender como o MST objetiva ser sistematizado, tanto acerca de suas Coordenadorias, como também nos acampamentos e assentamentos. Veja-se, então:

- a) **Direção:** É o núcleo dirigente responsável pela direção, unidade e condução do movimento de massa. Deve estar a nível local, estadual e nacional.
- b) **Militantes:** São os que dão sustentação e organicidade ao movimento de massa. Ou seja, *são as pessoas mais conscientes*, que fazem o vínculo entre os objetivos e decisões que a organização toma com sua ampliação na base e no meio da massa.
- c) **Base:** São os trabalhadores que se identificam com a organização e se sentem parte dela.
- d) **Massa:** São todos os trabalhadores que se mobilizam em torno de objetivos comuns e que dão representatividade ao movimento. É a população atingida pelas mensagens e que pode ou não se mobilizar²²⁶.

Não precisa comentar muito sobre a nítida visão hierarquizada dentro do MST. Não só essa cartilha evidencia, como outras tantas publicações edificadas pelo Movimento. O que chama atenção sobre isso é o fato de que se for fazer um balanço quantitativo de quem são os dirigentes e militantes, provavelmente seriam a minoria perto da chamada *massa*. Logo, essa relação hierarquizada entre os dois primeiros níveis com a *massa* é fundamental para a sustentação do Movimento. Quero dizer que a maioria dos sujeitos que compõem a massa são os que necessariamente dão vida e força ao MST, seja nas atividades que promove seja em seus respectivos acampamentos e assentamentos.

Algo sobre essa hierarquização passa pelo âmbito dos *conscientes* e *não conscientes*, ou dos *pouco conscientes* e dos *mais conscientes*, como assim são referidos aos militantes. A historiadora Cristiani B. da Silva problematizou esse assunto com muita propriedade e constatou que a legitimação da hierarquia no MST passa pelos *conscientes* e os *sem consciência*. Na sua compreensão:

²²⁶ MST – *Vamos Organizar a Base do MST*. p. 8.

Concepções como a de formação e conscientização, vistas a partir desse olhar, podem ser pensadas como práticas instituintes e legitimadoras de hierarquias. Dessa forma, distribuídos em seus acampamentos, assentamentos e cooperativas, os sujeitos são constituídos em oposições: conscientes e sem consciência. Ao primeiro grupo pertencem as lideranças e outros envolvidos politicamente com as questões do MST. Ao segundo grupo, ou seja, aquele que não é líder, pertencem todos aqueles que não se interessam por todo um ‘conjunto de saberes’ ou que preferem descansar em casa depois de um dia de trabalho ao invés de ir a reunião ou curso de formação²²⁷.

No mesmo sentido, a pesquisadora Maria Celma Borges, analisando as práticas e as representações camponesas no Pontal do Paranapanema – SP, também questiona a hierarquia de níveis de consciência que objetiva o MST. Ela destaca que é preciso pensar as práticas camponesas “para além da massa, da vanguarda e do mito”. A autora também observa o estabelecimento de *níveis de consciência* na interioridade do MST, tecendo críticas a sua *vanguarda*²²⁸ que, por vezes, minimiza a apreensão dos saberes dos sujeitos que não a compõem. Neste caso, Borges acredita que o conceito de *massa* utilizado pelo MST, “via de regra, limita a leitura das práticas e representações das pessoas comuns”²²⁹.

Sobre as leituras das historiadoras Silva e Borges, não há dúvida sobre o investimento do MST em hierarquizar a sua organização, bem como de hierarquizar os *níveis de consciência* de seus integrantes. Nessa direção, também não há como negar que o conceito de massa, referindo-se aos *sujeitos comuns*²³⁰, é muito limitado, não dando conta de explicar a complexidade de saberes e experiências dos milhares de homens e mulheres participantes do MST.

A ideia de *massa* passa a impressão de que todos os sujeitos são voláteis e vão apenas para a direção que os *mais conscientes* desejam. Assim, é negligenciada a possibilidade dessa *massa* pensar e fazer suas próprias escolhas. Além disso, ainda menciono que *massa* é um termo tanto quanto pejorativo, tendo em vista que as pessoas são sujeitos pensantes, feitos de carne e osso e, para quem acredita, também possuem uma alma. Limitar os sujeitos à condição de massa, é simplificar a complexidade do ser humano.

²²⁷ SILVA, C. B. da., *Homens e Mulheres em Movimento*, p. 40.

²²⁸ Por *vanguarda* compreende-se as *partes pensantes* do MST, aqueles que são considerados os *mais preparados e conscientes* para dirigirem e coordenarem as diversas atividades do Movimento. Geralmente, é essa mesma vanguarda que compõem seu corpo de intelectuais, responsáveis em sistematizar e conduzir o Movimento.

²²⁹ BORGES, M. C., *De pobres da Terra ao Movimento Sem Terra*, p. 244.

²³⁰ A expressão *sujeitos comuns* se refere aquelas pessoas que lutam no Movimento, mas que não possuem cargos dentro de sua estrutura organizativa, pelo menos em nível regional, estadual ou nacional.

A proposta de discutir a caracterização e como é pensada a estrutura organizacional do MST, se refere à questão de que muitas vezes os escritos e orientações sobre a mística são direcionados a esses níveis e instâncias. Pois Bem! Volto a pensar as ideias do MST sobre a mística através de suas publicações no tempo. No mês de maio de 1993, o *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, em seu Caderno de Estudos, também publicou uma matéria para que os sujeitos Sem Terra pudessem compreender do que se tratava a mística que o Movimento cultivava. O título é bem incisivo: *A Mística*. O texto foi escrito pelo teólogo Leonardo Boff que é considerado pelo MST um dos grandes teóricos da mística no Movimento.

A escrita de Boff diz respeito ao que ele chama de *sentido sócio-político da mística* e da relação *mística e militância*. Nela estão contidas muitas das discussões que o MST já fazia em seus materiais. Sendo um movimento social, o Movimento afirmava que o sentido de sua mística era *sócio-político*, no qual a *utopia* e o *projetar de uma sociedade diferente* eram suas bases. Nessa perspectiva, sua mística deveria ser compreendida como um “conjunto de convicções profundas, as visões grandiosas e as paixões fortes que mobilizam as pessoas e movimentos na vontade de mudanças ou que inspiram práticas capazes de afrontar quaisquer dificuldades ou sustentam a esperança face aos fracassos históricos”²³¹. Assim, o sentido de mística praticado no MST se diferenciava da CPT, pois no Movimento ela ganhava conotação política, de *visões e convicções profundas*, sobretudo no que tange às transformações estruturais na sociedade. Não que a mística praticada pela CPT não aspirasse transformações políticas, mas os significados e sentidos com essa prática tinham uma ligação estreita com a espiritualidade dos sujeitos.

A mística, em seu sentido *sócio-político* para o MST, deveria ser encarada como uma prática que alimentasse a indignação diante do *status quo*, orientando as ações dos sujeitos para a construção de um futuro melhor. Destarte, a mística era visualizada como “o motor de todo o compromisso, aquele entusiasmo que anima permanentemente o militante, aquele fogo interior que alenta as pessoas dentro da monotonia das tarefas quotidianas, por fim, permite manter a soberania e a serenidade nos equívocos e fracassos”²³². Observa-se que a mística precisava provocar os efeitos de *ânimo*, *entusiasmo* e *fogo interior* nos sujeitos. Nessa perspectiva, estava relacionada a uma dimensão abstrata, das subjetividades. Porém, não estava desconfigurada da realidade, nem do compromisso de transformação social.

²³¹ BOFF, Leonardo. *A Mística. MST- Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, maio de 1993, Ano XII, Nº 125. p. 3.

²³² BOFF, Leonardo. *A Mística. MST- Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. p. 3.

Sobre o sentido sócio-político atribuído à prática da mística, alguns pesquisadores teceram análises significativas quanto essa questão. No entender de Cristiani Bereta da Silva, sendo a mística produzida e reconstituída no interior do MST, tendo como principais incentivadores *agentes religiosos* que lhe prestavam assessoria, e objetivando produzir o devir do MST, ela se caracterizaria como uma “fé dimensionada”, enraizada como um sentimento do sagrado. Entretanto, também manteria uma *fé dimensionada ao nível do político*, servindo ao projeto de transformação social que o Movimento almejava. “Isso porque a mística é percebida como capaz de converter as pessoas ao projeto pelo sentir, sendo também a reconstituição da idéia de utopia”²³³. Para Silva, a mística, como uma “fé dimensionada”, agregaria também o seu *sentido sócio-político*, visando à transformação social e procurando direcionar os modos de viver dos integrantes do Movimento. Por este viés, a prática da mística teria um papel fundamental, tanto individual quanto coletivo nas mais diversas manifestações que o MST produziria e no cotidiano dos acampamentos e assentamentos. Para além de *animar* e *revigorar* os sujeitos frente às diversas lutas, a mística objetivaria a união e o fortalecimento do grupo.

Nessa direção, imbricado ao sentido sócio-político, a mística agregaria também o seu *sentido ideológico*. Evandro Costa de Medeiros discute que o *sócio-político* e *ideológico* estaria conectado no fazer da mística. Essa prática objetivava transformações sociais que proporcionariam a construção da *nova sociedade* almejada pelo MST. Carregando o seu sentido *ideológico*, a mística teria a capacidade de construir ideias, valores e modos de viver entre os sujeitos. Logo, a mística no MST teria em si “a capacidade de impulsionar entre as pessoas a tomada de atitudes perante o real e de contribuir com a transformação humana, desencadeando um processo que vai contagiando (ideologicamente) mais pessoas e alimentando transformações maiores”. Ao dizer que as ideologias traduzem concepções de mundo e se manifestam por meio das atividades política, econômica e culturais, enfim, de todas as relações humanas, Medeiros afirma que a mística era “em si uma forma através da qual se materializa a manifestação de ideologias”²³⁴. Deste modo, a mística teria a função de incentivar os sujeitos a lutarem por suas utopias, não fazendo delas apenas um sonho distante, mas um ideal que poderia ser conquistado com muita luta.

Com o passar do tempo, e se consolidando como uma prática eficaz no MST, outras publicações foram sendo construídas no Movimento, visando à compreensão e à

²³³ SILVA, C. B. da., *Homens e Mulheres em Movimento*, p. 137.

²³⁴ MEDEIROS, Evandro C. de. *A Dimensão Educativa da Mística Sem Terra: a experiência da Escola Nacional “Florestan Fernandes”*. 2002. 212 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. p. 156.

sistematização de tal prática. Deste modo, em março de 1998, o Caderno de Formação Nº 27, intitulado *Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo*, traz considerações específicas sobre a mística e a sua relação com a organização do MST. Essa fonte é bem interessante para pensar a mística no MST. O material está dividido em três partes, ou melhor, contém três textos de autores diferentes que falam sobre um mesmo assunto: *mística*.

O primeiro artigo é de Ranulfo Peloso, intitulado *A força que anima os militantes*; em seguida Ademar Bogo escreve *Como melhorar nossa mística*, e fechando a publicação, o teólogo Leonardo Boff participa com seu texto *Alimentar nossa mística*. Os três textos, ou pelo menos as ideias principais dos mesmos, já tinham sido publicados em outros materiais do MST, em partes separadas e até mesmo em livros, como é o caso de Leonardo Boff²³⁵. Ranulfo Peloso também publicou um texto com o mesmo nome no MST em novembro de 1994. Assim, a reunião destes três textos remete a uma síntese de como o MST compreendia, naquele momento, a mística e qual o seu papel na organização do Movimento. Ressalto que os Cadernos de Formação são preparados para estudos com a militância, depois esses são responsáveis em desenvolver estudos com os outros sujeitos nos acampamentos e assentamentos os quais ajudam a coordenar.

A princípio, é passível de reflexão o título do Caderno: *Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo*. O MST partia da premissa de que a prática da mística era fundamental no trabalho popular e na organização do Movimento. Sem mística, seria mais complicado desenvolver as suas diversas atividades.

Na apresentação, a Direção Nacional do MST destacava que desde o seu surgimento houve a preocupação em desenvolver uma mística vinculada à prática (ação). Ou seja, não uma mística que ficasse apenas no campo teórico. Para tanto, reconhece que essa prática no MST teve influências das Pastorais Populares Católicas, especialmente da CPT, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e por experiências acumuladas que antecederam o Movimento. Sobre isso, o interessante é que há uma sentença de que: “mas, sobretudo, a desenvolvemos inspirados no ideário das lutas socialistas históricas, na luta universal por melhores condições de vida, desencadeada ao longo dos séculos por toda a humanidade”²³⁶. Com esse discurso, a preocupação do Movimento era desvincular a prática

²³⁵ Grande parte das discussões do texto de Leonardo Boff no Caderno de Formação Nº 27, intitulado *Alimentar nossa Mística*, está em seu livro *Mística e Espiritualidade*, lançado em 1994 e que, por sinal, já foi discutido parcialmente nas primeiras páginas desse capítulo.

²³⁶ MST- Caderno de Formação Nº 27. *Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo*. São Paulo, março de 1998. p. 5.

da mística do âmbito religioso. Há o reconhecimento que essa prática advém da Igreja, porém, no MST ela toma outros significados.

O MST compreendia que a mística tinha um papel fundamental nas lutas, tanto no aspecto individual como no coletivo, nas celebrações, nas vitórias e nas derrotas. Diante disso, a mística teria “o papel de nos animar, de nos revigorar para novas e maiores lutas. De nos unir e fortalecer. Tem o papel de nos dar consistência ideológica em nosso trabalho do dia-a-dia”. O Movimento objetivava que essa prática contagiasse todos os seus integrantes. E, que a mesma devesse ser praticada em todos os lugares e atividades em que o MST se fizesse presente, “em todos os setores, instâncias, escolas, cooperativas, acampamentos e assentamentos”²³⁷.

Sobre os textos de Peloso, Bogo e Boff, contidos neste Caderno de Formação, faço uma análise geral de como esses autores descreveram suas ideias perante a mística. Destaco, então, que essas ideias convinham às perspectivas e visões do Movimento. Abrindo essa publicação, Ranulfo Peloso parte do princípio de que a mística carregava em si uma dimensão do mistério, não apenas por causa do seu conceito. A mística seria o “segredo que alimenta a existência e a luta dos militantes e de todo o povo que luta”. O próprio autor compreende que é complexo falar sobre a mística, pensando no fato de que seus sentidos podem ser variados. Assim, elucida algumas noções e opiniões sobre a mesma:

Essa força (mística) é uma realidade que mais se vive do que se fala sobre ela. É uma experimentação que contempla a realização de um conteúdo invisível: o valor da vida, a dignidade das pessoas e a eterna rebeldia para continuar livre, a função criadora do trabalho, a solidariedade universal. É uma sabedoria, um modo de saborear a vida que junta, sem contradição, o sentimento, a ação e ao pensamento.

A mística não poderia ser uma *pílula de otimismo* ou entusiasmo infantil para escapar dos problemas e desafios da realidade. Ao contrário, é a *alma da esquerda* que produz a garra necessária para combater as injustiças e a disposição para empenhar-se, desde já, na concretização histórica de nossos sonhos²³⁸.

Nas palavras de Peloso, a mística carregava em si uma dimensão do abstrato e do concreto. Ou seja, ela teria um conteúdo invisível, despertando emoções, sentimentos e sonhos. Entretanto, não deveria apenas ficar restrita a essa esfera. Ela necessitava estar conectada com a realidade, chamando os sujeitos para compreenderem como a realidade é

²³⁷ MST- Caderno de Formação Nº 27. *Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo*. p. 5.

²³⁸ PELOSO, Ranulfo. A força que anima os militantes. In: MST- Caderno de Formação Nº 27. *Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo*. p. 8-9.

construída e as contradições inerentes a essa construção. Sendo a *alma da esquerda*, deveria inspirar os sujeitos para que lutassem por seus sonhos.

O texto *Como Melhorar Nossa Mística*, de Ademar Bogo, é um pouco mais incisivo em relação à prática da mística, no sentido de que ela deveria fazer parte da realidade dos sujeitos, contribuindo com a organização do Movimento. Muitas coisas tratadas por Peloso também são elucidadas por ele, como o fato de a mística estimular as *emoções, sentimentos, motivações, sonhos e metas* para os sujeitos durante as lutas. Todavia, Bogo se preocupava mais em orientar, de maneira geral, como deveria ser desenvolvida a mística, bem como os elementos essenciais usados em tal prática. Sobre a prática da mística, Bogo ressalta que ela deveria estar profundamente voltada para a causa do MST, sendo materializada por meio das ações individuais e coletivas dos sujeitos. A mística, assim, não poderia ser apenas uma celebração, ela tinha que ser vivida pelos sujeitos. Dentre os elementos que compõem a causa do MST, e que a mística deveria contemplar, está a “libertação do proletariado, a reforma agrária e o socialismo”²³⁹.

Fechando o Caderno de Formação, que está sendo analisado, Leonardo Boff escreveu *Alimentar Nossa Mística*. Nesse texto, as discussões são mais apuradas e eruditas diante do conceito *mística* e seus *variados sentidos* como: *antropológico-existencial, sentido religioso, sentido cristão, sentido sócio-político*²⁴⁰. O objetivo desse texto era fazer com que os sujeitos que pertenciam ao Movimento tivessem uma visão mais ampla sobre a mística. As dimensões de ser a *alma, a força, o fogo interior, o ânimo, o entusiasmo* se caracterizavam como marcantes, tendo em vista a auxiliar os sujeitos caminharem rumo às conquistas.

Ainda em fins da década de 1990, foram publicados outros textos que teciam as ideias do MST sobre a mística. No momento, não os menciono porque os discursos se repetem muito. E essa repetição, se configura como elemento de análise, ao fato que ela remete à interpretação de que no Movimento, nesse período, não havia muitas pessoas que se dedicavam a refletir sobre tal prática, e que muitas das ideias e direcionamentos sobre a mística estavam ainda para serem construídas e reconstruídas.

Na primeira metade dos anos 2000, houve, por parte da organização do MST, também um investimento visando teorizar e organizar ideias em relação à sua mística. Alguns discursos foram adicionados aos que já analisei até aqui; também outros se repetiram. Um dos autores que se destacou ao tentar explicar a mística no Movimento, nessa época, foi Ademar

²³⁹ BOGO, Ademar. *Como Melhorar Nossa Mística*. In: MST- Caderno de Formação Nº 27. *Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo*. p. 16.

²⁴⁰ BOFF, Leonardo. *Alimentar Nossa Mística*. In: MST- Caderno de Formação Nº 27. *Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo*. p. 25-38.

Bogo. Sendo um dos *intelectuais orgânicos* ²⁴¹ do Movimento, Bogo não só publicou materiais dentro do MST, como externamente ²⁴². Tentarei, agora, sintetizar outras ideias sobre a mística do Movimento a partir das publicações de Bogo.

Antes de mencionar alguns textos sobre a mística, assinados por Bogo, em julho de 2001, o MST elaborou um livro chamado *Construindo o Caminho*. Essa publicação foi produzida pela *Coordenação Nacional do Programa de Formação de Militantes de Base*. A proposta era ter um material em que os integrantes do Movimento pudessem estudar e trabalhar na formação de sua militância de base. No livro, estão contidos diversos assuntos, que na perspectiva do Movimento sintetiza o que era “de fato o MST”. Na busca em elucidar, para seus integrantes, o *todo de sua luta*, através desta publicação, o Movimento abordava variados assuntos, desde *modelo econômico da agricultura brasileira, a luta pela terra e o MST, trajetória histórica do Movimento, linhas políticas do MST, organização de assentamentos, o MST e a Educação, sementes transgênicas, saúde*, dentre outros assuntos²⁴³.

Nesse material, não poderia faltar uma parte relacionada à *alma* do Movimento, isto é, a sua mística. Ao final, em sua quarta parte, é dedicado um espaço especial para discutir a compreensão da mística e sua importância, bem como algumas orientações básicas de como desenvolver e melhorar essa prática. Apesar de os textos escritos nesse livro não estarem assinados, provavelmente, quem escreveu os relacionados à mística foi Ademar Bogo, pelo menos a escrita e as ideias são muito parecidas com seus textos que iriam ser publicados posteriormente.

Quando penso em discutir as noções de Bogo, acho significativo pelo fato de que ele procurava uma razão da existência e desenvolvimento da mística no MST. Deste modo, ao mesmo tempo em que criava uma ideia *autêntica* da mística, se afastava consideravelmente de alguns sentidos apregoados a ela nas Pastorais Populares, especialmente na CPT. Cabe lembrar, que não é negado que a mística no MST tenha uma ligação com a mística desenvolvida pelos agentes religiosos em seus trabalhos com os sem-terras, contudo, os escritos de Bogo buscavam dar *novos significados e autenticidade* à mística. Essas hipóteses

²⁴¹ Ao remeter a figura de Ademar Bogo como sendo um *intelectual orgânico* no MST, penso esse conceito na perspectiva sociológica de Antônio Gramsci. Para esse autor, os intelectuais orgânicos são aquelas pessoas que nascem ao mesmo nível das diversas classes sociais, como sua categoria pensante. Ou seja, no caso de Ademar Bogo, esse seria um pensador do MST. Para tanto, o que tipifica o intelectual orgânico não é a sua pertença a classe social, mas sim o caráter de sua vinculação com tal classe, a sua adesão aos seus interesses históricos, expressa em sua práxis junto ao grupo. Para se aprofundar nas reflexões sobre o conceito de *intelectual orgânico*, ver: GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

²⁴² Dois livros interessantes escritos por Ademar Bogo foram publicados pela Editora Expressão Popular. Ambas as obras fazem reflexões sobre o MST e a prática da mística. São elas: BOGO, A. *Arquiteto dos sonhos*. São Paulo: Expressão Popular, 2003; e BOGO, A. *Identidade e Luta de Classes*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

²⁴³ MST – *Construindo o Caminho*. São Paulo, julho de 2001.

que formulo têm lógica quando são atestadas *as origens e as vertentes* dessa prática no Movimento.

Em *Construindo o Caminho*, as concepções da mística como sendo um *mistério*, o *inexplicável* que *move* e dá *força* ao MST, são mantidas. Conforme o texto *A mística dos sem terra: razão da persistência*, a mística do MST teria surgido de três vertentes. A primeira se refere à *natureza contemplativa da vida camponesa*, ou seja, o fato de o camponês ser contemplativo em diversas dimensões. A segunda vertente viria da *música e poesia*. As músicas e poesias acompanhariam o MST desde sua origem. Elas contemplariam todas as dimensões dos sujeitos, como lazer, festa, religião, ocupações e vivências cotidianas. As pessoas se identificariam com as canções e poesias. A terceira vertente seria da *devoção*, em que denota o caráter transcendental da mística ²⁴⁴. De acordo com o documento, essas três vertentes se misturariam e gerariam sustentação à mística do MST.

Estas vertentes nos dizem portanto, que *a mística no MST não nasce do nada*, nem é usada demagogicamente para atrair solidariedade externa. Ela tem origem na essência da vida de seres humanos, que aprenderam ao longo dos tempos, manifestarem na realidade seus sonhos e sentimentos, sem ter vergonha de cantar, emocionar, chorar e abraçar àqueles que junto vão em busca do mesmo sonho ²⁴⁵.

A mística do MST não nasce do nada! Esta sentença remetia à necessidade de o Movimento forjar de onde a mística vinha e quais eram as suas características. Traçar um entendimento para seus integrantes e também para aqueles que eram estranhos ao MST passou a ser uma tarefa de seus intelectuais, especialmente Ademar Bogo. No século XXI, esse autor sistematizou seu entendimento sobre a mística na perspectiva elucidada acima, acrescentando algumas poucas discussões. A mística do MST passaria a ter algumas *raízes e vertentes*. Em duas publicações de Bogo, exatamente em *O Vigor da Mística*, no ano de 2002, e em *Arquiteto dos Sonhos*, lançada em 2003, isso ficou bem evidenciado.

Em relação ao *O Vigor da Mística*, numa perspectiva crítica, essa publicação se configura como um *manual* sobre o entendimento de mística na visão do MST, e como deve ser sua prática entre os seus integrantes. Bogo ressaltava que o objetivo do livro era “melhorar a mística no MST” ²⁴⁶. O mesmo divide-se em três partes, sendo elas respectivamente: *A mística companheira eterna da existência*, *Sustentáculos da Mística* e *A participação*.

²⁴⁴ MST – *Construindo o Caminho*. p. 231-37.

²⁴⁵ MST – *Construindo o Caminho*. p. 237.

²⁴⁶ BOGO, Ademar. *O Vigor da Mística*. MST – Caderno de Cultura Nº 2. São Paulo, 2002. p. 19.

Já no livro *Arquiteto dos Sonhos*, Bogo se utiliza de uma narrativa literária para contar histórias a respeito do MST, de suas lutas, objetivos, sonhos e metas. Este livro pode ser considerado uma fonte para o historiador, pois aponta muitas informações a respeito do MST, suas ideias, organização e visões de mundo. O interessante é que no livro existe um capítulo especial para discutir a mística. Em *A força que vem da mística*, as discussões se dão na forma de diálogos entre quatro personagens integrantes do Movimento – Celso, Mirian, Raimunda e Joelma. No desenrolar das conversas e da trama literária, pontuam-se questões relacionadas às *raízes da mística*, sua *base de sustentação* e alguns elementos dos quais é possível *entender a mística* desenvolvida no MST ²⁴⁷.

Como nas diversas publicações analisadas em relação à mística, as dimensões do *mistério*, do *ânimo*, da *força*, da *alma*, também se fazem presentes em *O Vigor da Mística* e *Arquiteto dos Sonhos*. Nas duas publicações, Bogo também se remete à existência da mística no MST aos três elementos já elucidados: a *contemplação*, os *sons* (músicas) e a *devoção*. Tendo as raízes nesses três itens, para ele, a mística do MST estaria ligada diretamente à existência humana, no sentido de que ela sempre existiu entre os seres humanos, em forma de *mistério*. Logo, a mística existiria “pela teimosia e vontade do ser humano existir” ²⁴⁸.

Sobre essa busca das *origens* e da *razão da existência* da prática da mística no Movimento, torna-se significativo destacar as reflexões de Plínio de Arruda Sampaio quanto a isso. Como simpatizante do MST e não participante de sua organização, em um texto de sua autoria intitulado *A Mística*, Sampaio expõe que o MST se caracterizava como o movimento popular mais relevante da história brasileira. No seu entender, junto às ações do Movimento, existiria uma força misteriosa que *movia* e *alimentava* a resistência e sonhos de sua organização. Ela era resumida como: *mística*. Para ele, a mística do MST tinha raízes no *milénarismo camponês*.

A mística do MST tem raízes no milénarismo camponês. Em todo o mundo e desde sempre, o camponês é a pessoa que aspira e acredita na possibilidade de um mundo justo e em harmonia com a natureza. Em nome dessa utopia, as massas rurais têm se levantado, através dos tempos, contra o mundo real, sempre injusto, cruel e desequilibrado ²⁴⁹.

²⁴⁷ BOGO, Ademar. A força que vem da mística. In: _____. *Arquiteto dos sonhos*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2003. cap. VII, p. 301- 347.

²⁴⁸ BOGO, Ademar. *O Vigor da Mística*. MST – Caderno de Cultura Nº 2. São Paulo, 2002. p. 41.

²⁴⁹ SAMPAIO, Plínio de A. *A Mística*. Nov. 2002. Disponível em: <www.landless-voices.org/vieira/archive-05.phtml?rd=MSTICAOF657&ng=p&sc=3&th=42&se=0>. Acesso em: 07 nov. 2006, s/p.

Percebe-se que Sampaio entende que a *base da mística* no MST se encontraria na cultura da população rural. Assim, a dimensão da *fé cristã* e a *utopia socialista-marxista* somavam-se para também formar seu alicerce. Neste caso, descreve que a mística do Movimento era formada pela mescla de três elementos: “o milenarismo camponês; a fé cristã na vida eterna; e a esperança socialista de construir aqui na terra uma sociedade igualitária e democrática – deu como resultado a mística do MST”²⁵⁰. Composta por estes três elementos, os frutos da mística seriam os seus valores como: solidariedade, indignação, compromisso, coerência, esperança, autoconfiança, alegria e ternura.

No que tange à organização do Movimento, por meio de alguns autores, tanto pertencentes ao Movimento como é o caso de Ademar Bogo, como externos a ele, no caso de Ranulfo Peloso e Leonardo Boff, procurou-se construir ideias e concepções a respeito da mística em sua organização, chamando atenção para o fato de como ela deveria ser entendida e também desenvolvida. Foi possível observar, nas análises das fontes, que o MST construiu suas próprias ideias a respeito da mística, buscando suas *raízes e vertentes*. Nota-se também que os discursos sobre a mística e os aspectos relacionados a ela foram sendo sistematizados com o decorrer do tempo.

Muitos dos discursos que diziam respeito à mística no MST foram se repetindo em diversos materiais. Todavia, outros foram sendo adicionados com o passar do tempo, visando a uma construção de significados e sentidos mais estruturados e convincentes sobre tal prática. O ato de investir em publicações relacionadas à mística demonstra a importância dessa prática para o Movimento, bem como o papel relevante que a mesma possui entre os sujeitos. Não obstante, as fontes revelaram como a mística deveria ser praticada, ou seja, desenvolvida. Nesta perspectiva, como é pensada a mística enquanto prática? Como ela necessitaria ser desenvolvida? Quais são os elementos que geralmente estariam presentes no seu fazer? Será que esses elementos sempre foram os mesmos? Estas e outras indagações serão objetos de análises no próximo tópico.

3.2. A mística e seu fazer

No palco, algumas pessoas vestidas de agricultores cultivam a roça, outras fantasiadas de indígenas dançam e membros de um quilombo trabalham. Esses três grupos atuam em separado, desenvolvendo simultaneamente suas ações. A música retrata as peculiaridades da América. Logo, chega um grupo com homens vestindo ternos e outros, semelhantes a jagunços, os

²⁵⁰ SAMPAIO, Plínio de A. *A Mística*. Nov. 2002. Disponível em: <www.landless-voices.org/vieira/archive-05.shtml?rd=MSTICAOF657&ng=p&sc=3&th=42&se=0>. Acesso em: 07 nov. 2006, s/p.

acompanham. Eles carregam um cartaz com os dizeres: ‘Bem vindos ao progresso’. Com eles, surge a cerca e uma espécie de político que carrega em sua cabeça um chapéu com as cores dos Estados Unidos (referência ao personagem Tio Sam). Atrás do político, em uma caravana, aparecem homens com becas, representando o aparato das leis. Começa o confronto. Os jagunços violentam os índios. Um lápis gigante agride os camponeses que são cercados com os outros grupos. O conhecimento, representado pelo lápis, é usado contra os trabalhadores. Os três grupos, ao serem colocados juntos na escravidão passam a entrar em contato e ocorre a partilha entre eles. Nesse momento, dados sobre a exclusão dos índios e negros e sobre a desigualdade social são enumerados. Os grupos, unidos, libertam-se, os opressores fogem. Todos dançam, espalhados pelo palco. Bonecos gigantes representando o camponês, o índio, o negro e a mulher chegam ao palco. Após as apresentações dos convidados das palestras, a mística retorna. Os participantes dançam e surgem cuspidores de fogo, que, com roupas nas cores verde e amarelo, fomentam a chama da luta. Os oprimidos colocam suas mãos na direção do fogo, para receber a energia revolucionária. Cria-se uma roda e todos os presentes na Assembléia são convidados a participar. A vitória dos oprimidos simboliza a vitória de todos e a platéia entra no palco, celebrando a conquista da liberdade. Os bonecos participam de eventos até o final do dia, alegrando as atividades políticas ²⁵¹.

A partir do momento em que propus estudar a mística no MST, compreendi o quão importante é *fazer a mística* para seus integrantes. Em diversas ocasiões como Encontros, Congressos, Marchas, ocupações, dentre outras atividades empreendidas pelo Movimento, constatei que um dos momentos mais importantes e esperados é a *hora da mística*. Sempre ouvia algumas vozes dizendo: “quem vai fazer a mística hoje?”, “vamos rápido se não vamos perder a mística”. Para um *estranho*, ou seja, não pertencente ao MST, não conseguia captar plenamente a importância dessa prática para os homens e mulheres Sem Terra. Nesse sentido, a minha contribuição será oferecer algumas possibilidades de análises e interpretações sobre a mística.

Na leitura e análise do *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, encontram-se diversas notícias mencionando o *fazer da mística*. Ao escrever sobre o X Encontro Estadual do MST-SC, realizado entre os dias 23 e 26 de janeiro de 1995, D. Vieira fez questão de ressaltar a mística que abriu o evento. Essa mística procurou recuperar alguns momentos da luta pela terra no Estado ²⁵². Sobre a comemoração dos *17 anos de luta pela terra no Rio*

²⁵¹ Narração de uma mística apresentada na Assembléia Popular, realizada em Brasília, no ano de 2005. A mística intenta representar os povos excluídos da América Latina (trabalhadores rurais, indígenas e negros), lutando unidos contra as forças opressoras, em prol de sua emancipação. Ver: SOUZA, Rafael B. R. de. Comunicação e Cultura Subalterna: o papel da mística no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), p. 6. In: XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. *Anais do Intercom 2007*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2007. p. 1-13.

²⁵² VIEIRA, D. Encontro Estadual define as linhas para 95. *MST- Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, jan/fev de 1995, Ano XIV, Nº 144. p. 5.

Grande do Sul, realizado no período de 6 a 8 de setembro de 1996, Ana Justo não se esqueceu de salientar um dos momentos marcantes do evento: *a mística*. Cabe lembrar que aqueles dezessete anos comemorados são em relação à atuação do MST na região, mesmo antes de sua oficialização. A luta pela terra naquele Estado já existia há muito tempo com os posseiros, arrendatários, indígenas, dentre outros grupos. Nesse encontro, a mística estava presente em diversos momentos, de modo que no dia 7 (sábado), “mais de mil participaram do Bailão da Reforma Agrária e assistiram uma mística sobre a situação do Brasil, onde os diferentes setores sociais, que sofrem com a crise, se uniram para curar uma pátria doente e triste pela pobreza de seus cidadãos”²⁵³. O momento de realização da mística era muito impactante e marcava as atividades em que os integrantes do Movimento se reuniam.

No ano de 1999, o *Jornal Sem Terra*, em uma página dedicada a falar sobre as notícias de Santa Catarina, publicou alguns eventos que vinham marcando os *14 anos de lutas e conquistas dos sem-terra* naquele Estado. Em vários pontos do Estado, houve homenagens e festas. Em Abelardo Cruz, o dia 25 de maio foi especial, pois no ano de 1985, na comunidade Santa Rita, na Ponte Alta sobre o Rio Chapecó, ocorreu uma grande ocupação com mais de duas mil famílias, marcando a história do MST na região. Para comemorar, os assentados, na manhã do dia 28, fizeram uma mística, lembrando o “episódio ‘Fogo na Ponte’, quando na grande ocupação os pistoleiros incendiaram a Ponte Alta e as mulheres sem terra desceram dos caminhões e apagaram o fogo”. É descrito que nessa mística “os participantes se emocionaram ao refazer a travessia da ponte”²⁵⁴, a qual se tornou um símbolo de conquistas no MST, pelo menos no Estado de Santa Catarina. Sobre esse prisma, é possível notar que a prática da mística, por vezes, sempre estava ligada à história de um grupo ou do próprio Movimento.

Nesse mesmo ano, em Santa Catarina, foi comemorado o aniversário do assentamento *30 de Outubro*, que teve sua área ocupada em 1987. Diversos integrantes do MST, de distintos assentamentos e acampamentos da região, foram para a comemoração. Como em todas as atividades do Movimento era preciso uma *dose de mística*. Essa comemoração foi marcada com muitas apresentações de mística, lembrando a ocupação e formação do assentamento. Conforme a matéria escrita,

²⁵³ JUSTO, Ana. 17 anos de luta pela terra no Rio Grande do Sul. *MST- Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, setembro de 1996, Ano XV, Nº 162. p. 15.

²⁵⁴ Santa Catarina – 14 anos de lutas e conquistas dos sem terra. *MST- Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, junho de 1999, Ano XVII, Nº 190. p. 8.

A mística envolveu todos, ao lembrar a ocupação e o assentamento. Dentro de uma enorme bandeira – metade do Brasil, metade do Movimento -, estavam conquistas do assentamento. Ao abrir a bandeira, a emoção tomou conta dos presentes. Ali, nos braços das pessoas, estavam os símbolos da luta, saúde, educação, moradia, formação e produção. O futuro foi representado por uma criança e pela pomba da paz²⁵⁵.

Essa pequena narração de uma mística evidencia, novamente, que a mística foi desenvolvida em torno da memória e história do grupo que participou da ocupação e construção do assentamento *30 de Outubro*. Lembrar o passado é uma prática constante na organização do MST, objetivando reforçar a identidade construída com as lutas²⁵⁶. A dimensão da emoção também ficou destacada, haja vista que a mística sem emoção ficaria vazia, não produziria efeitos entre os sujeitos. A questão simbólica, afirmando a conquista da terra e por aquilo que o movimento também lutava como moradia, educação, saúde e produção, se fazia presente. Muitas dessas questões serão discutidas adiante, porém, já se tem evidências de que o *fazer* da mística não é estático. Ele é dinâmico e repleto de intencionalidades.

Poderia enumerar uma infinidade de momentos de mística, em diversos locais, com as mais distintas formas de desenvolvimento. A mística no MST acontece de diversas maneiras e com sentidos variados. Ela geralmente é praticada em forma de teatro, contendo músicas, poesias e outros elementos simbólicos em seu interior. Sendo uma prática, há por parte do Movimento algumas orientações básicas, ou, orientações metodológicas para como a mística deve ser desenvolvida.

Em diversas ocasiões e espaços em que se realiza a mística, existe sempre um grupo responsável para construir e desenvolver tal prática. Este grupo é chamado de *Equipe de Mística*. Assim, essa equipe previamente pensa e executa a mística. Nos materiais publicados, fica visível a preocupação com o preparo e desenvolvimento dos momentos de mística. De acordo com Ademar Bogo, a mística deve ser muito bem preparada antes de cada celebração, pois, “nem sempre a espontaneidade produz os efeitos esperados”²⁵⁷. Desta forma, é possível perceber que sendo uma prática relevante para o MST, há o intento de que ela seja estrategicamente preparada, caso contrário não produziria os *efeitos esperados*. Nesse caso, o

²⁵⁵ Santa Catarina – Onze anos do Assentamento 30 de Outubro. *MST- Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, novembro de 1999, Ano XVIII, Nº 195. p. 8.

²⁵⁶ No quarto capítulo, analiso a mística como uma prática relevante na construção da *memória histórica* do MST.

²⁵⁷ BOGO, Ademar. Como Melhorar Nossa Mística. In: MST- Caderno de Formação Nº 27. *Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo*. São Paulo, março de 1998. p. 17.

autor sugere que se crie *equipes de místicas*, que se dediquem a estudar e a preparar a mística nas diversas atividades com os grupos.

Nos materiais analisados, referentes à mística, constatei que havia também ideias hierárquicas diante da preparação e desenvolvimento da mística. Para que tudo desse certo e que a prática tivesse êxito, o Movimento elucidava que a mística “deveria ser tarefa para dirigentes desenvolverem”. Esse aspecto ficou manifesto também nas considerações de Bogo. Ao mencionar que a mística deveria ser bem preparada, necessitando que os sujeitos dedicassem tempo a isso, o autor não titubeia em dizer que “mística é tarefa para dirigentes desenvolverem, pois pela lógica são os dirigentes que possuem esta visão do futuro claramente e vivem esta esperança com maior intensidade”²⁵⁸.

Sobre esta afirmação, de que mística seria tarefa para dirigentes desenvolverem, pois eram *mais avançados* politicamente e viviam a *esperança de um mundo melhor com mais intensidade*, talvez haja dúvidas, uma vez que não seria apenas por isso que eles deveriam desenvolver a mística. Esta questão é complexa e dependendo das interpretações, corre-se o risco de reproduzir os mesmos discursos do Movimento. Parece que Bogo estava preocupado em salientar que os dirigentes *teoricamente* conheciam mais os projetos políticos e ideológicos do MST. Deste modo, ao prepararem a mística, saberiam desenvolvê-la de acordo com aquilo que o Movimento desejasse, também repudiando o que não queria para sua organização. Tendo eles (os dirigentes) a responsabilidade de prepararem estrategicamente tal prática, o Movimento não corria o risco de ser representado de forma contrária ao que convinha à sua organização.

Mas aqui cabem as indagações: o que é o MST? Uma organização pura e exclusiva? Se os dirigentes são privilegiados no desenvolvimento da mística, o distanciamento entre base (massa) e a direção não estaria ainda mais edificado? O que significam *eles* e *nós* para o Movimento? Onde está a força do MST em seus mais de vinte e seis anos? Nos militantes e dirigentes somente ou no todo coletivo? Diante dessas indagações, o que importa ressaltar no momento, para não cair no equívoco de reproduzir alguns discursos unilaterais, é que o MST se configura como um movimento social composto por uma *diversidade de sujeitos*, que mesmo sendo heterogêneos, grande parte intenta construir uma coletividade. Também que o Movimento não é figurado somente nos dirigentes e militantes. Ele é e foi sendo constituído por milhares de homens e mulheres que participaram historicamente das suas lutas,

²⁵⁸ BOGO, Ademar. Como Melhorar Nossa Mística. In: MST- Caderno de Formação Nº 27. p. 19.

independente de serem *militantes*, *dirigentes* ou *massa*, e vivem em seus inúmeros acampamentos e assentamentos espalhados por todo território brasileiro.

Agora, voltando aos discursos de Bogo quanto à assertiva de que os dirigentes *visualizam o futuro mais claramente e vivem a esperança com mais intensidade*, não sei se isso é de todo legítimo. Os dirigentes podem até visualizar mais claramente o futuro que o MST deseja, uma vez que nem sempre a visão de futuro dos *sujeitos comuns* que integram o Movimento são as mesmas da sua organização²⁵⁹. A *massa*, como são chamados os sujeitos comuns no MST, por vezes tem visões de futuro distintas daquelas que o Movimento traça para seus integrantes. Observei isso nas pesquisas de campo, percorrendo acampamentos e assentamentos do Movimento.

Em relação aos dirigentes, *viver a esperança com mais intensidade*, também acredito que isso não seja de todo verídico. Será que os sujeitos comuns da organização não vivem a esperança de uma vida digna, de uma sociedade melhor também com intensidade? Será que viver anos em um barraco de lona, às margens de estradas, sem as mínimas condições dignas de viverem, não se torna uma evidência clara de viver uma *esperança com intensidade*? Essa hierarquia de *visões claras de futuro* e de *viver esperança com mais intensidade* entre dirigentes e massa no MST se torna cerceada de fragilidades, e que não pode ser encarada como algo único e verdadeiro.

Nessa mesma publicação, havia por parte do autor a preocupação em minimizar a hierarquia no MST por meio da mística, no que tange a *dirigentes* e *massas*. Em sua visão, não se poderia acreditar que existe “uma mística para dirigentes e outra para a massa”²⁶⁰. A diferença que poderia existir é sobre os conteúdos relacionados às apresentações. Cristiani B. da Silva, em sua pesquisa, observou esse fato. Na análise sobre o texto de Bogo, constatou que havia uma preocupação em revisar alguns elementos referentes à mística descritos nos anos de 1980 e início da década seguinte. Entretanto, para Silva, o que mudou foi o tom da linguagem, não a substância do discurso²⁶¹. Os discursos hierárquicos sobre essa prática ainda eram presentes. Só houve um pouco mais de cuidado para negá-los. Assim, é possível perceber uma pequena, mas significativa mudança no discurso relacionado à mística, fato esse que advém das próprias mudanças e experiências do Movimento no tempo.

²⁵⁹ Ao fazer essa inferência não estou negando que a organização do MST seja composta também por sujeitos comuns. Muitos dirigentes, por mais difícil que seja, vivem nos assentamentos trabalhando sua terra e não abrindo mão de tudo o que edificou sua luta: o próprio exemplo de trabalhar e permanecer na terra conquistada.

²⁶⁰ BOGO, Ademar. Como Melhorar Nossa Mística. In: MST- Caderno de Formação Nº 27. p. 17.

²⁶¹ SILVA, C. B. da., *Homens e Mulheres em Movimento*, p. 140.

Já que discuti algumas questões sobre a hierarquia no fazer da mística, apontando as ideias da organização do Movimento, por meio de suas *vozes autorizadas*²⁶², havia por parte do MST um direcionamento em relação aos públicos alvos que iriam assistir as mesmas. Nessa ocasião, a hierarquia também ressoava consideravelmente, tendo em vista que a mística e os seus conteúdos eram direcionados às *massas*, aos *militantes* e *dirigentes*. Em *Coleção Saber e Fazer* Nº 2, documento já analisado em alguns momentos no trabalho, são referenciados três momentos distintos em que se poderia fazer a mística, sendo estes com perspectivas e elementos diferentes.

O primeiro momento seria em *manifestações com a massa*. Na visão do MST, a mística teria de ter um direcionamento às melhorias econômicas, já que “a massa tem um sonho que é basicamente econômico, por isso luta e quer melhorias”. Nos *encontros com os militantes*, a mística deveria ser diferenciada das *massas*, pois os militantes também necessitariam de estímulo para continuar lutando. É mencionado que os símbolos precisavam ser utilizados de forma intensa, expressando estímulo e coragem para os militantes. Entretanto, em relação às *massas*, “os militantes querem mais, querem também o reconhecimento e a valorização de seu empenho na realização de tarefas”²⁶³. Diferentemente das *massas*, o sonho dos militantes iria “além do econômico e atinge a esfera do político, visando uma mudança estratégica”. O terceiro momento seria nos *encontros com os dirigentes*. A mística nesses encontros deveria ser *mais avançada*, pois os dirigentes “como já estão num nível mais avançado, necessitam de uma mística também diferenciada para não fraquejar e continuar lutando”²⁶⁴. Nessa perspectiva, pensando a realização de mística entre os dirigentes:

[...] a mística deve ser desenvolvida basicamente em torno da definição estratégica que aproxime o futuro da prática diária. Os dirigentes possuem um sonho econômico que é a melhoria de vida para todos os explorados; um sonho político que é derrotar o inimigo e tirar-lhe todo o poder e, um sonho revolucionário, que é construir sobre os escombros do capitalismo uma sociedade socialista²⁶⁵.

²⁶² Utilizo a expressão *vozes autorizadas* para fazer referência aos sujeitos que fazem parte da direção do Movimento, e que por vezes, são autorizados para falar em nome de sua organização. Ao utilizá-la não quero reduzir a importância histórica de seus sujeitos. Apropriei-me dessa expressão a partir das reflexões da pesquisadora Cristiani Bereta da Silva.

²⁶³ MST – Coleção Saber e Fazer Nº 2. *A Questão da Mística no MST*. São Paulo, abril de 1991. p. 6.

²⁶⁴ MST – Coleção Saber e Fazer Nº 2. *A Questão da Mística no MST*. p. 7.

²⁶⁵ MST – Coleção Saber e Fazer Nº 2. *A Questão da Mística no MST*. p. 8.

Sobre os trechos dessa fonte, mais uma vez salienta-se que a mística vinha sendo pensada na perspectiva hierarquizada do MST. Ou seja, no sentido de que os momentos de mística deveriam ser preparados em torno dos *mais avançados e menos avançados*, dos *mais conscientes e menos conscientes*. Alguns pesquisadores, como é o caso da geógrafa Rosemeire Ap. de Almeida, podem até não compreender a mística como uma *relação hierarquizada*, mas sim o modo como ela é interpretada em alguns momentos dentro do Movimento, ou que há apenas algumas diferenças nos conteúdos expressos na mística ²⁶⁶. Contudo, parece-me mais salutar compreendê-la na perspectiva da historiadora Maria Celma Borges, que salienta que se não houvesse relação hierarquizada na mística, não seria necessário, “por parte da organização, a existência de sentidos diferenciados quanto à forma como deve ser desenvolvida” ²⁶⁷. Para tanto, quando se trata da relação *massa, militantes e dirigentes*, refletindo sobre o que foi exposto acima, é possível notar que havia até uma hierarquização nos sonhos e utopias dentro do Movimento, no sentido de que os sonhos da *massa* se restringem apenas ao aspecto econômico.

Não é possível afirmar que os sujeitos comuns, ou a massa, possuem sonhos apenas ligados a fatores econômicos. Prefiro ficar na contramão deste pensamento, à medida que ele limitava a capacidade das pessoas sonharem, e isso parece uma ideia desprovida de sentido. Sobre isso, Borges levanta algumas problematizações:

A respeito dessas observações, percebo a imposição de uma hierarquia de sonhos e de utopias, de uma sobreposição de saberes para se pensar a mística e a sua realização. Tal questão leva-me a pensar, ainda, quando se trata das dimensões e sentido da terra, objeto central desta pesquisa, se a terra exprimiria para os acampados e assentados somente a dimensão econômica, ou se também poderia propiciar a retomada de valores culturais, políticos, sociais, os quais, em vista da constante situação de desenraizamento, foram costumeiramente usurpados de grande parte dos homens e mulheres pobres em todo o território brasileiro, bem como pelos campos do Pontal. Assim, ao buscar explicitar os sonhos da ‘massa’ pela dimensão exclusiva do fator econômico, não se estaria incorrendo na negação de saberes que não se resumem, necessariamente, ao mundo da mercadoria? Se a mística traz consigo a dimensão humana, a possibilidade de aproximar o sonho, sonhar-se-ia em relação a terra somente pelo sinônimo exclusivo das conquistas econômicas? ²⁶⁸.

Voltando à questão de como a mística poderia ser desenvolvida, ela era sempre preparada em torno de uma temática, ou seja, em torno de algo que o Movimento queria

²⁶⁶ ALMEIDA, R. Ap. de., *(Re) criação do campesinato, identidade e distinção*, p. 180-188.

²⁶⁷ BORGES, M. C., *De pobres da terra ao Movimento Sem Terra*, p. 330.

²⁶⁸ BORGES, M. C., *De pobres da terra ao Movimento Sem Terra*, p. 332.

trabalhar com os sujeitos. Esse fato é muito importante para compreender a mística no sentido de que as apresentações não estavam desconfiguradas do tempo, da realidade de um grupo específico, ou do próprio Movimento. São claras as orientações, por parte do MST, de que as místicas necessitavam estar conectadas com o lugar e o grupo para qual iriam ser apresentadas. Neste caso, poderia citar inúmeros exemplos, porém, escolhi dois trechos das palavras de Ademar Bogo que elucidam a preocupação com a forma de se fazer a mística.

A mística da ocupação é diferente da mística do assentamento. O primeiro se organiza para a ação, o segundo para a passividade. Para fazer o acampamento, todos os sem terra se envolvem de uma forma ou de outra; para funcionar um assentamento e uma cooperativa, dependendo do sistema que se adota, só as lideranças se envolvem e, por isso, a grande massa que impulsiona a transformação do latifúndio em terra repartida adormece à espera de que os dirigentes desenhem seus sonhos ²⁶⁹ (Sublinhado meu).

A mística dos cuidados e da segurança deve ser desenvolvida no sentido de fazer com que a militância tenha mais uma preocupação em preservar-se. As encenações nos encontros devem representar cenas reais de interrogatórios, infiltrações, prisões e todas as formas de repressão utilizadas para tentar derrotar nossa organização ²⁷⁰ (Sublinhado meu).

Com esta citação, destacam-se quatro temáticas para se fazer a mística: *acampamento, assentamento, cuidados e segurança*. No entanto, as temáticas são diversas, dependendo do momento, lugar e, principalmente, daquilo que o Movimento quer expressar e representar via mística para os sujeitos. Desta forma, a mística se torna uma prática estrategicamente pensada, cheia de intencionalidades. Nesse caso, por isso que a mesma conquistou tanta importância e se tornou “objeto de cultivo no MST” ²⁷¹. As equipes de mística eram orientadas e treinadas para desenvolverem tal prática, com êxito ²⁷². Existem místicas para toda e qualquer atividade do MST, sejam elas ocupações, atos públicos, passeatas, marchas, encontros festivos, celebrações importantes, entre outras.

Sobre o fazer da mística, ou melhor, a forma com que esta prática necessitava ser desenvolvida, a narrativa da assentada Wilma é bem elucidativa quanto a isso. Antes de viver no assentamento Estrela da Ilha, ao participar da elaboração e preparo de mística em diversas atividades que o MST realizava, enfatiza, por exemplo, que anterior a qualquer reunião ou

²⁶⁹ BOGO, Ademar. *O Vigor da Mística*. MST – Caderno de Cultura Nº 2. São Paulo, 2002. p. 82.

²⁷⁰ BOGO, Ademar. *O Vigor da Mística*. MST – Caderno de Cultura Nº 2. p. 106.

²⁷¹ CHAVES, Christine de A. *A Marcha Nacional dos Sem Terra: um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 79.

²⁷² Em diversos Cursos de Formação e de estudos realizados pelo MST, há sempre discussões de como deve ser praticada a mística no Movimento.

assembleia nos acampamentos e assentamentos era preciso fazer a mística. De maneira didática, explícita como desenvolvia e preparava a mística junto aos jovens.

Primeiramente era a mística, antes de começar a reunião nós vamos fazer uma mística, aí eu convocava os jovens, tal dia era o ensaio da mística, o que nós vamos trabalhar? O tema do dia! *Porque uma mística também você não faz de qualquer jeito*, você tem que trabalhar o tema dela, você tem que saber, porque *você tem que passar pra quem tá vendo o significado dela*, não é só você fazer, e aí os meus alunos eles já, dava aquela hora eles já tavam lá, se tivesse que se lambuzar no barro, se tivesse que gritar, se tivesse que, eles faziam, faziam mística com amor²⁷³.

Wilma se emocionava ao falar da mística, especialmente porque gostava de trabalhar nas equipes responsáveis pelo seu fazer. Era o setor dentro do Movimento no qual mais se sentia útil e realizada. A sua narrativa demonstra a seriedade com que encarava o trabalho com a mística, pois ela não poderia ser feita de “qualquer jeito”. Cada apresentação de mística tinha de ter um *tema*, e os protagonistas teriam a missão de transmitir o seu significado para grupo que estava assistindo. Não era só fazer a mística. Era preciso executá-la tendo um alvo a alcançar, criando representações sobre aquilo que se almejava para o momento. Se não fosse bem preparada e desenvolvida, a mística não produziria os efeitos necessários.

O fato de o Movimento evidenciar o cuidado com as temáticas desenvolvidas na mística revela que os seus coordenadores e dirigentes têm conhecimento que as apresentações desconfiguradas do contexto dos sujeitos não produzem efeitos entre os mesmos. Isto é, os sujeitos precisam se reconhecer e serem reconhecidos na mística, caso contrário, isso não teria sentido para suas vidas. E, se as apresentações de mística não tiverem sentido e valor para a vida dos sujeitos, deixa de ser uma prática eficaz no interior do Movimento.

Dentre os elementos que compõem o fazer da mística, como já foi destacado, estão sempre presentes as músicas, poesias e variados símbolos. Muitas pessoas que assistem a uma mística, até pesquisadores que se remetem a ela, a observa somente como uma *encenação teatral*. Ou melhor, unicamente na forma com que é conduzida, não prestando atenção nos mais variados elementos em seu interior, que, por sinal, expressam uma riqueza considerável de sentidos, ressoando diversas questões relacionadas àquilo que o MST vem construindo ao longo do tempo, bem como às suas visões de mundo, concepções políticas e ideológicas. Pesquisando a mística no MST, compreendo que essa prática é reveladora de significados e não somente uma encenação teatral.

²⁷³ Wilma. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 06/08/2009.

Ao mencionar a riqueza de significados que o estudo da mística pode oferecer ao pesquisador em relação ao MST, sublinho o avanço significativo das pesquisas acerca dos movimentos sociais e suas práticas internas, especialmente no âmbito das *Ciências Humanas*. Na área da História, os seus profissionais, através de visões interdisciplinares, têm se esforçado para compreender os movimentos sociais não apenas como uma luta de classes, ou puramente analisá-los por um viés economicista e político. Outras dimensões também estão sendo alocadas nos estudos, valorizando as subjetividades, as práticas e as representações dos grupos.

Ilse Scherer-Warren, descrevendo sobre a teoria dos movimentos sociais, salienta que tradicionalmente nos estudos sobre os movimentos sociais rurais na América Latina, por vezes, prevaleceram as abordagens clássicas marxistas e leninistas²⁷⁴. Essas visões centravam seus trabalhos na explicação dos condicionantes econômico-estruturais das ações coletivas dos movimentos. Assim, havia certa homogeneização dos sujeitos, criando uma provável ilusão de homogeneidade dos movimentos e conseqüentemente dos sujeitos, que os integravam.

Segundo Scherer-Warren, houve um redimensionamento de olhar dos pesquisadores em relação aos movimentos sociais, principalmente a partir de 1970. Rompendo em parte com visões tradicionais, que analisavam os movimentos sociais apenas por uma abordagem macro-estrutural, baseada no caráter da luta de classes, outras dimensões na luta social passariam a ser valorizadas²⁷⁵. Não pretendo dizer que os estudos que haviam sido realizados antes de 1970 não tenham sido significativos para compreender algumas facetas de determinados grupos. Entretanto, é preciso destacar que existem outras abordagens que ajudam na melhor compreensão dos sujeitos e de suas ações coletivas. As análises essencialmente econômicas e políticas são relevantes para a compreensão dos movimentos sociais, mas é preciso ter clareza que existem outras questões que permeiam a vida e experiências dos indivíduos. A economia e a política podem estar em tudo, mas por vezes essas dimensões, em se tratando de seres humanos, não explicam tudo.

Surgiram novos temas e enfoques sobre os movimentos sociais latinos americanos. Esse fato auxiliou na melhor compreensão das formas de se movimentar dos grupos e nas ações coletivas dos indivíduos, procurando o entendimento de seus significados políticos e culturais. Multiplicaram os olhares sobre os movimentos sociais. Os pesquisadores não

²⁷⁴ SCHERER-WARREN, I., A atualidade dos movimentos sociais rurais na nova ordem mundial. In: SCHERER-WARREN, Ilse; FERREIRA, José M. C. (Orgs.). *Transformações sociais e dilemas da globalização: um diálogo*. p. 246.

²⁷⁵ SCHERER-WARREN, I., *Redes de Movimentos Sociais*, p. 17-18.

apenas passaram a ignorar os embates de classe nas ações dos grupos, mas passaram a considerar em suas pesquisas que há outras dimensões além desta compondo a vida dos sujeitos, e que de forma consciente ou inconsciente auxiliam nas lutas. Em síntese, os pesquisadores passaram a valorizar as práticas e representações internas no interior dos movimentos sociais.

Na superação da ideia de homogeneidade dos movimentos sociais rurais, diversos pesquisadores tiveram a sensibilidade para perceber as distintas formas de organização e de lutas destes grupos. Refletindo, assim, sobre o enriquecimento das abordagens teóricas acerca dos movimentos sociais rurais, cabe ao pesquisador ter cuidado e discernimento, no sentido de compreender que os grupos não são homogêneos. Torna-se necessário aprofundar a compreensão de suas particularidades, a fim de evitar simplificações e interpretações generalizantes. Isso não quer dizer que esses movimentos não tenham semelhanças, muito pelo contrário, eles possuem aspectos em comum, quem sabe até ideários e estratégias de luta e organização parecidas. Contudo, são distintos, requerendo ao pesquisador atenção e cuidado para evitar interpretações equivocadas.

Conforme as discussões de Scherer-Warren, as novas abordagens nos estudos sobre os movimentos sociais rurais buscaram compreender “o mundo da cultura, as relações sociais do cotidiano e as identidades coletivas específicas de cada movimento”²⁷⁶. Particularmente ao MST, existem vários trabalhos significativos que tratam diversas dimensões deste movimento social, como os estudos de gênero, da religiosidade dos sujeitos, da preocupação com a educação e também estudos enfocando as práticas culturais que acontecem no interior dos acampamentos e assentamentos vinculados ao Movimento.

No âmbito da disciplina histórica, mais especificamente em relação aos pesquisadores que labutam sobre a chamada *história cultural*, os movimentos sociais têm sido relevantes objetos de investigações, já que carregam, em suas práticas, uma infinidade de representações, simbologias e visões de mundo. A historiadora Sandra Jatahy Pesavento, em sua obra *História & História Cultural*, chama atenção para este fato, usando como exemplo a riqueza simbólica e a capacidade de mobilização política que o MST vem construindo ao longo de seus mais de vinte anos. Sobre os movimentos sociais enquanto campo de investigação

²⁷⁶ SCHERER-WARREN, I., A atualidade dos movimentos sociais rurais na nova ordem mundial. In: SCHERER-WARREN, Ilse; FERREIRA, José M. C. (Orgs.). *Transformações sociais e dilemas da globalização: um diálogo*, p. 246.

histórica, diz que “estes correspondem a uma espécie de laboratórios, ao vivo, de construção e aplicabilidade das representações sociais que se apresentam aos olhos do historiador”²⁷⁷.

Nesta perspectiva, enfatizando o avanço das pesquisas sobre os movimentos sociais, é que acredito que o estudo da mística, de suas formas de se manifestar e dos diversos elementos que a compõem, pode revelar significados profícuos rumo ao entendimento cada vez mais profundo do MST. Deste modo, posso dizer que a prática da mística está vinculada às visões de mundo, objetivos, projetos políticos, econômicos e ideológicos que vêm marcando a história do Movimento. Ou seja, através do estudo da mística, não se está abrindo mão de atentar para o político, o econômico, o social, o ideológico no MST, pois, por meio dela, são expressos muitos significados, sobre diversificadas áreas. A seguir, tentarei compreender alguns dos elementos presentes nas apresentações da mística, enfocando o seu interior.

3.3. O teatro, as canções e poesias, e os símbolos

Ao analisar os materiais publicados pelo MST, notei que o teatro é uma forma muito utilizada entre as práticas do Movimento. Em diversas publicações, há orientações para que os sujeitos durante a mística dramatizem suas vidas, encenem as suas realidades e também os momentos que podem vir a passar por meio das lutas. No mês de julho de 1995, o MST lançou um material chamado *O Brilho que Faz a Luta – A educação por meio do teatro popular*. Esse material tinha como objetivo estimular a prática do teatro entre os sujeitos, nos mais variados momentos e espaços. O teatro era visto como um “instrumento pedagógico”, em que os sujeitos deveriam fazer da arte um “instrumento revolucionário”²⁷⁸. Sendo as apresentações de mística estruturadas através das dramatizações, o Movimento estimulava que os *pobres da terra* expressassem sua arte, contrariando a ideia de que as artes apenas habitavam nos *salões nobres*, ou nos grandes centros teatrais clássicos. Para tanto, as expressões artísticas, ou a capacidade de sujeitos expressarem por meio das artes, seja ela qual for, está em sua criatividade e habilidade, não em seu poder econômico ou em sua erudição.

Sobre esta questão, Sebastião Leal F. Vargas Netto, ao pesquisar a construção da *mística da resistência* no MST e no Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN)²⁷⁹,

²⁷⁷ PESAVENTO, Sandra J. *História & História Cultural*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 94.

²⁷⁸ MST – *O Brilho que Faz a Luta – A educação através do teatro popular*. São Paulo, junho de 1995.

²⁷⁹ O EZLN é um movimento social camponês que surgiu no território mexicano na década de 1980, especialmente no estado de Chiapas. Os rebeldes mexicanos também lutam por terra, assim como os sem-terra no contexto brasileiro. Entretanto, a diferença maior entre estes dois movimentos sociais é o caráter pacífico e

ressalta que as manifestações artísticas nos movimentos sociais são relevantes para a edificação do que ele chama de “cultura de luta”. Por este olhar:

A arte, então, deve ser encarada como forma privilegiada de expressão, crítica, denúncia, comunicação e partilha. As funções da arte: veículo da mística e da ritualística dos movimentos; a arte simplesmente como celebração que dá sentido a existência com dignidade e gozo: a arte como dimensão do misterioso e do maravilhoso; arte como comunicação e expressão da consciência²⁸⁰.

No ofício do historiador, as manifestações artísticas não devem ser analisadas unicamente pelo prisma da *arte pela arte*, mas sim visualizadas como produtora de relações sociais. Desta maneira, a dimensão da arte nas apresentações de mística, além de seu lado lúdico e belo, teria intencionalidades de agir no real, ou seja, nas relações e práticas sociais dos sujeitos. É o que disse Roseli Salet Caldart, utilizando-se das palavras de Néstor García Canclini: uma arte politizada, que visava à transformação social. Por este viés, “o sentido político mais radical da arte socializada é o de produzir, em vez de espectadores, atores críticos; em vez de *catarsis* ou do inconformismo, uma imaginação capaz de tentar ações eficazes”²⁸¹. A arte também possui uma linguagem simbólica muito rica, capaz de revelar as experiências dos sujeitos durante as lutas, em seu cotidiano, bem como junto ao seu grupo. Nesta direção, “a linguagem simbólica da arte, pela sua natureza emocionalizada e pelo descompromisso com uma lógica formal de comunicação, é capaz de revelar com muita riqueza o processo pelo qual os sujeitos vivem e reelaboram sua história cotidiana”²⁸².

Compreendendo a dimensão da arte em seu fazer, a mística no MST adquire a conotação de ser também um momento de festa. E, ao ser celebrada, tal prática *emocionaliza a luta*, tornando-a mais humana. Nessa direção, “a festa consiste não só em representar, mas também imaginar como poderia ser de outra maneira; não só conhecer, mas transformar; não só transformar, mas sentir o prazer de estar transformando”²⁸³. Como manifestação artística, a mística teria a capacidade humana de inventar e imaginar um real diferente. Toda luta social se tornaria uma utopia, um ideal de transformação, o desejo de tornar o real diferente, a

não armado do MST em contraste com a ação militarizada dos Zapatistas. Para saber mais, ver: NETTO VARGAS, Sebastião L. F. *A Mística da Resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos*. 2007. Tese (Doutorado em História). USP, São Paulo.

²⁸⁰ VARGAS NETTO, S. L. F., *A Mística da Resistência*, p. 319.

²⁸¹ CALDART, Roseli S. *Sem Terra Com Poesia*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 136 *apud* CANCLINI, N. G., *A Socialização da Arte*. Teoria e prática na América Latina, 1984, p. 206.

²⁸² CALDART, R. S., *Sem Terra Com Poesia*, p. 147.

²⁸³ CALDART, R. S., *Sem Terra Com Poesia*, p. 91 *apud* CANCLINI, N. G., *A Socialização da Arte*. Teoria e prática na América Latina, 1984, p. 34.

capacidade de sonhar que existem outras possibilidades de se viver. O MST, então, como uma organização social, na figura de seus dirigentes, passou a ser um representante que luta por um projeto utópico de sociedade.

No intuito de sustentar um projeto utópico de sociedade, o *ato de imaginar* se torna um dos princípios básicos para se visualizar uma nova realidade. Nas manifestações artísticas do MST, tendo a prática da mística como referência, o uso da imaginação é fundamental, pois através dela se constrói um mundo ideal, em que os trabalhadores e trabalhadoras rurais Sem Terra conquistam enfim uma vida digna e melhor. Sem imaginação, a mística não teria criatividade, e sem criatividade não produziria efeitos. Sobre o ato de imaginar por meio das atividades artísticas, como ponto fundamental na construção de uma nova sociedade, Caldart enfatiza:

Imaginar uma realidade nova é um dos momentos mesmos de sua construção. E a imaginação criadora é exatamente a exigência básica de qualquer processo artístico. E não é só isso. Este ser sujeito de produções artísticas é também aprendizagem importante da capacidade de inventar ações e estratégias coletivas mais eficazes para a transformação da realidade. Enquanto cria formas estéticas, o povo está assumindo seu potencial criativo, está se preparando para recuperar integralmente o seu papel de sujeitos construtor da história²⁸⁴.

O teatro, assim, torna-se uma prática eficaz para transmitir mensagens aos sujeitos, sendo um grande facilitador na comunicação entre movimento social e seus integrantes. A mística estruturada em forma de teatro, por esse prisma, poderia ser um excelente momento que o MST utiliza para expressar mensagens e fazer com que os indivíduos reflitam sobre a realidade e as lutas empreendidas. Porém, não se trata de uma peça qualquer. As histórias dramatizadas na mística, por vezes, foram acontecimentos reais, em que a dimensão da *morte* e *vida* se entrecruzam. Sem dúvida, as apresentações de mística são expressões de e da arte no MST. Porém, essa arte é canalizada no sentido de ser mais uma *fonte de resistência* nas lutas.

As manifestações da arte entre os movimentos sociais se configuram como uma *arte revolucionária*, contestadora da realidade social. Por ora, a mística, como dimensão da arte, se apresenta como uma manifestação artística que carrega em sua essência aspectos políticos e ideológicos privilegiados pelo Movimento. Não obstante, falando sobre a mística, o professor Rogério em sua narrativa destacou que há um equívoco em conceber a mística apenas como um teatro. A encenação teatral não é a mística e, sim, um meio muito utilizado para o seu

²⁸⁴ CALDART, R. S., *Sem Terra Com Poesia*, p. 138.

fazer. Ao dizer que “a gente usa muito o teatro” (o MST), Rogério elencou que os sujeitos no Movimento gostam de teatro, e que a encenação teatral é um meio relevante de comunicação e, além disso, poderia agregar harmoniosamente a música, a poesia, a dança, enfim, as artes de maneira geral²⁸⁵. O fazer da mística na forma de encenação teatral se tornou muito utilizado no MST.

A mística enquanto uma manifestação da arte, e sendo praticada na maioria das vezes por meio do teatro, poderia ser compreendida como uma “linguagem alternativa de comunicação”, como bem enfatizou Bernadete Castro Oliveira²⁸⁶. Diante das dificuldades e repressões, a mística representaria as situações cotidianas dos trabalhadores e trabalhadoras, assim como seus valores e sua própria existência dentro do Movimento. Ela seria uma outra “forma de se comunicar” e de “criar um espaço simbólico” que contribuiria com as ações dos sujeitos. De forma semelhante, outros pesquisadores, ao discutirem a mística na organização do Movimento, enveredaram suas reflexões para essa direção. O pesquisador Rafael B. R. Souza compreendeu a mística como uma “ação comunicativa” entre os integrantes do MST²⁸⁷. Samuel R. da Silva estudou a mística enquanto um “veículo de comunicação” e uma “forma de linguagem” no Movimento. Ao buscar compreender as formas de comunicação e linguagens nas atividades educativas de Jovens e Adultos (EJA) do MST, particularmente no Planalto Central Catarinense, Silva observou que a mística desenvolvida e incentivada pelo Movimento se processava naquele espaço como o principal *veículo de comunicação* entre os sujeitos²⁸⁸. Sua prática tinha eficácia considerável junto aos homens e mulheres do campo.

Quando destaquei que o teatro é muito utilizado, não digo que é só por meio dele que as apresentações de mística são realizadas. Muito pelo contrário, a mística no Movimento pode acontecer de diversas formas, com os mais variados elementos, dependendo do lugar e da situação. Tive este entendimento não apenas lendo as fontes sobre a mística no Movimento, mas quando fiz as pesquisas de campo no acampamento Madre Cristina, ainda no tempo da Graduação. Eis que agora conto essa experiência que me auxiliou muito a refletir sobre essa prática.

²⁸⁵ Rogério. Entrevista realizada por Maria Celma Borges. Assentamento São Bento, setor II. Pontal do Paranapanema – SP, 04/05/2002.

²⁸⁶ OLIVEIRA, Bernadete C. Tempo de travessia, tempo de recriação: os camponeses na caminhada, p. 259. In: *Estudos Avançados*, 15 (43), 2001.

²⁸⁷ SOUZA, Rafael B. R. de. Comunicação e Cultura Subalterna: o papel da mística no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). In: XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. *Anais do Intercom 2007*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2007. p. 1-13.

²⁸⁸ SILVA, Samuel R. da. *Movimento, Comunicação e Linguagem na Educação de Jovens e Adultos do MST*. 2003. 166 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Entre as diversas idas e vindas no acampamento referido, a fim de conversar com os homens e mulheres que viviam naquele espaço, e buscar compreender minimamente como se configurava o tempo de acampar, tive uma surpresa agradável para minha pesquisa, pois presenciei a realização de uma *mística espontânea* pelos sujeitos. Quando falo *mística espontânea* é porque não estava planejada e pude compreender isso só depois. Era um dia de reunião entre as lideranças do acampamento, ocasião em que costumavam discutir questões rotineiras e novidades do acampamento e mais especificamente sobre a desapropriação da fazenda pela qual estavam lutando. Essas reuniões tinham uma importância muito grande, já que os sujeitos responsáveis em coordenar algumas atividades podiam expressar os êxitos e dificuldades no trabalho.

Cheguei ao grupo e pedi licença para acompanhar a reunião. A aceitação foi imediata, porém, por parte de alguns haviam olhares desconfiados em relação ao *estranho* que estava ali. Conversa vai e conversa vem, a reunião propriamente dita não começava. Já estava achando que os sujeitos não queriam começar a reunião comigo. Pois bem! Para minha surpresa, estávamos sentados em círculo, debaixo de um barracão feito de lona preta, quando, de repente, o seu Biroli veio das margens da rodovia carregando uma bandeira do MST em seus braços até chegar ao centro do círculo e fincá-la ao chão. Num primeiro instante, não entendi o real sentido do momento. Depois que Biroli sentou junto a nós e disse: “agora podemos começar a reunião”, aí que comecei a captar alguns sentidos de tudo o que estava acontecendo.

Aquele momento de espera, até o seu Biroli vir e fincar a bandeira do MST no centro do círculo em que estávamos sentados, *era uma mística*. Simples! Não contava com muitos elementos, contudo foi impactante. Essa interpretação foi a partir do momento em que olhei a face de cada um presente. Os olhos dos participantes simbolizavam a mesma fala de Biroli: “agora podemos começar a reunião”. Parecia que sem a bandeira do MST a reunião não teria sentido ou validade. A bandeira ao centro do círculo remetia ao significado de que tudo que seria dito ali teria de ser pensado no coletivo, tendo como cerne de tudo o Movimento. Para um estranho, aquilo não tinha muito significado, entretanto para os sujeitos pertencentes ao MST, a bandeira era a síntese e expressão da luta que estavam empreendendo há anos. Aquele pequeno e significativo gesto de pegar a bandeira, carregá-la às margens da rodovia, e fincá-la, ao centro dos sujeitos que esperavam pela reunião, era o fazer de uma mística.

No desenvolvimento da mística, outros elementos relevantes em seu interior são as músicas e poesias. Seja no início, no meio ou no fim, as canções e o recitar de poesias são constantes nas apresentações de mística. Os compositores utilizados podem ser os integrantes

do Movimento ou não, desde que os conteúdos expressos nas produções artísticas sejam referentes à luta social e tenham sentidos relevantes para o contexto que os sujeitos vivenciam. Sobre as letras das canções e poesias, não conseguiria enunciar a quantidade e diversidade das mesmas. Porém, devido ao próprio investimento do MST em sistematizar suas canções e poesias, existem algumas produções que são quase que obrigatórias na mística²⁸⁹.

Sendo assim, as canções e poesias também são escolhidas com cuidado. Suas letras e significados devem contemplar a temática que está sendo desenvolvida na mística. Para isso, as equipes de mística necessitam estar atentas e previamente preparadas. Todavia, uma canção que obrigatoriamente deve ser tocada ao final da mística é o hino do MST. Nesse caso, destaco a canção mais cantada e tocada pelos integrantes do Movimento:

Vem teçamos a nossa liberdade
braços fortes que rasgam o chão
sob a sombra de nossa valentia
desfraldemos a nossa rebeldia
e plantemos nesta terra como irmãos!

Vem, lutemos punho erguido
Nossa força nos leva a edificar
Nossa pátria livre e forte
Construída pelo poder popular

Braço erguido ditemos nossa história
sufocando com força os opressores
hasteemos a bandeira colorida
despertemos esta pátria adormecida
o amanhã pertence a nós trabalhadores!

Nossa força resgatada pela chama
da esperança no triunfo que virá
forjaremos desta luta com certeza
pátria livre operária camponesa
nossa estrela enfim triunfará!

O hino oficial do MST foi composto por Ademar Bogo, considerado também um poeta no Movimento. O processo de escolha do hino teve um caráter bem democrático, no qual os sujeitos interessados em compô-lo, mediante seus estados, enviaram as propostas para a Secretaria Nacional do Movimento que, posteriormente, devolvia com sugestões aos

²⁸⁹ Uma das evidências em relação ao investimento do MST na produção musical está na construção do seu CD, chamado *Arte em Movimento*. As músicas desse disco são algumas das canções cantadas pelo Movimento durante toda sua trajetória. As canções foram interpretadas pelos seus próprios integrantes e por diversos artistas que apoiam e se simpatizam com a luta do MST, como é o caso das cantoras Leci Brandão e Beth Carvalho.

proponentes. Esse fato demonstra a preocupação do MST logo em seus primeiros anos para criar uma canção que sintetizasse suas lutas e unisse todos seus integrantes em uma só voz. O hino citado foi escolhido em 1989, no transcorrer de um Encontro Nacional, no município de Nova Veneza – SP. Após a escolha da letra vencedora, o maestro Willy de Oliveira, da orquestra da Universidade de São Paulo (USP) aceitou o desafio de musicar e criar uma melodia sobre a letra, expressando com notas as pejejas, as utopias e os objetivos do MST.

Com uma melodia progressiva, visando o *trunfo que virá*, a letra do hino expressa e sintetiza muitas ideias e objetivos que o Movimento vem cultivando ao longo do tempo. A questão de colocar os sujeitos como agentes de sua própria história fica bem evidente, pois eles devem *ditar sua própria história, despertando a pátria que está adormecida*. A *rebeldia* contra o sistema opressor deve ser algo eminente nos sujeitos, à medida que os mesmos de *punho erguido* devem lutar por uma *pátria livre e forte*, construída por um *poder popular*, em contraposição aos governos elitistas que predominaram na história brasileira. Os punhos erguidos, sinônimo de rebeldia, também remetem à utopia socialista, em que novos valores e relações sociais e produtivas possam ser edificados. No hino do MST, também se configura como interessante o fato de expressar a dimensão da *pátria livre operária camponesa*. Ou seja, sobre esta assertiva, enfatiza que a transformação real e plena, nos mais variados âmbitos, só vai acontecer quando *os operários e camponeses* se unirem, fazendo com que a estrela de ambos triunfe.

Poderia analisar outros assuntos inerentes ao hino do MST, também sobre as músicas que são constantes na mística. No entanto, chamei atenção apenas para alguns aspectos de sua letra no intuito de demonstrar que as canções e poesias são dotadas de significados e sentidos. Atentei para o hino do Movimento pelo fato dele ser cantado sempre ao final das apresentações de mística, como se fosse parte integrante dela. Trabalhando com a *história do tempo presente*, ou com um tipo de história mais contemporânea, tive a oportunidade de assistir a diversas apresentações de mística e de observar os sujeitos cantando o hino do MST. É fantástico! Ou melhor, é de arrepiar! Ao erguerem suas vozes, parece que os homens e mulheres incorporam a letra e melodia da canção. No refrão, com os *punhos erguidos*, em sinal de desobediência e compromisso com as causas sociais, suas veias crescem, quase querendo sair dos seus corpos.

Em fins da década de 1980, a pesquisadora Roseli Salete Caldart construiu um trabalho muito significativo em relação à produção poética (músicas, poesias, orações etc.) no MST. A autora observou que a poesia e o canto tiveram presença muito forte em todos os momentos de luta do Movimento. Em todas as manifestações, festas, assembleias e

comemorações, o ato de recitar poesias e entoar canções sempre foi marcante, animando a luta dos sujeitos ²⁹⁰. Sob esta ótica, pensando na prática da mística, as *expressões culturais* não podem ser consideradas ingenuamente como apêndice ou uma diversão na luta pela terra, muito pelo contrário, o canto e a poesia são partes integrantes das práticas que circundam as lutas do MST.

Aproveitando o momento, cito uma poesia bem significativa que circulou no *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* no ano de 1993, em que avalia os *avanços e desafios* da organização do Movimento. O autor se chama Ivo D’Avila, e o título do poema é: *Problemas: avanços e desafios*:

Se olharmos este ano,
Os problemas foram vários
Tortura, perseguições e calúnia
Que nem saíram em noticiários
Surgiu mais um inimigo
O Poder Judiciário

Escutam só um lado
A posição foi bem firme
Atuou com o Latifúndio
Em conchavo com o Regime
E companheiros condenados
Sem ter cometido crime

Mas mesmo com tudo isso,
Não fomos pra retaguarda.
Empunhamos nossa bandeira
As terras foram ocupadas
Aumentamos os assentamentos
Mais áreas foram conquistadas.

Ao conquistarmos mais terras
Nossa idéia esteve viva
Aumentamos a produção
De forma alternativa
Fortalecemos a proposta
Com novas cooperativas

Com isso companheirada
os desafios aumentamos
as linhas estão tiradas
prá aquilo que almejamos:
de ampliar nossa proposta
no rumo que caminhamos.

Por isso 93,

²⁹⁰ CALDART, R. S., *Sem Terra Com Poesia*, p. 9.

Tem coisas prioritárias
Ocupar mais latifúndio,
Aumentar a produção primária
E com toda sociedade
Conquistar a Reforma Agrária ²⁹¹.

Faz parte da política editorial desse jornal publicar na última página das edições poesias e cartas de leitores. A poesia descrita acima foi declamada em um Encontro Estadual do MST em 1992, no transcorrer de uma mística apresentada nesse Encontro. O seu autor provavelmente era integrante do Movimento (há poesias que são declamadas em momentos de mística que não são de autoria dos Sem Terra). O *Jornal* não fornece informações sobre em qual estado brasileiro foi este Encontro, assim ficou complicado a análise das informações, pois provavelmente todos os estados em que o Movimento se fazia presente no ano de 1992, fizeram o seu Encontro Estadual.

Em relação à poesia descrita, declamada em uma mística, nota-se que ela faz um balanço sobre os anos de existência do MST, seus embates, e também acerca da política do Governo, da aliança entre Poder Judiciário e classe dominante, da questão da produção nos assentamentos. Ela também se remete à preparação para o ano seguinte (1993), reafirmando alguns compromissos, ou *coisas prioritárias* dos integrantes do Movimento, como “ocupar mais latifúndios”, “aumentar a produção primária” e “conquistar a Reforma Agrária”. Com a publicação dessa poesia, objetivava-se expressar que os integrantes do Movimento tinham problemas nas lutas, porém o desânimo não poderia prevalecer e era preciso avançar diante dos desafios. Analisando a poesia como um elemento muito valorizado e utilizado na prática da mística, percebo que as produções poéticas são utilizadas de acordo com o que a mística procura dizer e expressar para os sujeitos. Não obstante, as mesmas procuram sempre elencar as concepções ideológicas, os princípios da organização, as experiências de lutas anteriores e visões políticas e de mundo do Movimento. Sendo um elemento quase sempre presente na mística, as poesias, além de ressoarem toda beleza semântica, procuram comunicar, preparar e animar os sujeitos para as peijas no presente e para as que ainda não de vir.

A prática de construir e declamar poesias entre os Sem Terra é muito antiga, desde as primeiras lutas e mobilizações do MST, como bem analisou Caldart. Tendo como objetivo analisar o *sentido pedagógico e político* da produção poética no interior do Movimento, Caldart considera as poesias e cantos expressões e produções culturais. Ela salienta que as produções poéticas no MST são partes constitutivas das experiências vividas pelos sujeitos,

²⁹¹ D'AVILA, Ivo. Problemas – Avanços e Desafios. *MST- Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, abril de 1993, Ano XII, Nº 124. p. 16.

não sendo apenas reflexos sobre as lutas, mas também elementos direcionados para animar e fortalecer o grupo²⁹². No que tange à produção poética, Caldart ressalta que é preciso pensar em seus significados tanto para quem cria, quanto para quem as consome. Desta forma, apreende três funções principais da produção poética no MST.

A primeira função está relacionada com a *animação*. Ou seja, as poesias e cantos no MST têm a função de animar os sujeitos, seja com sátiras, piadas, entre outras. Elas também expressam a alegria de viver e de experimentar a luta. Para tanto, mexem com as emoções e sentimentos, tornando-se um elo privilegiado “de mediação entre o emocional e o racional, entre o indivíduo e o grupo”²⁹³. A segunda função seria a *pedagógica*. Mesmo animando a luta, a produção poética é construída e reproduzida visando educar politicamente os sujeitos. Os poemas e cantos que circulavam (e circulam) no MST, assim, teriam essa intencionalidade de educar. Eles seriam “elementos auxiliares no processo, longo e vagaroso, de tomada de consciência do que é realmente a luta pela terra ou pela ‘Reforma Agrária’”. Nesse sentido, a produção poética é trabalhada na construção de “uma identidade política de luta”²⁹⁴.

A terceira função está pautada no caráter *político*. O aspecto político atravessava toda a produção poética no Movimento, ou seja, nas poesias e canções, o caráter político sempre estava expresso nos versos, mesmo que implicitamente. Assim, o político “está presente na sua função de animação e na sua função pedagógica. É especialmente visível quando se pensa na poética como momento simbólico de um projeto social alternativo, gestação possível dentro do MST”²⁹⁵. Nesta direção, as três funções elucidadas constituem em tese a estrutura de sentidos da produção poética no Movimento. Cabe ressaltar aqui que as mesmas não estão dissociadas. Na compreensão da autora:

As três funções apontadas para a poética dentro do MST, função de animação, função pedagógica e função política, fazem parte da estrutura global de sentido que ela tem neste espaço de luta social. Acontecem ao mesmo tempo e se atravessam mutuamente, embora possam ser identificadas na sua especificidade própria²⁹⁶.

Em relação às produções musicais e seus significados no MST, a pesquisadora Marivone Piana também vem construindo pesquisas relevantes. A autora chama a atenção para o fato da importância em se estudar as produções musicais, sendo mais um caminho

²⁹² CALDART, R. S., *Sem Terra Com Poesia*, p. 12.

²⁹³ CALDART, R. S., *Sem Terra Com Poesia*, p. 90.

²⁹⁴ CALDART, R. S., *Sem Terra Com Poesia*, p. 93-4.

²⁹⁵ CALDART, R. S., *Sem Terra Com Poesia*, p. 99.

²⁹⁶ CALDART, R. S., *Sem Terra Com Poesia*, p. 100.

profícuo para compreender os movimentos sociais. As canções podem ser elementos reveladores de significados sobre os grupos. Nos textos de Piana, há reflexões expressivas para pensar a música nos movimentos sociais, atentando para o fato de que na mística há a utilização constante de canções, já que elas teriam o poder de *comunicar* e *emocionar* os sujeitos.

Sobre a produção e utilização de músicas no MST, a autora observa que elas se dão “tanto como estratégia de mobilização como em sua proposta de mudança social”. Ao falar de *música em movimento* no Movimento, destaca que as canções também se configuram como uma forma de divulgar suas lutas ²⁹⁷. Por este viés, os cantos acabam se tornando fontes interessantes para o entendimento sobre as ações do Movimento, explicando suas razões de existência e seus objetivos. Refletindo sobre as músicas, que estão sempre presente na mística e são partes importantes em seu desenvolvimento, Cristiani B. da Silva ressalta que as canções desenvolvidas no e para o MST têm um sentido político-pedagógico ²⁹⁸. O Movimento se utiliza das canções para transformá-las em manifestações políticas, ao passo que as mesmas mexem com as emoções e possuem o poder de *produzir sentimentos* nos sujeitos.

Quando penso na produção poética, ou melhor, nas músicas e poesias que vêm marcando a história do MST e que são elementos significativos no fazer da mística, não posso deixar de mencionar que os mesmos foram se transformando junto com o Movimento. Piana observou esta questão em suas pesquisas, atentando que as músicas “são expressões simbólicas das transformações e mudanças que vêm ocorrendo no interior do MST” ²⁹⁹. Sobre isto descreve que:

Isto pode ser observado através da variação das letras e dos ritmos destas músicas no decorrer do processo histórico. Há, também, novos elementos que estão aparecendo como: a relevância dada à dimensão e à diversidade culturais, a questão de gênero, a mística, a educação, a ecologia, as diferentes redes que estão se desenhando, a construção de uma identidade coletiva e outros aspectos da subjetividade ³⁰⁰.

²⁹⁷ PIANA, Marivone. “Arte em Movimento” no MST: a expressão simbólica das transformações. In: *Movimentos Sociais Rurais: Identidades, Símbolos e Ideais. Cadernos de Pesquisa*, N. 24, novembro de 2000. p. 18-19.

²⁹⁸ SILVA, C. B., *Homens e Mulheres em Movimento*, p. 138.

²⁹⁹ PIANA, M., “Arte em Movimento” no MST: a expressão simbólica das transformações. In: *Movimentos Sociais Rurais: Identidades, Símbolos e Ideais. Cadernos de Pesquisa*, N. 24, novembro de 2000. p. 19.

³⁰⁰ PIANA, M., “Arte em Movimento” no MST: a expressão simbólica das transformações. In: *Movimentos Sociais Rurais: Identidades, Símbolos e Ideais. Cadernos de Pesquisa*, N. 24, novembro de 2000. p. 18.

Em outro texto, Piana salienta que as músicas nos movimentos sociais trazem elementos inerentes à memória coletiva do grupo, carregando em si uma carga simbólica significativa. Desta forma, as canções podem ser utilizadas como recursos eficazes na mística do MST, convertendo os seus conteúdos para organizar mobilizações e protestos, com uma carga simbólica relevante. Para tanto, a música “também transmite imagens e símbolos, provocando emoção, ajudando na interpretação da realidade social, podendo se converter em suporte da ação, especialmente da ação política”³⁰¹. As canções expressam variadas dimensões que envolvem o MST, como também experiências individuais e coletivas de sujeitos que dão vida e *alimentam* as práticas do Movimento.

Ao discutir alguns aspectos que envolvem a prática da mística no MST, sublinho que a questão simbólica está preponderantemente presente nas apresentações. A utilização dos símbolos, especialmente aqueles que se remetem ao Movimento e à sua organização, se torna quase que obrigatória na feitura da mística. O investimento na criação de símbolos que remetesse à luta do MST teve início desde sua criação, de modo que no transcorrer do processo histórico muitos outros símbolos foram incorporados entre suas práticas. Cristiani B. da Silva, ao fazer reflexões sobre a mística, comenta brevemente sobre as mudanças ocorridas nesta prática, principalmente, quanto à incorporação de novos símbolos e elementos representativos que fazem parte do universo do MST. Em suas palavras:

Se, no início da década de 1980, a bíblia e/ou a cruz bastavam para a prática da mística em suas celebrações de vitória, ou de reafirmação da fé em continuar a luta. A partir de 1985, outros elementos passam a compor suas práticas, a bíblia, cruz e enxada unem-se à bandeira do movimento, imagens e representações de outras lutas socialistas, canções e poesias produzidas no e para o MST³⁰².

A prática da mística também tem sua historicidade, de modo que seus elementos e formas de serem desenvolvidas também foram se modificando ao longo do tempo. Muitos símbolos foram incorporados, outros nem são mais utilizados. Sobre isso, reflito pautado nas palavras de Silva, pois em seus primeiros anos, devido à sua ligação estreita com os agentes *religiosos progressistas*, especialmente os integrantes da CPT, o Movimento utilizava diversos símbolos religiosos em sua mística. Junto com os instrumentos de trabalho, a bíblia, a cruz e as imagens de santos e santas religiosas ganhavam destaque nas apresentações de

³⁰¹ PIANA, M., Música e movimentos sociais: perspectivas iniciais de análise. In: *Anais do II Seminário Nacional “Movimentos Sociais, Participação e Democracia*. 2007, UFSC, Florianópolis. ISSN 1982-4602. p. 503.

³⁰² SILVA, C. B., *Homens e Mulheres em Movimento*, p. 137.

mística desenvolvidas pelos sujeitos Sem Terra. O transcendental e o mistério, ou melhor, a dimensão religiosa e espiritual se fazia constantemente presente na mística. Nos primeiros anos de existência do MST, o *religioso* e o *político* eram esferas que caminhavam muito forte nas apresentações de mística, sendo partes constitutivas de uma mesma moeda.

O imbricamento entre religião e política na prática da mística do MST chamou a atenção de alguns pesquisadores que procuraram estudá-la enveredando suas análises para essa questão. Esse olhar advém principalmente da mística ser uma prática oriunda da *Igreja*, especialmente das *Pastorais Populares* adeptas à *Teologia da Libertação*. Os pesquisadores José Carlos Sebe. B. Meihy, Andrea P. dos Santos e Suzana Lopes S. Ribeiro destacaram que os resquícios do contato do MST com a Igreja se encontram de forma intensa em sua mística. Nesta perspectiva, concebem a prática da mística como uma “simbologia religiosa”, que também acabou se tornando *política* na organização do Movimento ³⁰³.

Nos seus respectivos trabalhos, Célia Regina Vendramini ³⁰⁴ e Cláudia Dias Mogrovejo ³⁰⁵ também discutiram a mística em sentido *político-religioso*, sendo estas dimensões imbricadas. As autoras procuraram elencar a *importância da religiosidade* presente na mística, demonstrando principalmente a riqueza simbólica em seu interior. Conforme Mogrovejo, a mística seria uma celebração que “mantém vínculo com algumas práticas religiosas”. Como um elo entre *religião e política*, a mística no MST se configuraria então em uma *experiência político-cultural*. Celebrar a mística seria *celebrar a fé*. Convicção naquilo que o MST acredita. Por esta interpretação, a mística seria “a manifestação da fé naquilo que está se fazendo, fé na luta, fé no grupo ao qual se pertence” ³⁰⁶.

Outro trabalho interessante que reflete sobre a mística enquanto uma prática que agrega em seu fazer o aspecto religioso e político é o do pesquisador José Américo Dinizz Júnior. Para este autor, mesmo que o Movimento intente trabalhar a mística a partir da realidade dos sujeitos, privilegiando as concepções políticas e ideológicas de sua organização, a dimensão religiosa não seria excluída da mística. Ou melhor, mesmo partindo de aspectos objetivos, a mística não perderia sua dimensão de mistério, ligado ao transcendental. Deste modo, “ainda que busque trabalhar a mística no MST de uma forma menos subjetiva e cada vez mais ligada aos objetivos políticos do mesmo, o elemento mistério permanece assim

³⁰³ MEIHY, José C. S. B.; SANTOS, Andrea P. dos; RIBEIRO, Suzana L. S. (Orgs). *Vozes da Marcha pela Terra*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 246.

³⁰⁴ VENDRAMINI, Célia R. *Consciência de classe e experiências sócio-educativas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. 1997. 291f. Tese (Doutorado em Educação) – UFSCar, São Carlos.

³⁰⁵ MOGROVEJO, Cláudia D. *Movimento “Sem Terra” (MST): um estudo sobre as idéias político-religiosas de alguns ativistas*. 2002. 90 f. Dissertação (Mestrado em Educação). PUC-RJ, Rio de Janeiro.

³⁰⁶ MOGROVEJO, Cláudia D. *Movimento “Sem Terra” (MST): um estudo sobre as idéias político-religiosas de alguns ativistas*, p. 64-69.

como influência religiosa sempre presente por meio de seus símbolos”³⁰⁷. Na compreensão de Dinizz Júnior, a mística no MST não se constitui como apenas uma celebração, mas sim como uma “ação social”. Não separando religião e política, serviria de *combustível* nas lutas empreendidas pelo Movimento. E, a partir de suas análises, defende a ideia de que “a influência religiosa ainda permanece na mística do MST”, independentemente da aceitação ou consentimento daqueles que coordenam e que escrevem sobre a mística no Movimento. Neste sentido, enfatiza que “é pertinente reconhecer que a mística do MST está intrinsecamente permeada por elementos de influência religiosa, tanto em sua elaboração quanto em sua expressão”³⁰⁸.

Talvez o trabalho que enfatize com mais intensidade o entendimento da mística como *interface entre religião e política*, seria o de Nadir Lara Júnior. Partindo do pressuposto de que a *mística* na organização do MST teria origem religiosa, problematiza que no processo histórico ela se configurou como um “instrumento de ação política”, especialmente para as lideranças do Movimento. E mais, tornou-se um arcabouço ideológico para o MST, objetivando aglutinar o maior número de sujeitos comprometidos com suas causas. A sua prática, ora é contextualizada com elementos materialistas, ora com conteúdos religiosos e, por vezes, tendo estes dois elementos conjugados. Lara Junior considera o ritual da mística como sendo uma “estratégia coletiva”, capaz de conjugar conteúdos políticos e religiosos. Em suas palavras:

Parece que, no interior das celebrações, as manifestações artísticas vão conjugando e ‘ajeitando’ as contradições teóricas e práticas do Movimento. Cantando, dançando, emocionando-se com as encenações, as pessoas são tomadas de indignação contra a opressão do sistema capitalista e pela utopia de um mundo melhor. A mística é um desnudamento da religiosidade da Política ou da politização da Religião historicamente construída³⁰⁹.

A dimensão religiosa pode até ser algo que ainda permanece na mística praticada pela organização do Movimento, dependendo de cada espaço e circunstância em que é desenvolvida, porém, a partir do momento em que o MST se apropriou dessa prática, os

³⁰⁷ DINIZZ JÚNIOR, José A. *Religião e MST: estudo dos Batistas da Congregação Monte Sião no assentamento “Antônio Conselheiro II” na região do Pontal do Paranapanema*. 2007. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo. p. 60.

³⁰⁸ DINIZZ JÚNIOR, J. A., *Religião e MST*, p. 66.

³⁰⁹ LARA JUNIOR, Nadir. *A mística no cotidiano do MST: a interface entre religiosidade popular e política*. 2005. 154 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. p. 90.

aspectos políticos e ideológicos privilegiados por sua organização passaram a ser basilares em seu fazer.

Retornando à questão dos símbolos na prática da mística, ao reconhecer que a dimensão simbólica sempre acompanhou as lutas dos Sem Terra, o mais complexo é identificar como vão sendo criados e incorporados os símbolos no Movimento, pois essa relação é muito dinâmica. Segundo Roseli Salette Caldart, existe uma necessidade inerente ao homem de produzir e utilizar símbolos. Nas atividades com os sujeitos do campo, a utilização de simbologias tem grande eficácia, desde que esses símbolos contemplem sua realidade e seu modo de viver. Nessa perspectiva, “o importante neste processo de simbolização é que sua base, a sua matéria-prima é a própria realidade, as experiências vividas pelo indivíduo em grupo”³¹⁰. Sendo os símbolos elementos de comunicação entre sujeitos e grupos, observo, então, que eles necessitam produzir significados a partir da realidade dos sujeitos, servindo como mediação entre realidade e aquilo que o grupo acredita.

Como salientou Rogério Sottili, os símbolos precisam ser “simpáticos” e fazer parte do cotidiano dos sujeitos para que sejam aceitos e passem a ter significados em suas vidas. A construção simbólica de um grupo não é mediada pela “encomenda”, mas sim erigida junto com o grupo. É preciso ter clareza que toda *manifestação simbólica* é mais que *mera simbologia*. Os símbolos expressam múltiplos significados. Sobre a produção simbólica no MST, Sottili explicita:

Os símbolos não são encomendados, mas construídos com simpatia e participação dos sem-terra. A bandeira, o logotipo, e o gesto fazem parte do dia-a-dia. Os elementos da luta diária estão neles: a enxada, o facão, a lona preta, a terra, a resistência, a luta, o trigo, o pão, o homem e a mulher no mesmo grau de igualdade e de importância, o mapa do Brasil e a morte, isto é, falando de forma figurativa, são partes destes trabalhadores que encontramos nos símbolos³¹¹.

No tocante a isso, atento ao fato de que a criação simbólica no MST também teve sua historicidade, isto é, que no passar dos anos o Movimento foi edificando e incorporando novos símbolos em sua organização e, por vezes, deixando de utilizar com mais frequência outros, como é o caso da cruz e da bíblia. Vale dizer que o Movimento considera oficialmente como seus símbolos “a Bandeira, o Hino e o timbre para correspondência”³¹². Ressalta-se que o MST não faz restrições em utilizar outros símbolos, desde que os mesmos sejam

³¹⁰ CALDART, R. S., *Sem Terra com Poesia*, p. 56.

³¹¹ SOTTILI, R., *MST: A Nação além da cerca*, p. 171.

³¹² MST – Cadernos Vermelhos Nº 2. *Normas Gerais do MST*. São Paulo, setembro de 1989. s/p.

ressignificados para as suas lutas. Dessa forma, há orientações para que “todo trabalhador vinculado ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra deve respeitar e valorizar os símbolos, como identificação de nossa luta e sinal de unidade nacional”³¹³. Em diversos materiais, há referências sobre esses símbolos *oficiais*. O *hino* do Movimento, importante na mística como *canção*, que une todos a uma só voz e ideal, transforma-se também em mais um símbolo de luta. Quanto ao *timbre para correspondência*, de certa forma faz alusão ao maior e mais respeitado símbolo entre as atividades do MST, que é sua bandeira.

Imagem 10 – Bandeira do MST



Fonte: MST – Caderno do Educando – Pra Solettrar a Liberdade Nº 1. *Nossos Valores*. Veranópolis – RS, junho de 2000. p. 22.

Quando elucidei que o *timbre de correspondência* faz alusão à bandeira do MST, foi devido ao fato de que ele é o mesmo desenho que fica ao centro da bandeira. Esse símbolo maior, que se destaca nas mais diversas atividades e ações em que o Movimento se faz presente, foi construído e aprovado pelos integrantes do MST no ano de 1987, durante o IV Encontro Nacional do MST, realizado na cidade de Piracicaba – SP. Conforme o Movimento, “a bandeira surgiu como uma forma de identificar através de um símbolo, o caráter nacional da luta do MST e da luta da Reforma Agrária”³¹⁴. Para tanto, a criação de uma bandeira, que posteriormente se tornou o símbolo maior do Movimento, tem a ver com o fato de que o MST

³¹³ MST – Cadernos Vermelhos Nº 2. *Normas Gerais do MST*. s/p.

³¹⁴ MST- Caderno de Formação Nº 19. *Calendário Histórico dos trabalhadores*. São Paulo, janeiro de 1993. p. 12.

se preocupava em criar um símbolo que o identificasse perante toda a sociedade e que também pudesse ser ele algo comum e soberano para todos seus integrantes.

Diversas publicações do MST trazem explicações sobre o que significam os elementos contidos na bandeira. Nas fontes consultadas, as explicações são bem semelhantes, em alguns casos idênticas. Veja-se a consensual:

Cor Vermelha: Representa o sangue que corre em nossas veias e a disposição de lutar pela Reforma Agrária e pela transformação da sociedade.

Cor Branca: Representa a paz pela qual lutamos e que somente será conquistada quando houver justiça social para todos.

Cor Verde: Representa a esperança de vitória a cada latifúndio que conquistamos.

Cor Preta: Representa o nosso luto e a nossa homenagem a todos os trabalhadores e trabalhadoras que tombaram, lutando pela nova sociedade.

Mapa do Brasil: Representa que o MST está organizado a nível nacional e que a luta pela Reforma Agrária deve chegar a todo o país.

Trabalhador/Trabalhadora: Representa a necessidade da luta ser feita por mulheres e homens, pelas famílias inteiras.

Facão: Representa as nossas ferramentas de trabalho, de luta e de resistência³¹⁵.

Essa é uma interpretação oficial do MST sobre as cores e elementos de sua bandeira. Porém, cada indivíduo pode olhá-la e fazer interpretações distintas em relação à do Movimento, trazendo para sua análise experiências particulares. Ou melhor, ao olhar a bandeira, os sujeitos podem apreender momentos marcantes de sua história na luta com o MST, sendo esses momentos de angústias, alegrias, tristezas e esperanças. Todavia, por meio dessa visão oficial, é possível captar algumas ideias e visões de mundo do Movimento, especialmente das relações de gênero. O homem e a mulher, ou, o *trabalhador e trabalhadora* ao centro da bandeira, reforçam o investimento que o Movimento tem feito no que tange às relações de gênero. Na luta pela terra e na construção de uma nova sociedade, o MST compreende que deve haver também novas relações entre *homem e mulher*, no sentido de que os dois gêneros necessitam caminhar juntos e se respeitar mutuamente. Assim, a *nova sociedade* só poderia ser edificada quando houvesse o rompimento com o *machismo*, o *preconceito* e com as ideias de que a *mulher é inferior ao homem*, devendo-se fazer presente apenas nas tarefas domésticas. Muito pelo contrário, para o MST as mulheres devem ir à luta junto aos homens, em prol de uma *nova sociedade*.

³¹⁵ MST – Caderno do Educando – Pra Soletrar a Liberdade Nº 1. *Nossos Valores*. Veranópolis – RS, junho de 2000. p. 23.

Contudo, enfatizo que as *relações de gênero*, quando vivenciadas na prática, ou seja, no cotidiano dos acampamentos e assentamentos, são muito frágeis, permeadas de incongruências diante dos discursos que vêm sendo produzidos pelo Movimento. Cristiani B. da Silva, ao analisar particularmente a construção das relações de gênero no MST, constatou que as famílias que integram o Movimento ainda carregam em si características patriarcais, ou seja, aquela visão *estigmatizada* da mulher, a reconhecendo e valorizando apenas no espaço doméstico da casa, ou melhor, na cozinha³¹⁶.

Nas decisões políticas, de enfrentamentos e de relações de trabalho, quem toma a direção, na maioria das vezes, são os homens. Um exemplo bem claro disso pode ser constatado nos trabalhos rotineiros de um assentamento. A mulher pode capinar, tirar leite, ajudar a colher alimentos, plantar, dentre outras tarefas, mas, nesses afazeres, ela é reconhecida apenas como uma *ajudante* do seu cônjuge. Trabalho mesmo ela faz em casa: lavando, passando, cozinhando, cuidando das crianças, entre outras atividades do lar. Dessa maneira, pensando nas relações de gênero, mesmo com discursos avançados, é possível apreender que há limites entre aquilo que o Movimento escreve e sobre as práticas cotidianas nos assentamentos e acampamentos. No que tange ao conceito de *gênero* no MST, é possível dizer que o mesmo é bem limitado, abarcando apenas a relação homem/mulher. Nessa perspectiva, na *nova sociedade* a ser construída, não haveria espaços para outras opções sexuais.

Em relação às explicações oficiais do MST sobre sua bandeira, os significados de suas cores e desenhos contrastam com as diversas imagens criadas exteriormente sobre o Movimento. Nesse caso, é passada uma imagem branda e harmoniosa de sua bandeira. De maneira geral, a bandeira do MST é divulgada pela mídia nos momentos de tensão e conflito, associando sua imagem à violência e desordem. Para aqueles que não se simpatizam com as causas e ideais do Movimento, o homem que segura o facão verticalmente, junto à mulher no centro da bandeira, pode ser interpretado como a imagem violenta e truculenta do MST. No entanto, o facão, a enxada, o rastelo, a foice, são instrumentos comuns da labuta dos trabalhadores rurais. As ferramentas de trabalho, para os sujeitos sem-terra, são partes constitutivas de sua relação com a terra e com a produção. É através delas que se prepara a terra, e também planta e colhe os alimentos. No Movimento, as ferramentas de trabalho também se configuram como símbolo de sua luta e resistência.

³¹⁶ Para saber mais sobre esta questão, ver: SILVA, C. B., *Homens e Mulheres em Movimento*, p. 85-119.

Considerada o símbolo maior, a bandeira do Movimento passa a ser *objeto de cultivo*, em que os Sem Terra devem respeitá-la, não importando os momentos e circunstâncias. E, para reafirmar a imagem da bandeira, fazendo com que os indivíduos assimilem os seus significados e a incorpore em suas vidas, outros objetos acabam se tornando símbolos para o MST, como é o caso do boné, da camiseta, do chaveiro, bem como de outros materiais que carregam em si a imagem de sua bandeira. Nas apresentações de mística, é imprescindível a bandeira, assim como outros símbolos que se remetem à luta do Movimento, sendo esses os barracos de lona, as ferramentas de trabalho, os alimentos, enfim os símbolos que se fizerem necessários para o desenvolvimento de cada temática que envolverá a apresentação.

As preocupações com a utilização de sua bandeira também puderam ser observadas por parte do Movimento. No mesmo ano em que foi instituída, no Caderno de Formação Nº 13, intitulado *Nossa força depende de nossa dedicação*, o MST sistematizou algumas orientações sobre a utilização de sua bandeira. Neste Caderno, fica evidente o investimento do Movimento em divulgá-la entre os seus integrantes e, também, que a partir deles ela passasse a ser reconhecida por toda a sociedade, no intuito de que o Movimento “seja o mais reconhecido possível e obtenha respeito na sociedade e reconhecimento de sua importância social e política”³¹⁷. Nessa direção, sua utilização deveria ser intensa, em todos os lugares, como nos acampamentos, assentamentos, escolas, sindicatos, centros comunitários, como também “em todos os atos públicos, passeatas, caminhadas, romarias, comícios, concentrações, ocupações, festas de aniversário de luta. Enfim, em todas as circunstâncias em que o povo se reúna, a bandeira do Movimento tem que estar presente”³¹⁸.

Sobre a importância da bandeira no cotidiano dos sujeitos, em 1997, no Caderno de Formação Nº 25, construído exclusivamente para ajudar na preparação dos *Encontros Estaduais e 9º Encontro Nacional do MST*, é expressa uma sugestão de que “cada família tivesse uma bandeira e que a hasteasse em frente a casa como sinal do seu compromisso com a organização do MST”³¹⁹. Desta forma, é interessante que até o tamanho das bandeiras estava relacionado com os lugares em que deveria ser levantada em destaque, com *respeito e distinção*. Sobre o tamanho das bandeiras e seus locais de uso o Movimento ressaltava:

GRANDE: Vamos utilizar este tipo apenas para as cerimônias muito especiais. E para adornar eventos muito importantes, como um congresso, uma celebração religiosa, alguma inauguração, etc...

³¹⁷ MST- Caderno de Formação Nº 13. *Nossa força depende de nossa dedicação*. São Paulo, julho de 1987. p. 8.

³¹⁸ MST- Caderno de Formação Nº 13. *Nossa força depende de nossa dedicação*. p. 10.

³¹⁹ MST- Caderno de Formação Nº 25. *Preparação dos Encontros Estaduais e 9º Encontro Nacional MST*. São Paulo, 1997. p. 45.

MÉDIA: A bandeira desse tamanho deve ser usada nos mastros. Sobretudo, nas escolas dos assentamentos, nos atos públicos, nos sindicatos, etc.

PEQUENA: A bandeira de tamanho pequena é quase para o uso individual e em grande quantidade. Deve ser utilizada como efeito de agitação e propaganda, especialmente nas manifestações, passeatas, atos públicos³²⁰.

Não importando se a bandeira é grande, média, ou pequena, ela precisaria estar em todo e qualquer lugar em que os integrantes do MST se fizessem presentes. Os tamanhos e os locais a serem utilizadas eram apenas orientações práticas que o Movimento tomou cuidado de organizar. Entretanto, algo que era obrigatório e imprescindível se referia ao respeito perante a esse símbolo. Destarte, “o uso da bandeira deve ser muito respeitoso e cerimonial. Por isso, devemos orientar os companheiros para sempre hastear a bandeira, com uma pequena cerimônia, aproveitando para cantar o Hino do Movimento e fazer alguns discursos sobre a data que transcorre”³²¹. Através dessas palavras, havia o intento de que os dois símbolos considerados mais relevantes do Movimento (bandeira e hino) fossem utilizados juntos, como se os dois complementassem um ao outro. No mais, o incentivo, que se tornou também regra na organização do MST, perante o uso da bandeira nos mais variados locais, se dava no intento de divulgar e propagar a luta do Movimento e, simultaneamente, fazer com que os sujeitos incorporassem os seus significados, tornando-a *objeto de cultivo* e respeito.

À medida que era atribuída a ela tanta relevância, o MST entendia que sua bandeira tinha dois objetivos fundamentais. O primeiro se referia àquilo que já pontuei, sendo um instrumento de *propaganda*, ou melhor, teria a função de propagar o Movimento nos mais variados espaços e circunstâncias, em todos os âmbitos da sociedade, não apenas internamente em sua organização. A imagem da bandeira serviria, então, “como a síntese do Movimento, é o rosto do Movimento”³²². Sobre isso, a partir das minhas experiências, conversando e ouvindo os discursos de diversas lideranças do MST, especialmente nos Encontros e Congressos, observei que havia muitas orientações para que cada sujeito tivesse uma bandeira em sua casa para se lembrar sempre do Movimento e da causa pela qual estaria lutando. Também, em todos os produtos que provém dos assentamentos e eram comercializados nos centros urbanos, havia orientações para que os assentados imprimissem o timbre da bandeira do MST nas embalagens dos produtos. Esse fato estava relacionado à divulgação do Movimento, em especial, e também como sendo uma resposta para aqueles que

³²⁰ MST- Caderno de Formação Nº 13. *Nossa força depende de nossa dedicação*. São Paulo, julho de 1987. p. 9.

³²¹ MST- Caderno de Formação Nº 13. *Nossa força depende de nossa dedicação*. p. 10.

³²² MST- Caderno de Formação Nº 13. *Nossa força depende de nossa dedicação*. p. 9.

não acreditavam na Reforma Agrária e na capacidade dos assentados em produzir para a comercialização, ajudando assim no abastecimento interno de alimentos.

O segundo objetivo fundamental da bandeira estaria relacionado diretamente ao que vinha descrevendo, sendo ela um símbolo imprescindível na mística desenvolvida pelo Movimento. Nessa ótica, na mística “ela se transforma num símbolo, num guia, que motiva, que anima, que faz o militante se emocionar e se envolver na luta. Ela seria a materialização dos nossos ideais, de nossos sonhos”³²³. Por essas palavras, o MST intentava fazer com que seus integrantes criassem um sentimento de valor, admiração e respeito perante sua bandeira, pois ela seria capaz de *guiar, animar e motivar* os sujeitos a continuarem nas pelepas. Ela se tornaria, assim, a síntese de tudo aquilo que o próprio MST acreditava, sendo portadora de seus valores, visões de mundo, sonhos e ideais.

Nesse prisma, era preciso que os sujeitos incorporassem a bandeira e seus significados em suas vidas e caminhadas de luta. Para tanto, observa-se que os símbolos têm uma ligação com o emocional, mexendo com as subjetividades dos sujeitos. Tive essa percepção quando passei a refletir sobre os momentos em que presenciei algumas apresentações de mística. A bandeira do MST preponderantemente se tornava símbolo eminente, em que os olhos dos indivíduos brilhavam e, por vezes, até lacrimejavam ao olhá-la em posição de destaque. Era impossível decifrar o porquê daqueles olhos brilhando. Jamais poderia saber o que se passava na mente dos sujeitos, porém, tinha uma certeza: aquele símbolo ressoava muitos sentidos diante deles. Sentidos esses que não eram banais, mas que para cada um tinha uma particularidade e relevância. Roseli S. Caldart constatou a relação dos símbolos com o emocional e disse que “esta ligação com o emocional é que talvez explique muita da importância da dimensão simbólica numa luta como a dos Sem Terra, tão dramática e tensa, ao mesmo tempo que tão alegre e terna, ou seja, atravessada de emoção de ponta a ponta”³²⁴.

A pesquisadora Christine de A. Chaves, descrevendo sobre a bandeira do Movimento, como seu símbolo mais respeitado, destacou algo relevante. Por meio da bandeira, que deve ser obrigatoriamente usada na mística, o Movimento canaliza a coletividade do grupo. Também, à medida que esse símbolo passa a ser interiorizado pelos sujeitos simultaneamente vai se construindo um sentimento de pertença ao MST. Sempre que um sujeito ver a bandeira do Movimento, conscientemente ou não, poderá pensar: “eu faço parte deste grupo”. Veja as palavras da autora, observando a bandeira do MST, no contexto da Marcha Nacional para Brasília, no ano de 1997:

³²³ MST- Caderno de Formação Nº 13. *Nossa força depende de nossa dedicação*. p. 9.

³²⁴ CALDART, R. S., *Sem Terra com Poesia*, p. 57.

Destacava-se tão só a bandeira, reforçando o caráter coletivo do símbolo. Sob a bandeira do MST, o indivíduo vale como parte do todo expresso pelo ‘coletivo’: ele é positivo apenas enquanto soma. É o todo que conta. *O indivíduo é subsumido pelo coletivo que ela simboliza, valorizado como condição da luta que é a razão de ser Movimento.* Representação do MST como totalidade, entidade moral, a bandeira deve ser colocada, nas palavras do orador, ‘no ponto mais alto que ela puder ser erguida’. (sublinhado meu). A bandeira sintetiza a memória da luta, é símbolo de sua unidade presente, símbolo de sua vitória futura. A bandeira recobre tanto a luta pela terra quanto a luta contra as injustiças³²⁵.

No fazer da mística, há uma diversidade simbólica muito significativa. Nas apresentações tudo pode se tornar símbolo, desde que tenha sentido no momento e que seja ressignificado em torno das lutas do Movimento, enfocando aquilo que o mesmo acredita. Todos os elementos simbólicos são pensados de acordo com a ocasião e mediante o que se quer expressar. Cada símbolo possui um significado e objetivo na mística. Em relação à questão simbólica na prática da mística, Rosemeire Ap. de Almeida elaborou reflexões significativas. Para ela, a mística teria muito *poder* na organização do MST, porém esse poder não estaria centrado na mística em si mesma, mas, sim, nas condições e no campo em que é gerada e lhe atribuída sentidos. Sendo assim, “a mística é o próprio poder simbólico se realizando por meio da linguagem ritual, dos vocabulários da luta, dos gestos, da postura”³²⁶. Compreendida como o “próprio poder simbólico”, o desenvolvimento da mística possuiria intenso poder. A sua prática visaria tornar mais perto o sonho da conquista da terra. Sua força não estaria no emissor, nos gestos e nos rituais, mas nas condições em que seria desenvolvida e para o grupo ao qual era direcionada.

No processo de construção simbólica de um grupo, o que se torna complexo é identificar como os sujeitos se apropriam dos símbolos e os interpretam. Sobre os símbolos no MST, Caldart chamou a atenção de que esses podem ser apropriados e ressignificados, a partir dos interesses e contextos históricos os quais o grupo vivencia.

Dá para pensar, então, que o uso dos símbolos, mesmo quando sua origem é externa e às vezes bem comprometida com ideologias que não a da luta mesma, não é algo que possa ser entendido como absorção passiva. Há sempre uma dimensão de re-elaboração, de re-simbolização, que somente será compreendida dentro da situação histórica de emergência de cada símbolo³²⁷.

³²⁵ CHAVES, C. de A., *A Marcha Nacional dos Sem Terra*, p. 81.

³²⁶ ALMEIDA, R. A. de., *(Re)criação do campesinato, identidade e distinção*, p. 187.

³²⁷ CALDART, R. S., *Sem Terra com Poesia*, p. 59.

Como exemplo, menciono novamente a *cruz* e também a *bandeira do Brasil*. Os dois símbolos são externos à organização do Movimento, contudo, em épocas e lutas específicas tiveram grande peso e significância entre os sujeitos Sem Terra, sendo utilizados intensamente na prática da mística. Na primeira metade da década de 1980, a cruz se configurava como signo eminente na luta pela terra, catalisando variados sentimentos dos sujeitos. Sua história era ressignificada para contextos específicos, em que sofrimento e esperança, vida e morte, eram alguns de seus sentidos. Ainda nesse período, a bandeira do Brasil tinha grande peso na mística, porque lutar pela terra na época era também lutar pela redemocratização do país. O símbolo maior da *pátria amada* também se fazia em destaque. Para tanto, além de cultivarem a bandeira nacional, os sujeitos Sem Terra ressignificavam alguns de seus sentidos, principalmente atribuindo a ela um caráter mais *revolucionário*, transpondo a *ordem e progresso*. Isto é, como agentes de sua própria história, os Sem Terra ressignificavam o *lema positivista* descrito na bandeira nacional: a *ordem* deveria ser para que nenhum sujeito passasse fome e nem carecesse de terra para trabalhar, e o *progresso* se relacionaria às pessoas felizes e vivendo com dignidade, coisas que a bandeira do Brasil não conseguia expressar plenamente, especialmente quando se deparava com a realidade social.

Em seus estudos, Pierre Bourdieu ressaltou que a edificação simbólica nos grupos está ligada ao poder, ou seja, os símbolos são *dotados de poderes*. O autor compreende que “o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”³²⁸. Nessa perspectiva, penso que os símbolos construídos e trabalhados pelo MST, destacados nos momentos de mística, e em outras ocasiões, possuem um “poder invisível” de se comunicar com os sujeitos, podendo criar representações e orientar muitas de suas práticas.

Algo salutar que Bourdieu enfatizou e que se torna profícuo para refletir sobre a construção e utilização de diversos símbolos no MST, diz respeito ao processo de produção e apropriação dos “sistemas simbólicos”. Não basta apenas que os símbolos sejam produzidos, é necessário que os sujeitos se apropriem deles e o incorporem, fazendo com que os mesmos tenham relevância e sentido em suas vidas³²⁹. Todo símbolo possui um significado e é construído com uma intencionalidade, mesmo que posteriormente seus sentidos originais sejam deturpados ou ressignificados. Para tanto, os símbolos passam a ter *poder* a partir do momento em que são apropriados e incorporados pelos grupos. No caso dos símbolos expressos nos momentos de mística, eles só iriam ter significado e relevância se ressoassem

³²⁸ BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 9ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 7.

³²⁹ BOURDIEU, P., *O Poder Simbólico*, p. 12.

algum sentido sobre a realidade e as experiências de luta dos sujeitos. Em contrapartida, se estivessem deslocados e estranhos à realidade dos integrantes do Movimento, os símbolos não adquiriam poder.

Por parte do MST, todo investimento na construção de seus símbolos de luta, também no uso de outros símbolos que remetem às pelepas do Movimento e de seus integrantes, está associado ao fato de que eles são capazes de “produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia”³³⁰, isto é, o MST entende muito bem que os símbolos são instrumentos importantes para se comunicar com seus integrantes, fazendo também com que eles se sintam pertencentes ao Movimento. Sobre o pensamento de que os símbolos são capazes de produzir “efeitos reais” nos grupos, o “poder simbólico” só é constituído na medida em que “faz ver e crer”, se for “reconhecido pelo grupo e ignorado como arbitrário”³³¹.

A imagem abaixo corresponde a uma mística apresentada no XIII Encontro Nacional do MST, realizado entre os dias 20 a 24 de janeiro de 2009, no assentamento *Novo Sarandi*, no município de Sarandi – RS. Nesse Encontro, estava sendo comemorado os vinte e cinco anos de existência do Movimento, com a participação de mais de 1000 participantes. Essa mística foi preparada pelos integrantes do MST da região Centro-Oeste, momento em que deveriam apresentar algo que lhes era particular ao contexto de suas lutas na região. O tema central foi apresentar que o Centro-Oeste estava sendo *engolido* pelo agronegócio, sobretudo, pelas empresas que cultivavam eucalipto, cana e soja, e que os Sem Terra, junto com outros grupos sociais do campo e da cidade, necessitariam se organizar para combater essa situação.

³³⁰ BOURDIEU, P., *O Poder Simbólico*, p. 15.

³³¹ BOURDIEU, P., *O Poder Simbólico*, p. 14.

Imagem 11 - Apresentação de mística no XIII Encontro Nacional do MST, realizado entre os dias 21 a 25 de janeiro de 2009, no município de Sarandi – RS.



Fonte: Fabiano Coelho (Acervo Pessoal).

Como se pode perceber, à esquerda, estavam pessoas representando o agronegócio, vestidas com uma roupa verde e carregando em suas mãos pedaços de cana, galhos de eucalipto e soja. Na dramatização, elas eram os inimigos da classe trabalhadora. Os seus gestos e semblantes são *pesados*, demonstrando seu furor e impiedade contra os pobres do campo. A qualquer momento poderiam atacar e destruir a classe trabalhadora. À direita, munidos de suas ferramentas de trabalho e dos *frutos da terra*, estavam homens e mulheres que dependiam da terra para trabalhar e sobreviver. Esse grupo representava a necessidade da resistência contra a ofensiva e perversidade dos *empresários do campo*. Firmes e em posição ereta, não arredariam pé para defender os seus objetivos e direitos negligenciados. Percebe-se, através da fotografia, que o conteúdo principal dessa apresentação era a luta de classes. Ou melhor, para conquistar seus direitos, a classe trabalhadora, sem pestanejar, deveria partir para o embate de classes.

Ao centro da imagem se encontrava mais um *lutador do povo*, junto à classe trabalhadora! Vestido como trabalhador rural, com uma foice e um lenço vermelho em sua mão direita erguida, simbolizando rebeldia e resistência, em posição ereta, com uma expressão séria e tensa, como o momento requeria, recitou uma poesia propícia para a temática da mística. Em um tom dramático, evidenciando a seriedade do que estava encenando dizia:

Por mais que calem
Por mais voltas que o mundo dê
Por mais que neguem os acontecimentos
Por mais repressão que o Estado imponha
Por mais que se lambuzem com a democracia burguesa
Por mais greve de fome que silenciem
Por mais amontoados que estejam os cárceres
Por mais pactos que façam com os controladores de classe
Por mais guerras e repressões que imponham
Por mais que tentem negar a história e a memória de nossa classe

Mais alto gritaremos:
Assassinos de povos
Miséria de fome e liberdade
Negociadores de vidas alheias
Mais alto que nunca, em grito ou silêncio,
Lembramos vossos assassinatos

De pessoas, vidas, povos e natureza
De lábio em lábio, passo a passo, pouco a pouco ³³².

Com certeza, o poeta Salvador Puig Antich não compôs essa poesia pensando na luta dos Sem Terra. Provavelmente escreveu esses instigantes versos visando denunciar a exploração, a violência e a repressão que o Estado fascista espanhol vinha empreendendo sobre a classe trabalhadora. Fica evidente que é um poema de protesto e denúncia. Porém, sua escrita também é um chamamento para a necessidade de resistência por parte do povo oprimido. Ao ser declamada, em uma apresentação de mística no MST, o Movimento se apropriou dos discursos da poesia e os ressignificou para suas lutas. No momento, de acordo com a temática da mística, a poesia comunicava aquilo que o MST desejava: denunciar as injustiças, violência, opressão da classe trabalhadora e chamava a atenção para que os sujeitos resistissem à ofensiva do agronegócio, mesmo que fosse através do embate. Os sujeitos Sem

³³² ANTICH, Salvador Puig. Por mais que calem. Poeta espanhol, viveu entre os anos de 1948-1974, foi militante político na região de Catalão. Durante o regime fascista do ditador Francisco Franco sofreu inúmeras perseguições, sendo preso, julgado e morto.

Terra não poderiam se calar. Ao contrário, deveriam “gritar mais alto, de lábio em lábio, passo a passo, pouco a pouco”, as injustiças contra a classe trabalhadora.

O objetivo de utilizar esta imagem foi para demonstrar a riqueza de elementos que se pode encontrar numa mística. Pelo menos nos Encontros e Congressos considerados mais importantes, os ambientes em que se desenvolve a mística são muito bem ornamentados. Nesses casos, a beleza se torna fundamental. Todos os elementos que faziam parte do local foram estrategicamente pensados. Na imagem havia uma diversidade de alimentos, como milho, abóbora, beterraba; também havia flores, reforçando a estética do local. Os alimentos sempre estão presentes na mística, pois evidenciam os *frutos da terra*, o *pão da vida*. As ferramentas de trabalho, assim como a imponente bandeira do MST, também se faziam presentes. É possível observar que também havia duas bandeiras verdes da Via Campesina³³³, parceira do MST na luta contra a expropriação e exploração dos trabalhadores e trabalhadoras do campo. Durante essa mística, recitou-se a poesia já mencionada, bem como foram cantadas algumas músicas relacionadas ao momento. Em relação às canções, o hino do Movimento, ao final, coroou a apresentação. De punhos erguidos, os sujeitos reforçavam a assertiva de que *o amanhã pertencia aos trabalhadores*.

No intuito de evidenciar a riqueza e dinamicidade que envolve o fazer da mística entre as diversas atividades que o MST organiza, destaco outra apresentação de mística. Ela foi desenvolvida no encerramento da *Conferência Internacional Dilemas da Humanidade: diálogos entre civilizações*, entre os dias 21 e 24 de julho de 2004. Tal Conferência foi organizada pelo Movimento, em parceria com a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), e o evento fez parte das comemorações dos vinte anos do Movimento.

Aproximadamente quinhentos estudantes, professores, dirigentes e militantes de movimentos sociais compareceram nas discussões ocorridas no auditório da *Funarte*

³³³ A Via Campesina é uma organização internacional que visa defender os interesses dos trabalhadores rurais (campeiros), ajudando a coordenar organizações de pequenos e médios trabalhadores rurais, bem como organizações de mulheres no campo e comunidades indígenas da Ásia, África, América e Europa. Sua gênese oficial foi em abril de 1992, quando vários dirigentes camponeses da América Central, América do Norte e Europa reuniram-se no Congresso da União Nacional de Agricultores e Pecuaristas (Unión Nacional de Agricultores y Granaderos-UNAG), na Nicarágua, formalizando a Organização. Nos seus mais de quinze anos, a Via Campesina vem trabalhando na construção de uma política de alianças com outras forças sociais, econômicas e políticas, a nível mundial, para lutar pelos direitos dos trabalhadores e trabalhadoras do campo. No Brasil, a Via Campesina é composta pelas seguintes organizações sociais: MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, MPA - Movimento dos Pequenos Agricultores, MAB Movimento dos Atingidos por Barragens, MMC - Movimento de Mulheres Camponesas, FEAB - Federação dos Estudantes de Agronomia do Brasil, CPT - Comissão Pastoral da Terra, e PJR - Pastoral da Juventude Rural. Para maiores informações sobre a Via Campesina, um instrumento interessante é coletar informações em seu site na internet: www.viacampesina.org/main_sp/.

(Fundação Nacional de Arte). O evento teve um caráter internacionalista, contando com a presença de intelectuais de diversas partes do mundo, como do Canadá, China, Cuba, França, Hungria, Israel, Líbia e Venezuela. No geral, os assuntos debatidos foram acerca da globalização neoliberal e das formas de enfrentar esse processo. Os temas foram amplos, como trabalho, cultura, dominação, meio ambiente, organização social, poder e resistência popular³³⁴. Abaixo, a imagem como um documento histórico, possibilita edificar algumas reflexões sobre as intencionalidades da mística apresentada para aquele momento.

Imagem 12 - Mística apresentada no encerramento da *Conferência Internacional Dilemas da Humanidade: diálogos entre civilizações*, Rio de Janeiro – RJ, 2004



Fonte: Douglas Mansur. In: *Revista Sem Terra*. São Paulo, set/out. 2004, p. 41.

³³⁴ PASQUALINO, Beatriz. Conferência discute a “crise do destino” da humanidade. *Revista Sem Terra*, São Paulo, set/out. 2004, p. 40.

Um evento organizado pelo MST não poderia deixar de ter uma mística. A imagem evidencia que a mística foi preparada especificamente para aquele contexto e também pensada a partir de todos os sujeitos que estavam ali presentes, sendo eles de diversos países. O repórter fotográfico Douglas Mansur, que vem registrando imagens do MST desde o seu nascimento, teve a perspicácia de materializar o momento ápice desta apresentação. Como o tema do evento contemplava as maneiras de combater a política neoliberal no mundo e criar alternativas para a emergência do poder popular, a mística procurou mostrar a luta dos povos em busca de um novo mundo, em que novas relações sociais pudessem ser construídas.

O alvo é o globo terrestre, simbolizando todos os países. A utopia expressa nessa mística correspondia ao ideal marxista de que *todos os povos se unam* e conquistem a transformação social. Os sujeitos participantes da mística representavam as nações do mundo. De costas, duas mulheres com chapéus, representando os trabalhadores e trabalhadoras rurais, atestavam a necessidade e responsabilidade desses para as mudanças. Entretanto, as estruturas não poderiam ser transformadas isoladamente. Homens, mulheres e crianças do campo e da cidade teriam de se unir contra as políticas neoliberais, caminhando rumo ao socialismo ou, pelo menos, a um mundo em que as desigualdades sociais fossem superadas.

Em preto e branco, a imagem foca com nitidez o anseio dos sujeitos em conseguir encostar e segurar o globo terrestre. Com os braços estendidos e mãos abertas, parece que as pessoas estavam fazendo uma força absurda almejando chegar ao alvo. As diversas mãos expressavam também o ideal da soberania popular dos povos. Ou seja, somente com a união dos trabalhadores e das trabalhadoras que se conseguiria construir um Governo de caráter popular, em que a sociedade como um todo seria ouvida e inclusa nas propostas políticas, não apenas a minoria dominante. Nesse contexto, muito mais do que uma apresentação, a mística queria expressar algo e chamar a atenção dos sujeitos para uma nova *política internacionalista*, em que uma nova *sociedade mundial* deveria ser construída. Deste modo, ecoou com intensidade no desenvolvimento da mística uma palavra de ordem muito utilizada no MST: “Globalizemos a Luta, Globalizemos a Esperança”.

Aos que observam a prática da mística apenas como uma mera apresentação entre as atividades do MST, ela não tem muito significado e sentido. Nessa perspectiva, as apresentações ficam relegadas apenas ao plano da beleza e estética. Todavia, para o Movimento e para os indivíduos que o integra, a mística se configura como algo essencial na luta pela terra e nas pejejas cotidianas. Procurei demonstrar que toda a diversidade de elementos que compõem o fazer da mística condensa múltiplos significados. Os símbolos, as músicas e poesias utilizadas nas apresentações se configuram como síntese daquilo que se

quer expressar. E, sendo fundamentais nos momentos de mística, são dotados de poder. Não querendo esgotar a multiplicidade de interpretações sobre o fazer da mística, observei que, para o MST, tudo o que estava relacionado a esta prática deveria estar a serviço do seu devir.

CAPÍTULO IV

A MÍSTICA NO MST: CAMPO DE REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADE

4.1. Construindo representações: a mística como uma *prática cultural e política* no MST

Compreender a mística no MST é um desafio para múltiplos olhares. A riqueza e a dinamicidade e a sua relação com os sujeitos que fazem parte do Movimento não se explicam por si só. Diversas são as *possibilidades de interpretação* sobre a prática da mística no MST. A diversidade de interpretações sobre uma única prática está ligada aos aportes teóricos e metodológicos de cada autor, bem como de suas respectivas áreas de pesquisa. No trabalho, analiso a mística como uma *prática cultural e política*, que se manifesta de forma plural no MST. E, quando digo *prática*, recorro às ideias do historiador Roger Chartier que destaca que a estrutura do mundo social é construída por meio de práticas articuladas (políticas, sociais, discursivas), que são historicamente produzidas³³⁵. Logo, as práticas estão presentes nos diversos grupos sociais, sendo elas complexas, múltiplas e diferenciadas.

No caso da mística desenvolvida pela organização do MST, por ser uma prática *apropriada* dos grupos religiosos que lhe prestavam assessoria (especialmente a CPT), ela também possui sua historicidade, ao passo que foi produzida e reproduzida historicamente junto ao Movimento. O *cultural* e o *político*, atribuídos ao seu entendimento, se explicam pelo fato de que não há como separar estas duas dimensões no fazer da mística. Analisando o conjunto de fontes selecionadas para edificação do trabalho, nota-se que a *política* se torna uma dimensão fundamental e importantíssima para se compreender os sentidos de sua produção no Movimento.

A luta pela terra é política! Mas, não é só isso. Neste sentido, a mística expressa simultaneamente a dimensão da *cultura*, pois busca representar como o MST vem construindo

³³⁵ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Col. Memória e Sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. p. 27.

o conjunto de mecanismos e regras que regem a sua organização³³⁶. Conforme salientou José D' Assunção Barros, ao analisar as concepções de Chartier, as *práticas culturais* não são apenas a feitura de um livro, uma técnica de determinada sociedade, mas “também os modos como, em uma dada sociedade, os homens falam e se calam, comem e bebem, sentam-se e andam, conversam ou discutem, solidarizam-se ou hostilizam-se, morrem ou adoecem, tratam seus loucos ou recebem os estrangeiros”³³⁷. Para tanto, a mística no Movimento agregaria fortemente em seu fazer a dimensão *cultural e política*, que necessariamente não podem ser pensadas em separado, visando a uma melhor compreensão sobre os seus diversos significados e sentidos. A produção de sentidos dependerá essencialmente da realidade em que o grupo está vivenciando e dos princípios, objetivos e valores que o MST privilegia em sua organização.

Os estudos de Chartier, sobretudo, aos que tangem à chamada *história cultural*, que objetiva “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade cultural é construída, pensada, dada a ler”³³⁸, foram significativos para criar reflexões sobre a mística³³⁹. Os “conceitos complementares” de *práticas e representações* sistematizados por Chartier e por Pierre Bourdieu tornaram-se fundamentais para avançar nas discussões³⁴⁰. Quando se salientam “conceitos complementares”, quero dizer que as “práticas e representações são sempre resultados de determinadas motivações e necessidades

³³⁶ A compreensão de cultura no trabalho está pautada nas ideias de Clifford Geertz, no qual salienta que cultura é um conjunto de mecanismos que regem e normatizam a vida dos grupos sociais. Ver: GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S. A., 1989.

³³⁷ BARROS, José D' A. A História Cultural e a Contribuição de Roger Chartier. *Diálogos – Revista de História do DHI/PPH/UEM*, Maringá, v. 9, n. 1, p. 125-141, 2005. p. 131.

³³⁸ CHARTIER, R., *A História Cultural*, p. 17.

³³⁹ Ao sistematizar os conceitos de *práticas e representações*, que são as *pedras angulares* de suas reflexões, Roger Chartier enuncia que a *história cultural* se basearia no estudo dos processos pelos quais os grupos constroem sentido ao mundo, ou do seu mundo. *A história cultural* trouxe em cena novos domínios de investigação para os historiadores, sem deixar de lado os postulados da história social. Essa apropriação de novos territórios pode ser pensada também como uma estratégia da própria disciplina histórica, alargando seus horizontes, no sentido de que não só a economia ou política fazem parte das relações. A história cultural contemplaria outras dimensões que fazem parte da vida dos sujeitos, em seus respectivos grupos. Por meio das análises das *práticas e representações*, os historiadores podem compreender os *modos de fazer* e os *modos de ver* o mundo. Ou seja, como os sujeitos e os grupos sociais estruturam suas formas de viver e conceber o mundo que o cercam. Para compreender melhor as ideias e conceitos que fundamentam o entendimento de história cultural na perspectiva de Chartier, ver: CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Col. Memória e Sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

³⁴⁰ As ideias de Pierre Bourdieu e Roger Chartier são bem semelhantes quanto ao conceito de *representações*. Entretanto, analisando suas obras, é possível observar que eles sistematizam o conceito de representações retomando as ideias de Marcel Mauss e Emile Durkheim, sobretudo as noções de *representações coletivas*. Neste sentido, nota-se que o conceito de representações vem sendo polido e trabalhado há bastante tempo, contribuindo para muitos pesquisadores na atualidade compreender a dinâmica e complexidade do mundo social. É de suma relevância destacar que este conceito tem sido utilizado em vários campos das ciências humanas, por vezes, com perspectivas distintas.

sociais”³⁴¹. Ou seja, cada grupo social possui suas *práticas* que geram *representações* e vice e versa, ao passo que estas são motivadas pelas necessidades e interesses de cada grupo social. Sendo uma *prática cultural e política* no MST, a mística se tornou relevante para a organização do MST, pois é *construtora de representações*. Essas representações construídas via mística também podem gerar práticas entre os integrantes do Movimento.

Todavia, o que compreendo por *representações*? Ao descrever o “mundo como representação”, Chartier salienta que a palavra *representação* atesta para duas definições de sentidos aparentemente contraditórios. Por um lado, representação faz “ver a ausência”, distinguindo o que representa e o que é representado. De outro lado, é a “apresentação de uma presença”, apresentação pública de uma coisa ou pessoa. Em suas palavras:

Representar é, pois, fazer conhecer as coisas mediante ‘pela pintura de um objeto’, ‘pelas palavras e gestos’, ‘por algumas figuras, por marcas’ – como os enigmas, os emblemas, as fábulas, as alegorias. Representar no sentido jurídico e político é também ‘manter o lugar de alguém, ter em mãos sua autoridade’³⁴².

Apropriando-me das ideias de Bourdieu e Chartier, compreendo que *representações* são construções sociais da realidade, em que os sujeitos sociais fundamentam suas visões de mundo a partir de seus interesses e de seu grupo. Desta forma, os sujeitos e o grupo, ao qual pertence, criam representações de si mesmos e de outros grupos, fundamentando suas visões de mundo sobre a realidade. As representações visam construir o mundo social dos sujeitos, sendo elas matrizes dos discursos e das práticas dos grupos. Assim, compreender as representações dos grupos é compreender como o mundo dos mesmos é construído socialmente. Nas palavras de Chartier:

O que leva seguidamente a considerar estas representações como as matrizes de discursos e práticas diferenciadas – ‘mesmo as representações colectivas mais elevadas só tem uma existência, isto é, só o são verdadeiramente a partir do momento em que comandam actos’ – que tem por objectivo a construção do mundo social, e como tal a definição contraditória das identidades – tanto a dos outros como a sua³⁴³.

³⁴¹ BARROS, José D’ A. A História Cultural e a Contribuição de Roger Chartier. *Diálogos* – Revista de História do DHI/PPH/UEM, Maringá, v. 9, n. 1, p. 125-141, 2005. p. 134.

³⁴² CHARTIER, Roger. *A beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Trad. Patrícia Chitoni Ramos. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002. p. 165.

³⁴³ CHARTIER, R., *A História Cultural*, p. 18.

Ao descrever sobre noções de *região, identidade e representação*, Bourdieu procura identificar o “poder das representações” na construção de uma realidade social, à medida que estas podem contribuir para produzir aquilo por elas descrito e designado. Explicando o conceito de representação, Bourdieu discute o mesmo partindo da realidade construída e dos “enunciados performativos”, que visam tornar reais os discursos produzidos pelos grupos. Desta maneira, é possível pensar que todos os discursos são socialmente construídos, objetivando agir no real. Adiante, pensando o *campo social*, Bourdieu destaca que há um jogo em que se produzem as representações e uma existência de crenças que as sustentam ³⁴⁴. Nesta perspectiva, no *campo social* haveria uma luta constante por representações ou classificações, em que os grupos criam suas representações para se fazerem ver, serem vistos e até para dominar uns aos outros. Logo, as sociedades são constituídas por grupos distintos, que manifestam diferentes representações do mundo.

Os grupos criam representações que objetivam agir na realidade. Deste modo, “o mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto” ³⁴⁵. Na análise das obras de Bourdieu e Chartier, as representações estão localizadas no tempo e são social e historicamente construídas pelos sujeitos e seus respectivos grupos. Neste processo, nas tensões que envolvem as relações sociais, as representações criadas pelos grupos podem forjar uma realidade social. À medida que os grupos constroem representações de si mesmos e dos outros, elas podem ser elaboradas para submeter e oprimir. Sendo assim, em meio à sociedade haveria “lutas por representações”, que por sua vez visam à hierarquização da própria estrutura social.

Depois de explicar um pouco sobre o entendimento que faço do conceito de *representações*, volto à questão da mística ser uma *construtora de representações* no MST. Ao refletir sobre a mística como uma *prática cultural e política* no interior do Movimento, o seu celebrar se configura como um lugar privilegiado em que se processam *construções de representações*. Devendo ser praticada em distintos espaços e circunstâncias, através da mística, o Movimento constrói suas visões de mundo, estabelece quais são seus valores e crenças, expressa o que espera de seus integrantes, legitima a luta pela terra, ressalta quem são seus aliados e inimigos nas lutas, e constrói sua memória histórica. Enfim, representa o seu mundo e o mundo que está porvir com a luta dos trabalhadores e trabalhadoras.

Ao analisar o conjunto de fontes para edificação do trabalho e observar diversas apresentações de mística, compreendi que a mística se tornou relevante e necessária ao MST,

³⁴⁴ BOURDIEU, P., *O poder simbólico*, p. 107-132.

³⁴⁵ BOURDIEU, P., *O poder simbólico*, p. 118.

principalmente, porque ela se configura como um momento em que a organização do Movimento consegue se comunicar eficazmente com seus integrantes, evocando e ressoando representações que contemplem os valores, objetivos e interesses de sua organização. É preciso salientar que na organização do Movimento, existem outros meios e práticas em que se constroem representações, como, por exemplo, os diversos símbolos, músicas e materiais que são publicados por sua organização. Toda produção pode ser geradora de representações, e a mística, desde o seu princípio, se caracteriza como um momento privilegiado e fundamental na construção de representações no MST, tanto em relação a si mesmo, quanto em relação aos *Outros*. No fazer da mística, as representações se encontram nas falas, nos gestos, nos símbolos, nas canções e hinos de luta, bem como em todos os elementos utilizados em seu desenvolvimento.

Como *construtora de representações*, no transcorrer do processo histórico, a mística se consolidou como um *elemento estratégico* para a organização do MST. Por este viés de interpretação, não é tão complexo compreender porque ela é tão valorizada e cultivada pelo Movimento, chegando ao ponto de ser considerada sua *alma*. Ao tentar apreender alguns *sentidos objetivos* da prática da mística no MST, evidenciando sua relevância enquanto um *elemento estratégico* em sua organização, discutirei, ainda, nos próximos tópicos, dois aspectos fundamentais que perpassam toda a sistemática do fazer da mística, e que são responsáveis em grande parte pelo êxito desta prática na relação do Movimento com seus integrantes.

Estes aspectos se referem à construção de representações sobre sua *memória histórica*, a qual o MST edifica sua imagem e a de seus inimigos na luta pela terra. E, construindo sua memória histórica através da mística, o Movimento também processa a edificação de uma *identidade coletiva Sem Terra*, em que os sujeitos incorporam os valores, as visões de mundo, e os modos de ser particulares ao grupo. A construção de uma *memória histórica* e de uma *identidade coletiva Sem Terra* se caracteriza como essenciais para a resistência e sustentação do Movimento.

4.2. Mística e a construção de uma memória histórica

Organizado em uma sociedade conservadora, em meio à luta de representações no campo social, o MST se utiliza da mística para construir sua imagem e posição na estrutura social. Na mística, sempre se procura destacar o Movimento como *herdeiro* das lutas sociais históricas no campo, e construir representações negativas sobre os inimigos da organização. É

possível dizer que o fazer da mística produz a imagem do Movimento como se fosse o *redentor da história*. Para tanto, cria-se uma *memória histórica* para o grupo que, por vezes, é sistematizada de forma distinta da *memória oficial*. As apresentações de mística buscam o processar de uma *lógica histórica*, em que são retratadas a intensa opressão e violência sobre a classe trabalhadora, desde a América Portuguesa, território que hoje é compreendido como Brasil.

Por fazer alusão à questão da *memória*, é preciso apontar para a existência de *memórias individuais* (quando direcionadas à história de vida) e *memórias coletivas* (quando se enfatizam experiências de um grupo, experiências coletivas). Ao refletir sobre a construção de uma memória histórica no MST através da mística, direcionarei o olhar para *memórias coletivas*, em especial, a partir das ideias de Michael Pollak e Jacques Le Goff. Memória, a princípio, pode ser encarada apenas como algo *individual*, íntimo a própria pessoa. Entretanto, se utilizando dos estudos de Maurice Halbwachs, Pollak entende que a memória deve ser visualizada também como *coletiva*, sobretudo, “como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes”³⁴⁶. Compreendendo a memória enquanto uma *construção social*, e sendo ela *seletiva* – “Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado”³⁴⁷ - a memória coletiva também pode ser objeto de conflitos e de disputas políticas. De acordo com Le Goff, “a memória coletiva faz parte das grandes questões das sociedades desenvolvidas e das sociedades em vias de desenvolvimento, das classes dominantes e das classes dominadas, lutando todas pelo poder ou pela vida, pela sobrevivência e pela promoção”³⁴⁸.

Nesta perspectiva, a memória passa a ser algo de valor e poder, fundamental para a sobrevivência dos grupos. E mais, em muitos casos, a memória também pode servir para legitimar ações e dominar uns aos outros. Como fenômeno construído historicamente, o Movimento se preocupa em edificar sua memória, ou construir sua *memória histórica*. A mística, enquanto um momento sublime no MST acaba se tornando fundamental neste processo. É possível pensar que no Movimento também há uma disputa constante por memórias, principalmente em contraposição com as memórias oficiais, ou seja, do Estado nacional. Isso fica evidenciado quando o MST elege seus heróis, seus mártires e suas lutas históricas, que são em seu entender as *verdadeiras* lutas sociais, dignas de serem

³⁴⁶ POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social, p. 2. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 1-15, 1992. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/104.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

³⁴⁷ POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social, p. 4. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 1-15, 1992. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/104.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

³⁴⁸ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 4. Ed. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 1996. p. 475.

rememoradas. Memória no Movimento é sinônimo de poder, e sendo poder, precisa ser construída e reconstruída a todo o momento. Sendo assim, a mística se torna um lugar privilegiado em que o Movimento processa a construção de suas memórias.

Para se construir uma memória histórica, o grupo necessita selecionar os acontecimentos e personagens que lhes são significativos, e que possuem sentidos em sua organização. Por este prisma, o MST procurou em sua trajetória histórica sistematizar e eleger as lutas sociais as quais se assemelha, e também os seus heróis e mártires que lhes são referências e inspiração para os seus triunfos sobre seus adversários. Uma das primeiras evidências por parte da organização do Movimento em sistematizar uma memória histórica foi no ano de 1986, quando publicou o *Caderno de Formação N° 2*, intitulado *História da Luta pela Terra*. O intento do material era organizar e selecionar algumas lutas históricas, as quais a organização do Movimento achava *dignas* de serem rememoradas. Segundo o MST, se os sujeitos “conhecessem sua história, permaneceria mais firme na luta”. No bojo das lutas dos primeiros oprimidos, que iriam desde as lutas dos *indígenas* e *negros*, dos *movimentos messiânicos*, das lutas organizadas por sindicatos como as *Ligas Camponesas*, até as diversas *lutas no período do Regime Militar*, o Movimento estaria continuando a “caminhada dos irmãos que já entraram na história”³⁴⁹. Após dois anos de sua criação, esta fonte propicia refletir que o MST compreendia o quanto era relevante para sua organização construir uma memória histórica.

Neste sentido, através da mística, havia um constante investimento em rememorar lutas históricas e reverenciar os mártires na luta pela terra. No *Caderno de Formação N° 27*, Ranulfo Peloso evidencia que no desenvolvimento da mística, “todos têm por obrigação incluir as histórias de resistência popular: muita gente, antes de nós, também acreditou e deu sua vida pela causa da liberdade”³⁵⁰. Analisando um conjunto publicações do MST, que não cabem ser enumeradas aqui, percebe-se que na construção de sua memória histórica, o Movimento se apoia em diversas lutas passadas. As lutas e os personagens históricos rememorados por sua organização advêm desde a colonização do Brasil, começando com as lutas dos indígenas contra os colonizadores, indo para Zumbi dos Palmares (1665-1695), Canudos (1893-1897), Guerra do Contestado (1912-1916), Ligas Camponesas (segunda metade do século XX), até as diversas ocupações de terras na década de 1970/80³⁵¹.

³⁴⁹ MST- Caderno de Formação N° 2. *História da Luta pela Terra*. Porto Alegre, fevereiro de 1986.

³⁵⁰ PELOSO, Ranulfo. A força que anima os militantes. In: MST- Caderno de Formação N° 27. *Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo*. São Paulo, março de 1998. p. 11.

³⁵¹ O pesquisador Sebastião L. F. Vargas Netto, em sua tese de doutorado faz uma discussão significativa sobre como o MST se apropriou de diversas lutas históricas para a construção de sua memória. Neste sentido, procura

Na construção de sua memória histórica, o MST é inserido como um movimento social que teria uma *missão*: dar *continuidade* às lutas históricas pela terra. Sobre esta interpretação, é que salientei há momentos atrás que o Movimento se colocaria na posição de *redentor da história*. O *redentor* se refere ao fato dele ter o papel histórico de romper com o sistema imposto, tendo a incumbência de contribuir no processar de uma *nova história*, e na edificação de *novos céus e uma nova terra*. No livro *Brava Gente*, dos autores Bernardo M. Fernandes e João Pedro Stedile, torna-se possível dizer que há uma preocupação constante nos discursos em tentar construir uma *verdade histórica*, e um passado e presente para o MST. Cabe ressaltar que essa *verdade* foi constituída de acordo com as concepções de seus dirigentes e coordenadores. Na introdução do livro, já é possível perceber esta questão, quando Fernandes ressalta que “o MST é a continuação de 500 anos de luta pela terra”³⁵². Em seguida, Stedile também diz que “o MST é a continuidade de um processo histórico das lutas populares. Esperamos ser um elo com as lutas futuras. Este é o nosso papel histórico”³⁵³.

A partir das considerações de Pollak, no Movimento observo que há um “trabalho de enquadramento da memória”, em que os seus militantes trabalham em prol da construção de sua memória histórica³⁵⁴. Esse *enquadramento da memória* se configura como um *investimento*, em que é visado legitimar as ações sociais do grupo por meio da memória, ou como ressaltou a historiadora Suzana Lopes S. Ribeiro, “tem a finalidade de levarem os grupos a solidificar uma determinada consciência histórico-social”³⁵⁵. Porém, será que é possível pensar o MST como sendo *herdeiro* das lutas históricas pela terra, desde o período da Colonização? No caso, as referências de luta e de resistência podem até se caracterizarem como significativas para o grupo, mas atribuir ao Movimento o *título de herdeiro* de lutas que ocorreram há mais de trezentos anos não seria uma visão um tanto quanto anacrônica, ou extemporânea?

Cabe destacar que o MST traça a sua concepção de história como se ela fosse *linear*, em que os acontecimentos e fatos somaram-se e acarretaram na formação do Movimento. Sendo o processo histórico permeado de caminhos e descaminhos, em que os fenômenos por

apontar as similitudes e contradições face às lutas históricas da luta pela terra (Zumbi dos Palmares, Canudos, Contestado, Ligas Camponesas, etc.) em relação às lutas e a organização do Movimento. Ver: VARGAS NETTO, Sebastião L. F. *A Mística da Resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos*. 2007. Tese (Doutorado em História). USP, São Paulo.

³⁵² FERNANDES, B. M.; STEDILE, J. P., *Brava Gente*, p. 12.

³⁵³ FERNANDES, B. M.; STEDILE, J. P., *Brava Gente*, p. 58.

³⁵⁴ POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social, p. 6-7. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 1-15, 1992. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arg/104.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

³⁵⁵ RIBEIRO, Suzana L. S. *Tramas e Traumas: identidades em marcha*. São Paulo, 2007. 392 p. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP. p. 297.

vezes não se *encaixam* tão simplesmente, penso que a história não deve ser encarada como linear, nem tão pouco previsível. Nas lutas históricas pela terra, não há linearidade, mesmo que alguns grupos se apropriem de práticas e concepções de outros grupos que os antecederam. No caso do MST, o entendo como um Movimento singular, que nasceu devido às contradições sociais que existiam na época e foi (re) construindo suas práticas no transcorrer do tempo, conforme suas necessidades e objetivos. Não se trata de negar que o Movimento não tenha *aprendido* com lutas históricas passadas, pelo contrário, muitas lutas serviram de referência para algumas práticas que o mesmo vem organizando no *dever* da história. Nesta direção, cito as palavras de Émerson Neves da Silva:

Destacamos que não há uma relação linear. A experiência de camponeses, positiva ou negativa, ocorrida no período pré-1964, não determina diretamente a constituição do MST, mas alguns elementos são pinçados e ressignificados pelos sem-terra, tais como ocupação como meio de luta e dependência política do Estado (MASTER), radicalidade da proposta de reforma agrária, massificação da mobilização, direção centralizada por pessoas ‘estranhas’ ao meio camponês (Ligas Camponesas) ³⁵⁶.

Objetivando edificar uma *verdade histórica* para si, e também em relação a outros grupos, essa discussão se torna um pouco demais densa, principalmente pelo fato de que o MST ao passo que se identifica com algumas lutas históricas pela terra, também faz questão de se afastar de outras lutas. Isto é, o Movimento se preocupou em eleger a quem quer se assemelhar, e se afastou de outros grupos, como se fossem *menos lutadores*.

Nos discursos proferidos por Stedile, em entrevista a Fernandes, essa preocupação fica muito latente, especialmente quando relata com convicção que: “nós do MST nos consideramos herdeiros e seguidores das Ligas Camponesas, porque aprendemos com sua experiência histórica e ressurgimos com outras formas” ³⁵⁷. Em contrapartida, momentos depois, rejeita a ideia de que a criação do Movimento possa ter alguma coisa a ver com a luta do Movimento dos Agricultores Sem Terra (MASTER)³⁵⁸, no Sul do país. “Mas o ressurgimento da luta, ou especificamente o surgimento do MST, no Sul, não tem muito a ver

³⁵⁶ SILVA, Émerson N. da., *Formação e ideário do MST*, p. 57.

³⁵⁷ FERNANDES, B. M.; STEDILE, J. P., *Brava Gente*, p. 18.

³⁵⁸ O MASTER foi um movimento criado no Rio Grande do Sul, em 1958, sob influências de líderes políticos do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), sobretudo na figura de Leonel Brizola, Paulo Schilling, Jair Calixto e João Sem-Terra. A atuação do MASTER era afim de pressionar o Governo Estadual para que efetivasse políticas de assentamentos de reforma agrária. O movimento atuou entre os anos de 1958 a 1964, quando foi posto na ilegalidade pelo Regime Militar.

com a memória histórica do Master”³⁵⁹. Ao dizer estas palavras, Stedile atenta para a memória histórica que o MST quer criar para si. Na figura de Stedile, o Movimento reconhece a atuação do MASTER, contudo não o elege para ser identificado com a sua organização. No caso do MASTER, não interessava a memória histórica do MST devido ao fato deste movimento estar muito atrelado ao antigo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), tendo seu maior expoente Leonel Brizola.

A questão de se levantar estas discussões não está no fato de investigar se o Movimento vem criando uma história para si *falsa* ou *verdadeira*, mas apontar que em meio a esta história há limites, escolhas e exclusões. Sendo assim, o investimento em se construir uma memória histórica para o grupo perpassa por *relações de poder*, em que há uma luta constante por representações. Ou melhor, no processo histórico, ao sistematizar a sua história, o MST também procurou construir socialmente a realidade, expondo suas visões de mundo e o que esperava dos seus integrantes. Por este viés, a prática da mística na organização do Movimento se tornou essencial, pois através do seu fazer se constrói a sua memória histórica. Junto com outras práticas, a mística somou-se para alçar o Movimento como *redentor da história*.

Ao refletir que a mística no MST intenta *produzir sentidos* para a sua história, Christine de A. Chaves elucidou algo significativo que vai ao encontro do que vem sendo discutido: por meio da mística, a história do MST ganha *densidade mítica* e, por isso, o Movimento se insere nas lutas pela terra como redentor da história. Desta forma, pode-se pensar que de certa forma a mística *sacraliza* a luta pela terra, fornecendo confiança e convencimento necessários aos sujeitos. É neste momento, que as dimensões *político/religiosa* se fundem na prática da mística, dando significados e sentidos para aquilo que se quer expressar.

Através da mística, a História adquire densidade mítica. Ela é representada por uma oposição dual entre explorados e exploradores, numa luta cujo o termo é definido pela vitória dos oprimidos. A noção de luta de classes funde-se com a noção cristã de sacrifício e redenção dos fracos. Se por um lado enfatiza-se a consciência da História como porvir repletos de possibilidades, por outro lado também se agrega a idéia de ser possível emprestar às suas transformações um sentido definido, que se pretende imprimir através da luta. A mística provê aos sem-terra a confiança na vitória em sua luta, ao trazer à consciência o poder coletivo manifesto na multidão (Sublinhado meu)³⁶⁰.

³⁵⁹ FERNANDES, B. M.; STEDILE, J. P., *Brava Gente*, p. 17.

³⁶⁰ CHAVES, C. de A., *A Marcha Nacional dos Sem Terra*, p. 82.

Ainda sobre as reflexões de Chaves, é interessante como essa autora interpretou o fazer da mística na organização do Movimento. Em sua visão, a mística se configura como uma *prática coletiva*, mas que visa agir também individualmente entre os integrantes do Movimento. Para os interesses e objetivos do MST, a mística se tornaria essencial e imprescindível. Ela seria o “que une”, e isso se torna fundamental para um movimento social que trabalha e dimensiona sua força no caráter coletivo. Deste modo, a mística é tida como “razão de poder eficaz”³⁶¹. Chaves compara essa prática ao *mana*, sistematizado por Marcel Mauss³⁶². O *mana* significa poder místico, magia, uma crença que se torna ativa e eficaz. Como o *mana*, a mística traz à tona imagens/ideias, “uma vez dotadas de sentimentos, são infundidas de um sentido que, portador de forças coletivas inconscientes, é percebido como eficaz”³⁶³. Nessa perspectiva, a mística no MST e a luta política não se diferenciam. Elas estão imbricadas. E, fazendo alusão às ideias de Mauss, essa prática no Movimento se configuraria como tão importante porque proporciona uma “produção coletiva de opinião”³⁶⁴.

Para Chaves, na organização do Movimento, a mística “transformou-se em mais uma técnica de controle de massas”³⁶⁵. Isto é, no MST ela serviria para abafar os conflitos, descontentamentos, ativar o ânimo dos sujeitos, dentre outras funções. Estudando a *Marcha Nacional do MST* até Brasília, a autora observou que a mística era praticada muitas vezes para abafar brigas, reativar os objetivos principais da *Marcha*, animar os companheiros que estavam desanimados. Mas, diante dessa interpretação: será que é possível conceber a mística como sendo uma “técnica de controle de massas”? Ao propor isso, não estaria negando a capacidade de raciocínio dos sujeitos? Acredito que a mística é desenvolvida estrategicamente na organização do MST, contudo, não consigo limitar tal prática a uma interpretação fechada, como se fosse uma *técnica*, ainda mais de *controle de massas*. Se pensasse dessa maneira, não conseguiria compreender outras questões relacionadas à mística, nem como os sujeitos se apropriariam dela. Ao refletir sobre a mística como uma “técnica de controle de massas”, negaria sua dinamicidade, riqueza, beleza e poder no interior do Movimento.

Retornando à questão do MST e à construção de sua memória histórica, é significativo como o Movimento recorre intensamente ao passado para explicar e legitimar suas ações no presente. Em sua palavra de ordem - *Che, Zumbi, Antônio Conselheiro, na luta por justiça somos todos companheiros* -, tão invocada nas mais diversas manifestações que empreende,

³⁶¹ CHAVES, C. de A., *A Marcha Nacional dos Sem Terra*, p. 79.

³⁶² MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. v. 1. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

³⁶³ CHAVES, C. de A., *A Marcha Nacional dos Sem Terra*, p. 87.

³⁶⁴ CHAVES, C. de A., *A Marcha Nacional dos Sem Terra*, p. 88.

³⁶⁵ CHAVES, C. de A., *A Marcha Nacional dos Sem Terra*, p. 406.

encontram-se elementos que subsidiam essa reflexão. Na luta por justiça, o MST se torna companheiro de Zumbi dos Palmares, Antônio Conselheiro e do ícone revolucionário latino-americano Ernesto Guevara, mais conhecido como *Che*. Rememorar personagens históricos e se apoiar em lutas passadas acabam se tornando elementos poderosos e legítimos para ações do presente ³⁶⁶. No entender de Sebastião L. F. Vargas Netto, o MST se utiliza de um passado histórico como mais uma “estratégia de luta” ³⁶⁷, na qual o passado é organizado no sentido de legitimar as lutas no presente, na perspectiva de mudar a lógica do futuro. Para tanto, no Movimento, o *passado*, *presente* e *futuro* formam uma simbiose. Os três tempos andam juntos. As ações do Movimento no *presente* são calcadas no *passado* que, por sua vez, pretende mudar os rumos de um tempo *futuro*. Desta forma, não há como conceber estes três tempos separados em sua organização e ações. Analisando essa relação no Movimento explicita:

Passado e futuro, mesclados em uma imprevisível mistura de tempos. Passado e futuro, por fim, deixando de serem adversários e oponentes que foram sob o ‘império da modernidade’. Passado e futuro, juntos num mesmo olhar, condição de uma nova consciência histórica. Os novos movimentos sociais acreditam e dizem que a história pode derrotar a ilusão do presente perpétuo, revelando a existência de um ‘antes’ diferente e promessa de um depois não menos diferente (e de certa forma imprevisível) ³⁶⁸.

Nas apresentações das místicas, a relação *passado*, *presente* e *futuro* é visível. Através dos acontecimentos ocorridos em tempos pretéritos, busca-se dar sentido às lutas no presente. E, nos acampamentos e assentamentos, ao se referir à mística, os sujeitos entrevistados para realização do trabalho, em suas narrativas, evidenciaram resquícios no que tange à construção da *memória histórica* por parte da organização do MST. Grande parte dos sujeitos disse que a mística fazia “lembrar o passado”, “as histórias” e “os acontecidos”. Comentando que uma mística havia marcado muito sua vida, o acampado Jorge destacou que “foi a uma mística do Eldorado dos Carajás, que foi dia 19 de abril” ³⁶⁹. Vivendo em um acampamento no Oeste do estado de São Paulo, porque Jorge iria lembrar-se de uma mística sobre o massacre do Eldorado dos Carajás, que ocorrera no estado do Pará? A sua fala, como a de outros acampados e assentados, pode ser considerada evidência de que a prática da mística se torna

³⁶⁶ O pesquisador José de Souza Martins também reflete sobre essa questão, ao dizer que o MST fabrica e mistifica sua história, no intuito de legitimar suas ações. Ver: MARTINS, José de S. *Reforma Agrária: o impossível diálogo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. p. 107.

³⁶⁷ VARGAS NETTO, S. L. F., *A Mística da Resistência*, p. 127-8.

³⁶⁸ VARGAS NETTO, S. L. F., *A Mística da Resistência*, p. 157.

³⁶⁹ Jorge. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 14/01/2007.

algo relevante e eficaz na construção da memória histórica do MST entre os sujeitos. Ao mesmo tempo em que estava no acampamento Madre Cristina, através da mística, Jorge lembrava e sentia que fazia parte de um passado histórico na luta pela terra, que na ocasião se referia à luta em Eldorado dos Carajás.

Por meio da mística, a memória histórica construída pelo Movimento é representada. Nesta perspectiva, é significativo destacar como o MST passou a investir na construção de seus heróis e mártires ao longo do tempo: Che Guevara, Roseli Nunes, Jesus Cristo, Madre Cristina, Florestan Fernandes, Paulo Freire, José Martín, José Saramago, Maringhella, Zumbi dos Palmares, Antônio Conselheiro, Karl Marx, Rosa Luxemburgo, Chico Mendes, Dorcelina Folador, dentre tantos outros nomes que compõem as referências de serem lutadores e lutadoras do povo. Nas músicas, poesias, cartilhas, manuais de organização, cadernos de formação, acampamentos, assentamentos, escolas, cooperativas, entre outros espaços que a organização do Movimento se faz presente, esses são alguns nomes que recebem homenagens e reverências. A partir dos nomes citados, nota-se que há uma mescla de referências (religiosos, revolucionários, intelectuais, militante do MST etc.), que num primeiro olhar são contraditórios, mas que na organização do MST tomam uma dimensão harmoniosa. Essa questão impressiona e chama atenção, pois demonstra a capacidade do Movimento em articular referências que são aparentemente incongruentes, e canalizá-las para o fortalecimento de sua memória.

Na mística, os heróis e mártires do MST são sempre rememorados. Outrossim, para o Movimento, os mártires se configuram como “alimento da mística” e da resistência. Celebrar os mártires seria uma expressão de gratidão àqueles que deram suas vidas lutando por um futuro melhor. Neste sentido, uma organização que esquecesse dos seus mártires não mereceria sobreviver. No Caderno do Educando *Pra Solettar a Liberdade Nº 2*, há um trecho de um texto bem elucidativo quanto à relevância de se cultivar a memória dos mártires na organização do Movimento:

A memória subversiva de tantos mártires é alimento da mística e da resistência de nossos povos que lutam por libertação. A celebração dessa memória é a melhor *expressão de uma gratidão* que conforta e que compromete. *Um povo que se esquece de seus mártires não merece sobreviver.* Esta memória é materializada nos nomes, nos rostos, nas palavras que adornam as casas, camisetas, murais, cartazes ³⁷⁰.

³⁷⁰ MST - Caderno do Educando – Pra Solettar a Liberdade Nº 2. 2ª Ed. *Somos Sem Terra*. São Paulo, julho de 2003.

Essa construção de mártires e lutadores, que acabaram se tornando referências para a memória histórica do Movimento, se encontra sempre em movimento, tendo em vista que à medida que alguma figura importante para o MST falece, ou algum integrante de sua organização morre em conflitos, ou são vítimas de assassinatos por estarem ligados à sua organização, muitos desses sujeitos acabam sendo considerados mártires e referências.

Nessa direção, elucidado o caso do jovem Oziel, 17 anos, que foi assassinado brutalmente por policiais no massacre do Eldorado dos Carajás ³⁷¹. Em 2006, o *Setor de Formação do MST* publicou um material fazendo menção à importância de Oziel para a memória do Movimento. De maneira geral, a publicação foi uma homenagem e recordação aos 10 anos do massacre, ocorrido em 17 de abril de 1996, no estado do Pará ³⁷². No conflito, morreram 19 trabalhadores e centenas ficaram feridos. A morte do jovem chamado Oziel ganhou destaque nacional no MST, pois com apenas 17 anos, honrou momentos antes de sua morte, o nome do Movimento, não se calando diante da violência sofrida.

Eldorado dos Carajás se configura como um *marco de memória* entre os integrantes do Movimento. Os sujeitos que morreram no conflito, especialmente Oziel, se tornaram mártires e referências para sua organização. Analisando o material referido, o objetivo central seria chamar a atenção da juventude do MST para o exemplo de Oziel e dos outros trabalhadores que morreram no conflito. O Movimento procurava criar na figura de Oziel um exemplo para sua juventude, e como dissera Adelar Pizetta, os jovens do MST necessitariam ser herdeiros dos sonhos e ideais de Oziel, bem como de outros lutadores e lutadoras que deram seu sangue para causa da liberdade dos oprimidos. “Somos herdeiros dos ideais e sonhos de Liberdade de tantos brasileiros e brasileiras que, como Oziel, regaram com o sangue do corpo, da pertença, da indignação, e da rebeldia, as sementes da Nova Sociedade” ³⁷³. Assim como Oziel, outros tantos nomes fazem parte da memória histórica do Movimento, e partindo do pressuposto de que o MST está em seu *dever*, é possível dizer que outros nomes serão inseridos futuramente como referências a serem seguidas. A mística nesse processo é um elemento essencial, ao passo que constrói representações positivas sobre os mártires e lutadores que povoam a memória histórica do Movimento.

³⁷¹ O Setor de Direitos Humanos do MST, junto com o Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural (NEAD), e a Comissão Pastoral da Terra (CPT- Marabá/PA), elaborou um material interessante sobre o massacre do Eldorado dos Carajás, demonstrando como ocorreu o massacre e os desdobramentos judiciais sobre o caso. Ver: MST – *Massacre de Eldorado dos Carajás*. s/d.

³⁷² BOGO, Ademar; PIZETTA, Adelar João; TROCATE, Charles. *Oziel e a Juventude do MST*. Setor de Formação do MST – Pará, 2006.

³⁷³ PIZETTA, Adelar João. Oziel: uma semente jovem! p. 11. In: BOGO, Ademar; PIZETTA, Adelar João; TROCATE, Charles. *Oziel e a Juventude do MST*. Setor de Formação do MST – Pará, 2006. p. 8-17.

Como se fosse numa relação dialética, ao construir seus mártires e heróis, historicamente, o MST se utiliza também da mística para construir representações sobre seus inimigos, ou adversários na luta pela terra. Representar os inimigos, ou aqueles que reprimem as ações do Movimento, é algo característico na mística. Essas representações negativas em relação a alguns grupos, por sua vez, fazem parte da memória histórica da organização do MST e de grande parte de seus integrantes. A imagem, abaixo, que se refere a uma apresentação de mística na ocasião do *V Congresso Nacional do MST*, realizado em Brasília, no ano de 2007, se torna bem elucidativa e possibilita refletir quanto a isso.

Imagem 13 - Apresentação de mística realizada no V Congresso Nacional do MST, realizado em Brasília – DF, entre os dias 11 a 15 de junho de 2007.



Fonte: Douglas Mansur (Acervo Pessoal).

O objetivo central do momento na mística é retratar as violências sofridas pelos trabalhadores e trabalhadoras rurais Sem Terra no decorrer do processo histórico. É comum na mística se representar jagunços³⁷⁴ e policiais agredindo os sujeitos nas lutas pela terra. Provavelmente os Sem Terra estão sofrendo atos violentos após alguma manifestação, como

³⁷⁴ Por *jagunços*, compreendo que são pessoas contratadas de forma ilegal por proprietários de terras para defenderem de forma armada suas propriedades. Os jagunços também por vezes são contratados para matarem lideranças de trabalhadores rurais, objetivando intimidar os grupos que lutam pela terra.

ocupações, ou em um momento de desocupação de alguma área, em que autoridades militares e particulares (jagunços) são acionadas. Apesar de os repressores não estarem vestidos com o mesmo uniforme, sendo um homem vestido com uma farda que parece ser do Exército Brasileiro, e outros com uma espécie de colete da cor preta, provavelmente seja a representação de policiais e jagunços. As autoridades militares na mística quase sempre são apresentadas aos sujeitos como inimigas, defensoras dos burgueses e dos interesses dos conservadores, que de certa forma detém o poder político do país.

O que era representado na imagem era muito forte e impressionava os sujeitos que estavam assistindo a mística. Jagunços e policiais ferozes, armados e sem piedade, agrediam integrantes do Movimento. E suas práticas de violência eram tão bárbaras que remetiam ao Período Colonial, em que os escravos eram punidos nos chamados *pau-de-arara*³⁷⁵. Percebe-se que dois jagunços estavam preparando uma manifestante do Movimento para ser torturada no pau-de-arara, amarrando seus braços e pernas num pedaço de madeira, para depois colocá-la de cabeça para baixo. Ao fundo, um homem tocando um tambor vagamente, e a cor preta dos coletes davam o tom de nebulosidade ao momento. Os repressores eram representados como impiedosos, assassinos de almas, e perpetuadores da injustiça social e da *ordem* que oprimia.

Não só na mística expressa na imagem, mas nas apresentações em geral há uma preocupação dicotômica em evidenciar o *bem* e o *mal*. No caso da imagem, a maldade estava atrelada à figura dos jagunços e policiais. Nessa perspectiva, Chaves elencou esse traço característico da mística, no que se refere à criação de imagens sobre seus inimigos. Sendo ela por essência uma dramatização, cujo tema central predominante é a luta pela terra, o Movimento é constituído como o protagonista deste drama. Em quase todo drama existe o *mocinho* e o *bandido*, na mística essas representações são constantes. Chaves descreveu sobre a preocupação do MST em criar representações de seus *antagonistas* através da mística:

Na mística do MST o motivo ou tema dessa pintura é a 'luta'. Embora a representação do mundo produzida no MST seja relativamente estável, como um quadro, a luta como motivo é, em si mesma, dinâmica. A luta é ação, portanto, drama. Nesse drama, o MST constitui-se como ator, protagonista principal. O sentido agonístico desse conceito fundamental ao MST, a luta, não poderia, no drama que ela supõe e que o protagonista enceta, prescindir de um antagonista de igual envergadura. Conforme as demandas do

³⁷⁵ Instrumento de tortura muito utilizado no Brasil Colônia para punir escravos *rebeldes*, e também para forçar confissões de presos.

contexto, esse antagonista apresenta-se sob os títulos de ‘governo’, ‘burguesia’, ‘latifundiários’³⁷⁶.

Em seu desenvolvimento, a prática da mística acompanhou a construção histórica dos adversários do Movimento. Na ocasião do seu *XIII Encontro Nacional*, em janeiro de 2009, houve diversos momentos de mística, geralmente no período da manhã, tarde e noite. A maioria das apresentações procurava representar os sofrimentos dos Sem Terras e de outros grupos oprimidos pelo poder dominante, evidenciando os adversários do Movimento nas lutas por justiça social. Antes de uma apresentação, foi levantado no local, em que se concentravam os participantes para a realização das atividades, um cartaz enorme contendo a maioria dos grupos que o Movimento considerava (e considera) seus adversários nas lutas.

Imagem 14 - Cartaz exposto antes de uma mística apresentada no XIII Encontro Nacional do MST, realizado em Sarandi – RS, entre os dias 20 a 24 de janeiro de 2009.



Fonte: Fabiano Coelho (Acervo Pessoal).

Na imagem do cartaz, muito mais que tentar mostrar os seus inimigos, o MST também procurava criar representações de que era preciso romper com as cercas do latifúndio e procurar destruir a hegemonia dos grupos ali representados. Junto com o tradicional latifúndio, pode-se observar que outros grupos foram sendo incorporados historicamente

³⁷⁶ CHAVES, C. de A., *A Marcha Nacional dos Sem Terra*, p. 86.

como adversários do Movimento, destacando os meios de comunicação como SBT e Rede Globo, grandes empresas multinacionais que se apropriaram de enorme quantidade de terras no país e também monopolizaram a circulação de produtos agrícolas e sementes, como a Cargill, Monsanto, Syngenta e Bunge, e também empresas multinacionais de bebidas e alimentos, como Coca-Cola e McDonald.

Ainda há duas representações curiosas na imagem: a bandeira de Israel e o símbolo da suástica, utilizado pela Alemanha Nazista de Adolf Hitler. Em relação ao símbolo da suástica, o Movimento declarava o seu repúdio a governos totalitários e ditadores, e que defendiam a supremacia de uma raça ou nação sobre as outras, especialmente aos países subdesenvolvidos. A menção a Israel, pelo que se pode observar, se dava à medida que no Encontro estavam presentes alguns representantes do governo Palestino, inimigos declarado da política israelense. Ressalta-se que Israel nas últimas décadas passou a ser um aliado dos Estados Unidos e isso pode ter contribuído, pois o MST historicamente repudia a política norte-americana. Inserir Israel no cartaz, como sendo um país opressor, também era uma forma de demonstrar apoio aos palestinos que estavam presentes no Encontro. Cabe sublinhar, ainda, que os conflitos históricos entre Israel e Palestina não são apenas religiosos, mas sim políticos, principalmente no que se refere à demarcação de territórios. Por esta interpretação, MST e Palestina se assemelhavam na questão de lutarem historicamente por terra.

No rol de adversários, ou de grupos que o Movimento considerava opressores e dominadores, os sujeitos que confeccionaram o cartaz procuraram representar alguns. Ou seja, existiam outros grupos, os quais o Movimento repudiava em sua organização, como é o caso das próprias autoridades militares, outros meios de comunicação como a Revista *Veja*, os grupos organizados de latifundiários, como foi o caso da União Democrática Ruralista (UDR), etc. Sobre o cartaz analisado, outra reflexão significativa é o fato de que os grupos representados ali são tidos como cruéis, dominadores e responsáveis pela miséria de grande parte do mundo, não só do Brasil. Para estes grupos, o dinheiro e o poder estariam acima da dignidade e da vida humana. Essa representação se torna visível no lado esquerdo da imagem, em que é expresso o que estes grupos vêm gerando: opressão, manipulação e corrupção, tristeza, dor, vidas humanas sem perspectivas e desesperançadas, fome, dentre outras mazelas sociais. As gotas de sangue representavam o ápice de tudo isso: a morte!

Na mística, as mensagens devem encorajar os sujeitos, de que é possível transformar a realidade. Momentos depois que começou a mística em que estava sendo utilizado o cartaz, dezenas de sujeitos, apareceram por trás dele e o destruiu. Aquele gesto simbolizava que era preciso lutar contra os grupos que oprimiam os trabalhadores e trabalhadoras. Os semblantes

daqueles que participaram daquela destruição simbólica do cartaz era diferente, parecia que eles haviam dado um passo rumo a uma nova realidade. Apesar de ser um ato simbólico, o momento era repleto de significados, que se incorporados pelos sujeitos que ali estavam, poderia ser relevante para muitos pensamentos e ações futuras do grupo.

Conversando com os sujeitos no acampamento e assentamento, compreendi que as representações dos inimigos do MST se faziam presentes no cotidiano dos sujeitos. Muitos dos entrevistados, ao falarem sobre a mística, expressavam a sua negação ao *latifúndio*, aos *fazendeiros*, à *elite*, à *burguesia*, às *autoridades policiais e judiciárias* e também às *políticas adotadas pelo Estado brasileiro*. É possível que estas representações dos sujeitos possam ter sido criadas e solidificadas através do fazer da mística. As representações dos inimigos do Movimento eram constantes nas narrativas dos sujeitos, especialmente quando falavam dos momentos de mística.

Dona Maria Francelina, ao salientar a importância da mística ainda quando vivia no acampamento Lagoão (Madre Cristina), evidenciou os adversários na luta pela terra com veemência. Ao dizer que gostava e achava a mística importante, explicitou que nas apresentações eram “os latifundiários contra os sem-terra”, e a mística mostrava que “muitos latifundiários só querem a terra pra eles”³⁷⁷. Os *latifundiários* como inimigos históricos do MST eram evidenciados na fala da assentada. À medida que eles não queriam dividir a terra para quem nela queria trabalhar, seria necessário lutar contra esse inimigo. A dimensão da *luta de classes* (Latifundiários X MST) é algo que perpassava a fala de dona Maria, e que provavelmente era representada na mística no tempo do acampamento. A questão da redistribuição de terras é um ponto basilar que acompanha o Movimento desde sua criação, no qual os seus discursos eram ancorados na *ética cristã*, pregada pelas *Pastorais Populares* que auxiliavam os movimentos sociais no campo. Essa *ética* primava pela redistribuição de terras, pois a terra como uma *dádiva de Deus* deveria ser distribuída entre todos aqueles que queriam nela trabalhar e viver.

Nas diversas narrativas edificadas, os *usineiros* eram sempre mencionados como adversários na luta pela terra. No extremo Oeste Paulista, região em que viviam os sujeitos entrevistados, instalaram-se diversas usinas de cana-de-açúcar na última década. Com isso, elas transformaram significativamente a paisagem e se tornaram, para o MST e para os sujeitos, uma ameaça real no processo de reforma agrária na região. Através da mística eram construídas representações negativas sobre os inimigos, ou seja, em relação aos usineiros e às

³⁷⁷ Maria Francelina. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 06/08/2009.

usinas de cana-de-açúcar. A narrativa do casal Francisco e Lourdes, na época, acampados, é bem elucidativa quanto ao fato de a mística criar representações sobre a realidade da região. De acordo com Francisco, a mística mostrava o quanto as usinas “matavam as pessoas de tanto trabalhar”. Segundo o casal, na mística, contavam-se as histórias e sofrimentos dos trabalhadores: “Contando como é, como ta acontecendo até hoje esse trabalho, esse trabalho da cana, nessas usinas, então fala que a gente além do homem sofrer muito nos canaviais, a gente não vai comer só cana, então a mística é mostrando essas coisas”³⁷⁸. E nesse processo, também procurava representar:

[...] também que por exemplo, se meia dúzia de usineiro, o dinheiro só fica ali naquela meia dúzia de usineiro, o resto vai pela dificuldade, só os cortadores de cana vai cada vez mais sendo mais, sei lá, vai aumentando a pobreza, os trabalhadores de cana são muitos, os usineiros são poucos, então o dinheiro fica ali concentrado ali naquela meia dúzia³⁷⁹.

Para aquela realidade, os inimigos a serem combatidos eram os usineiros. A mística como construtora de representações era desenvolvida no acampamento para criar imagens negativas sobre os canaviais e os usineiros da região. Em contraposição à noção de *progresso*, tal prática procurava retratar os canaviais como lugar de sofrimento e miséria. Reforçando essa representação negativa, Lourdes utilizava-se do discurso de que os seres humanos não se alimentavam apenas da cana. A viabilização de assentamentos nesse sentido faria um bem à sociedade, pois as famílias produziriam alimentos de primeira necessidade. Neste viés, a narrativa de Francisco e Lourdes buscava dar sentido à realidade do grupo e potencializava as suas ações visando uma transformação. No caso, o predomínio dos usineiros deveria ser combatido, já que eles proporcionariam exploração e sofrimento aos sujeitos que trabalhariam nos canaviais.

No processo de construção de sua memória histórica, e como o Movimento edifica representações sobre seus adversários, o que também chama atenção sobre essa discussão se refere ao fato de como os sujeitos incorporam os discursos veiculados pelo Movimento. No assentamento, mesmo não participando tanto das atividades do MST, muitos entrevistados ainda carregavam em seus pensamentos e discursos as representações sobre os inimigos na luta pela terra. Assim, a mística se tornou uma prática essencial na construção de

³⁷⁸ Lourdes e Francisco. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura – SP, 06/05/2007.

³⁷⁹ Lourdes e Francisco. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura – SP, 06/05/2007.

representações sobre os inimigos do Movimento. Tais representações constituem-se como partes relevantes da memória histórica que sua organização vem construindo no transcorrer do tempo.

4.3. Mística e a construção da identidade coletiva Sem Terra

Como já havia destacado anteriormente, a mística como *construtora de representações* no MST também se torna uma *prática identitária*, ao passo que auxilia na construção da identidade Sem Terra. Isto é, outro aspecto fundamental que perpassa a realização da mística no Movimento se refere ao fato de ela ser relevante na construção de uma identidade coletiva, ou melhor: uma *identidade coletiva Sem Terra*. Simultaneamente à construção de sua memória histórica, o Movimento através da mística também constrói sua identidade coletiva, em que os sujeitos são estimulados a *interiorizar*³⁸⁰ seus valores, visões de mundo, e modos de ser particulares ao grupo.

Não obstante, o investimento do MST na construção de sua memória histórica se torna algo fundamental para a edificação de sua identidade coletiva, pois a memória é um elemento constituinte do *sentimento de identidade*. Discutindo questões inerentes às *memórias*, sejam individuais, sejam coletivas, Pollak compreende que elas são fundamentais para despertar sentimentos de pertença a determinado grupo³⁸¹. Pelo mesmo viés de interpretação, Le Goff entende que “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar ‘identidade’, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia”³⁸². A mística, sendo uma prática que auxilia na construção de memórias no MST, ao mesmo tempo contribui com a edificação da *identidade coletiva Sem Terra*, visando à coerência, à continuidade e à organização do grupo. Deste modo, pode-se dizer que a memória “é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente

³⁸⁰ Ao utilizar o conceito *interiorizar*, ou *interiorização*, reflito sobre as ideias dos sociólogos Peter L. Berger e Thomas Luckmann, os quais compreendem que os indivíduos só se tornam membro de uma sociedade caso os mesmos tenham *interiorizado* os mecanismos que a regem. Sendo assim, no MST, e também em outros grupos sociais, os sujeitos só se sentem pertencentes a eles quando interiorizam os seus modos de viver, suas práticas etc. Para tanto, interiorizar faz parte do processo de construção das identidades. Ver: BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. 26ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1996. p. 174-175.

³⁸¹ POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. p. 3. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 1-15, 1992. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/104.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

³⁸² LE GOFF, J., *História e Memória*, p. 476.

importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”³⁸³.

Concebendo *memória* e *identidade* como *faces de uma mesma moeda*, no sentido de que a memória é um elemento construtor de identidades, e que as identidades também se apoiam nas memórias para se fazerem legítimas, os sujeitos, ao organizarem suas lembranças, se identificam e evidenciam um passado comum a determinado grupo. Por meio das narrativas edificadas com acampados e assentados, foi possível compreender a construção de identidades dos sujeitos, bem como estes organizavam suas vivências e experiências individuais e coletivas. Na organização do MST, o constante investimento em se construir uma memória histórica se torna relevante para a solidificação da sua identidade coletiva.

Para dar continuidade à discussão, resalto o que entendo por *identidade coletiva* e, em seguida, o que seria *identidade coletiva Sem Terra*. Entretanto, a princípio o que vem a ser *identidade*, ou *identidades*? Não é tão simples dizer que *identidade é isso ou aquilo*, pois o próprio conceito de identidade vem sendo pensado de longa data, nos mais variados campos do saber³⁸⁴. Como o foco do trabalho é outro, não caberia discutir densamente as diversas abordagens e perspectivas que circundam o conceito *identidade*. Para tanto, grosso modo, compreendo identidade, neste trabalho, como “processos em que a noção de pertencimento e de continuidade histórica dos grupos sociais são construídas em meio a lutas sociais, políticas e econômicas e suas contradições e ambigüidades”³⁸⁵. Logo, identidade é uma *construção social*, que como diriam Bourdieu e Chartier, se erige em meio a um “jogo”, ou “disputa” por representações. Sendo algo construído e nunca dado, as identidades não são isentas de transformações e negociações.

Em seus estudos, Peter L. Berger e Thomas Luckmann descrevem alguns apontamentos significativos sobre a complexidade que envolve o “fenômeno das identidades”³⁸⁶. Para eles, as identidades são formadas por processos sociais, ou seja, os sujeitos e os grupos sociais, a partir de sua história e de suas relações sociais, constroem identidades. Desta forma, as identidades são construídas através de uma relação dialética –

³⁸³ POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. p. 5. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 1-15, 1992. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/104.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

³⁸⁴ Em sua Tese de Doutorado, Suzana L. S. Ribeiro faz uma discussão interessante sobre a historicidade do conceito identidade, destacando as concepções de alguns autores das diversas áreas do conhecimento. Ver: RIBEIRO, Suzana L. S. *Tramas e Traumas: identidades em marcha*. São Paulo, 2007. 392 p. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP. p. 287-303.

³⁸⁵ RIBEIRO, S. L. S., *Tramas e Traumas*, p. 302.

³⁸⁶ Apesar de apropriar das reflexões destes autores, não compartilho com algumas ideias dos mesmos, principalmente no que se refere à afirmação da impossibilidade de existir *identidades coletivas*. Ver: BERGER, P. L.; LUCKMANN, T., *A Construção Social da Realidade*, p. 228-235.

indivíduo e meio social (sociedade) ³⁸⁷. Torna-se relevante destacar que os autores salientam que as identidades não são de toda forma inflexíveis. Elas podem ser modificadas, remodeladas, enfim, transformadas com o processo histórico, de acordo com as necessidades dos grupos. Essa inferência pode ser relacionada à ideia de que as identidades estão em constante transformação e negociação, sendo as mesmas construídas em meio a um campo de tensão.

Na atualidade, existem diferentes correntes teóricas que tentam explicar como as identidades são construídas. Todavia, algo fundamental nesse processo e que permeia grande parte dos teóricos que escrevem sobre identidades é a relação que abrange o *Eu* e o *Outro*, ou o *Nós* e *Eles*. Isto é, a identidade (ou identidades) é manifesta e percebida com mais facilidade quando se está diante do diferente. Ao enfatizar que os sujeitos ou os grupos assimilam a “identidade social à imagem de si, para si e para os outros”, Pollak entende que as identidades são definidas e construídas a partir do *Outro*, podendo ser perfeitamente negociadas: “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros” ³⁸⁸. Na mesma direção, a pesquisadora Lucia Lippi Oliveira resalta alguns aspectos que são fundamentais na construção de identidades, os quais se referem ao “sentimento de pertença”, “à inclusão e exclusão por parte do grupo”, o “reconhecimento social” dos outros integrantes do grupo, e também se os sujeitos compartilham de um “passado comum”. Por ora, descreve:

A identidade, devemos lembrar, constitui um patrimônio comum de símbolos, que condensam tanto a evocação da memória quanto um projeto de futuro. A identidade deve ser capaz de abranger e de incorporar os indivíduos na esfera pública. Isto se dá a partir de um discurso capaz de desenvolver princípios que legitimem o pertencimento. O processo de produção de pertencimento envolve mecanismos de inclusão e de exclusão, o sentimento de ‘nós’ e de ‘eles’ ³⁸⁹.

Neste trabalho, enfatizá-se a dimensão de *identidade coletiva*, não que se negue as *identidades individuais*. A proposta em se pensar em uma identidade coletiva se funde no investimento do Movimento em criar um conjunto de práticas e valores particulares à sua

³⁸⁷ BERGER, P. L.; LUCKMANN, T., *A Construção Social da Realidade*, p. 230.

³⁸⁸ POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. p. 5. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 1-15, 1992. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/104.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

³⁸⁹ OLIVEIRA, Lucia L. Reflexões sobre Identidade e Alteridade: Brasil e Estados Unidos. In: SILVA, G. V. da.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Orgs.). *As Identidades no Tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*. Vitória: EDUFES, 2006. p. 43.

organização, objetivando construir uma coletividade, ou uma *identidade coletiva Sem Terra*. Neste processo, a mística se processa como uma prática relevante na construção e afirmação dessa identidade que é edificada, ao mesmo tempo em que se torna um momento privilegiado em que se erigem representações sobre todas as instâncias e dimensões que permeiam sua organização e a vida dos sujeitos. Não obstante, compreendo *identidade coletiva*, sobretudo, a partir das reflexões de Pollak, quando este ressalta que identidade coletiva alude a “todos os investimentos que um grupo deve fazer ao longo do tempo, todo o trabalho necessário para dar a cada membro do grupo - quer se trate de família ou de nação - o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência”³⁹⁰. Esse entendimento torna-se significativo, pois a identidade coletiva é fruto do investimento do próprio grupo, sendo assim, no interior dos grupos existiriam elementos característicos que identificariam os sujeitos em uma coletividade.

E quando digo *identidade coletiva Sem Terra*, saliento um investimento em se criar uma identidade comum aos sujeitos que fazem parte do MST. Ou melhor, refiro-me aos indivíduos que lutam pela reforma agrária, mas que são pertencentes à organização do Movimento, e que procuram compartilhar modos de viver e visões de mundo semelhantes. Os *sem-terras* é uma definição genérica em relação àqueles que lutam pela terra, nos mais diversos movimentos sociais do campo. O ser *Sem Terra*, com letra maiúscula e sem hífen, é uma construção que distingue os sujeitos pertencentes à organização do Movimento em relação a outros grupos sociais que lutam pela reforma agrária.

Essa diferenciação encontra-se expressa em vários materiais publicados pelo Movimento, como na poesia de Carlos, do estado do Espírito Santo, na qual enfatiza que: “Sou Sem Terra sim senhor, sou Sem Terra com amor”³⁹¹, e também nas falas dos sujeitos quando dizem que: “Somos Sem Terra! Sem Terra do MST! O Sem Terra é sempre. O nome do Sem Terra não sai nunca”³⁹²! É necessário ressaltar que essa distinção não é no sentido de os sujeitos, que integram o Movimento, serem superiores ou inferiores em relação aos sujeitos que participam de outras organizações na luta pela terra, mas, sim, na perspectiva de que as práticas, os modos de organização, as visões de mundo, os projetos políticos, dentre outras questões, por vezes são distintas. Neste prisma, cada grupo, com suas práticas e

³⁹⁰ POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. p. 7. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 1-15, 1992. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/104.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

³⁹¹ Carlos. Sou Sem Terra, sim senhor! In: MST – Caderno do Educando – Pra Soletrar a Liberdade Nº 2. 2ª Ed. *Somos Sem Terra*. São Paulo, julho de 2003.

³⁹² *Maria*. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 28/08/2008.

representações particulares constroem e reconstróem sua identidade coletiva, se fazendo grupo e também se distinguindo de outros grupos.

As condições identitárias do ser Sem Terra extrapolam o fato de os sujeitos não terem a posse da terra, embora isso seja algo relevante e comum a todos. Essa identificação com o MST e, posteriormente, a incorporação do sentimento de ser Sem Terra geralmente começa quando o sujeito vai para o acampamento e continua se processando com a conquista do seu pedaço de chão. Nas análises das entrevistas realizadas com os sujeitos no assentamento Estrela da Ilha, foi possível perceber que por mais que os sujeitos não participavam mais com tanta intensidade das atividades do Movimento, estes demonstraram possuir laços sentimentais que os ligavam ao Movimento. Mesmo assentados, o que lhes tirariam em tese a sua condição de ser *sem-terra* (não ter terra), evidenciaram sentimentos de pertença à organização do MST. Ou seja, destacavam que iriam *ser sempre Sem Terra*, pois através do Movimento, tiveram a oportunidade de lutar e sonhar com uma vida digna. O sentimento de gratidão e respeito ao MST foi constante em grande parte das narrativas.

Ao assumir a identidade Sem Terra, os sujeitos passariam por um processo de rompimento com a *identidade sem-terra estigmatizada*. Sobre “identidade estigmatizada”, recorro às compreensões de Berger e Luckmann, que explicam que o estigma (por vezes pejorativo) é algo construído e inflexível³⁹³, que marca os sujeitos e os grupos. No decorrer do processo histórico, especialmente através dos meios de comunicação, criou-se uma imagem estigmatizada dos sem-terra, no sentido de que os mesmos eram *vagabundos, baderneiros, abusados, destruidores da ordem*, dentre outros adjetivos pejorativos. E quando os sujeitos interiorizam ao que está se chamando de identidade Sem Terra, esse estigma passa a ser quebrado paulatinamente. Primeiro pelos próprios sujeitos, como foi o caso de Odair. Antes de entrar para o MST, ele tinha uma visão deturpada de sua organização e da luta pela terra. Sobre o Movimento, reproduzia apenas os discursos que os jornais e as TV construíam. À medida que buscou conhecer, interagir com o MST e participar da luta pela terra, as suas ideias foram se transformando. Em suas palavras:

E o motivo de eu ter entrado pro sem-terra, quando eu ouvia falar em MST, não sei se você lembra numa época, você ligava o Jornal Nacional, aparecia lá uma cerquinha, uma enxada, um rastro de botina, eu olhava e falava: puta merda, você não assiste mais nada que presta nesse jornal, é só bagunça dessa penca de vagabundo, baderneiros que não tem nada pra fazer, querendo tomar a terra dos outros, rapaz eu metia o pau mesmo, falava que tinha bronca, e aí você, é o que acontece, você começa acompanhar o

³⁹³ BERGER, P. L.; LUCKMANN, T., *A Construção Social da Realidade*, p. 218-19.

negócio, aí você vê os resultados práticos, ou seja, pessoas que não tinha nada na vida, vivia aí perdido e de repente vai te incentivando, e foi isso que me fez ³⁹⁴.

Quem imaginaria que o Odair fosse fazer parte e se sentir pertencente ao grupo que detestava e repudiava. A sua visão do Movimento enquanto grupo de *vagabundos* e *baderneiros* se transformou. O MST passou a ser visto por Odair como uma oportunidade de mudar de vida, de conquistar seu pedaço de chão e viver com dignidade. Com o tempo, ele não teria mais vergonha de se identificar como Sem Terra, que lutava na organização do Movimento. Em outras narrativas, tanto construídas no acampamento Madre Cristina, como no assentamento Estrela da Ilha, analisei que muitos dos sujeitos que se diziam ser Sem Terra, no início de sua caminhada de lutas tinham vergonha de falar em outros lugares que eram acampados ou assentados, e que faziam parte da organização do MST. Mas isso foi se rompendo com o tempo, à medida que foram se identificando com o grupo e interiorizando as suas ideias, valores, práticas e representações.

Tendo como foco central analisar como se processa a construção da identidade Sem Terra, Suzana S. L. Ribeiro elenca algo que notei nas entrevistas com os sujeitos, tanto no acampamento como no assentamento. Os integrantes do MST com o tempo interiorizam para si uma identidade Sem Terra, um sentimento de pertença ao Movimento. Eles não são mais *arrendatárias*, *boias frias*, *sem-terras*, mas sim passam a se reconhecer como *Sem Terra*, lutadores pela terra, pertencentes a um movimento social chamado MST. Em contrapartida, partindo do pressuposto de que Movimento não é homogêneo, e que nem todas as pessoas pensam e sentem da mesma forma, não se pode acreditar que todos os sujeitos que lutam no MST interiorizam e se sentem pertencentes à sua organização. Mesmo que haja um investimento em se criar uma identidade coletiva, muitos sujeitos visualizam no Movimento apenas a oportunidade de conquistarem seu pedaço de chão, e alcançando seu objetivo não se envolvem mais com a organização e com as práticas comuns ao grupo. A identificação ou a construção da identidade Sem Terra se dá a partir de um processo de interação. É preciso que os sujeitos interiorizem os valores, as práticas e as visões de mundo da organização do Movimento para que se sintam pertencentes a ele.

Nessa direção, Ribeiro salienta que os sujeitos interiorizam “identidades múltiplas” (religiosidade, gênero, raça, procedência, etc.) que nem sempre reforçam ou vão ao encontro

³⁹⁴ Odair. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 13/01/2007.

da “identidade central” (coletiva) que o Movimento intenta construir³⁹⁵. Muitos sujeitos admiravam e de certa forma se sentiam parte do grupo, porém, não compartilhavam com algumas de suas formas de agir e pensar, como é o caso de seu João Pereira, 79 anos, assentado e que vivera mais de dois anos acampado. Em sua narrativa, disse que não gostava e entendia como errado as “invasões” (ocupações) que o MST realizava³⁹⁶. A visão de seu João se tornava contraditória às concepções do Movimento, pois o ato de ocupar é umas das características marcantes que permeiam a identidade Sem Terra.

Por estes descaminhos entre sujeitos e as concepções sistematizadas pela organização do Movimento, é que se encontra a tensão *no jogo de identidades*, em que os sujeitos as negociam a todo o momento, visando o bem-estar do grupo. Ao buscar solidificar, ou estabilizar princípios que regem sua identidade coletiva, não há como o Movimento homogeneizar os estilos de ser de seus integrantes. A busca por se construir uma identidade coletiva também tem seus limites e quase sempre é construída por tensões e negociações entre o sujeito individual e coletivo, mesmo que para a organização do Movimento o coletivo deva sempre prevalecer. As contradições e descontinuidades estão presentes no interior dos movimentos sociais, contrariando a velha ideia da homogeneidade dos grupos. É importante ressaltar que este fato não quer dizer que o grupo não intente buscar uma identidade coletiva, ou seja, algo inerente a todos, e que os identifique enquanto grupo.

De acordo com Ribeiro, ao interiorizarem a identidade Sem Terra, não quer dizer que os sujeitos perdem outras identidades inerentes à sua história de vida. Estes vão passar a ser Sem Terra, contudo não vão deixar de ser brasileiros, nordestinos, homens, mulheres etc. Deste modo, defende a noção das “múltiplas identidades”. “Dessa dinâmica, bastante fluída, surgem as múltiplas identidades, pois cada pessoa pertence ao mesmo tempo a várias comunidades ou grupos”³⁹⁷. Sobre isso, compreende os processos de identificação no MST como algo negociado e *sempre em marcha* (em movimento), no sentido de que o próprio Movimento, enquanto organização, sempre se vê obrigado a repensar algumas de suas concepções a partir da realidade dos acampados e assentados, que dão corpo e vida a ele.

A identidade Sem Terra é construída mediante a intersecção entre o sujeito e o coletivo, entre o indivíduo e o grupo, no qual os conflitos e as negociações são constantes. Todavia, quando tais conflitos são superados, fortalecem ainda mais o coletivo Sem Terra. A identificação de cada sujeito, no sentido de se sentir parte do MST, se configura como

³⁹⁵ RIBEIRO, S. L. S., *Tramas e Traumas*, p. 307.

³⁹⁶ João Pereira. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 08/08/2009.

³⁹⁷ RIBEIRO, S. L. S., *Tramas e Traumas*, p. 309.

particular, mesmo que a intenção do Movimento seja criar ambientes e atividades que possam desabrochar nos sujeitos esse sentimento de pertença. As experiências são individuais e particulares, podendo ser evidenciadas nas diversas narrativas construídas durante a pesquisa. Contudo, num determinado momento, estas se convertem para o que venho chamando de identidade coletiva, ou melhor, identidade Sem Terra.

Analisar como se dão os processos identitários não é uma tarefa simples. Com o decorrer do tempo, os grupos criam seus processos de socialização e identificação, e no caso do MST, existe um investimento em se construir práticas e valores que identificam os sujeitos Sem Terra. Para se constituir uma identidade coletiva é preciso que um conjunto de regras, valores e comportamentos sejam postos, visando que o grupo seja mais ou menos coeso em suas formas de agir e pensar. Ser um sujeito coletivo seria ser representante de um grupo. Os sujeitos Sem Terra, em todos os momentos, teriam a responsabilidade de ser representantes do Movimento.

São diversos os elementos que marcam a construção de uma identidade coletiva no Movimento. Tentarei elucidar de forma breve algumas características relevantes à construção do ser Sem Terra. Essa discussão não foge da problemática do trabalho, à medida que analiso a prática da mística como essencial para construir representações sobre os diversos elementos que permeiam a identidade Sem Terra. Ao adentrar para organização do Movimento, novas preocupações e visões de mundo começam a fazer parte da vida dos sujeitos, como, por exemplo, a luta para além da terra (educação, saúde, saneamento básico, etc.), o sonho de *uma nova sociedade*, a percepção de que os problemas que os envolvem são complexos e estruturais, a necessidade de criar *novos valores*, dentre outros aspectos.

Como estudiosa do MST, Roseli Salette Caldart elenca algumas reflexões importantes em torno dessa discussão. No seu entender, a formação do *sujeito Sem Terra* não se concretiza apenas na assimilação dos discursos, mas sim, fundamentalmente pela vivência pessoal nas ações de luta. Participando das lutas, realiza-se o que chama de “aprendizado coletivo”, que paulatinamente se transformam em “cultura própria”, no sentido do “jeito de ser, hábitos, posturas, convicções, valores, expressões de vida social produzida em movimento, e que já extrapolam os limites deste grupo social específico”. Sendo assim, os sujeitos integrantes do MST, por meio das lutas, vão se apropriando de novas formas de viver e conceber a vida, podendo ser sentidas em sua prática cotidiana. Os novos hábitos, valores e práticas seriam essenciais para se construir a identidade Sem Terra. Na visão de Caldart, ao fazerem parte do MST, os sujeitos acabam aprendendo e se identificando com alguns “aprendizados coletivos”, que são frutos da vivência na construção do próprio Movimento. Nessa direção, os sujeitos

criariam a partir da luta social e de suas experiências em grupo um “modo de ser Sem Terra”³⁹⁸.

No processo de interiorização do “modo de ser Sem Terra”, quais seriam as práticas e valores que delineiam essa construção? Ou melhor, existem alguns elementos fundamentais que permeiam o forjar da identidade coletiva Sem Terra? O grande desafio para os pesquisadores que se aventuram em tentar compreender as construções de identidades é apreender os elementos essenciais que permeiam essa construção. No MST, o investimento em se construir uma identidade coletiva se processa de maneira conjunta, através das práticas e manifestações organizadas pelo grupo. Desta forma, as relações entre indivíduo/grupo, e indivíduo/atividades são fundamentais para forjar essa identidade, fazendo com que os sujeitos se identifiquem e se sintam pertencentes ao Movimento.

A *conquista da terra* se torna um dos elementos fundamentais para a organização e a sustentação da identidade coletiva Sem Terra, pois é um objetivo e sonho comum a todos os integrantes do grupo. Porém, há um conjunto de práticas na organização que se configuram como relevantes nesse processo. Segundo Ribeiro, as mobilizações (passeatas, ocupações, marchas, atos públicos em geral) são momentos relevantes para a edificação da identidade Sem Terra. Os cursos de formação, bem como outros cursos também se tornam importantes, pois através deles os sujeitos tomam conhecimento das normas, objetivos, valores e visões de mundo do Movimento. A prática da mística também se configuraria como elemento significativo na construção da identidade Sem Terra, pois acaba se tornando momentos marcantes, determinantes, explicadores e inspiradores para viver em coletividade.

Todas essas atividades e momentos são privilegiados no interior da organização do MST, e para que os sujeitos interiorizem a identidade Sem Terra, é necessário que os mesmos participem e se identifiquem com essas práticas, pois nelas cada sujeito é responsável por formar o *corpo* do Movimento. Nas atividades, os sujeitos são elementos centrais de um coletivo, haja vista que cada um representaria sua organização. Por este prisma, “as manifestações são exemplos de ações que promovem uma identidade oficial, que se pretende coesa, linear e homogênea”³⁹⁹. Nas entrevistas, ao falarem das marchas, ocupações e de outras atividades organizadas pelo MST, os sujeitos evidenciaram com grande intensidade seu sentimento de pertença ao grupo. Observei que esses momentos foram marcantes na vida dos mesmos, em que os fragmentos de suas histórias eram compartilhadas coletivamente.

³⁹⁸ CALDART, Roseli S. *Pedagogia do Movimento Sem Terra: escola é mais do que escola*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 106.

³⁹⁹ RIBEIRO, S. L. S., *Tramas e Traumas*, p. 324.

Momentos em que o *eu individual* dialogava com o *nós coletivo* e, assim, se erigia e ganhava força o *corpo* MST. Participar das diversas manifestações e atividades era sentir-se parte do Movimento.

No entendimento de Caldart, existem algumas práticas no Movimento que podem ser consideradas cruciais, em que se inicia o processo de edificação da identidade Sem Terra, ou como prefere dizer: “o modo de ser Sem Terra”. O primeiro se refere ao ato de “ocupar a terra”. Para a autora, a ocupação de terras, tão incentivada pelo MST, e sendo uma de suas maiores marcas, se processaria talvez como a “mais rica em significados socioculturais que formam o sujeito Sem Terra e projetam mudanças lentas e profundas no modo das pessoas se posicionarem diante da realidade, do mundo”. O ato de ocupar seria um dos princípios para a criação do ser Sem Terra, no qual “prepara o ‘terreno’ para os aprendizados desdobrados das demais vivências”⁴⁰⁰. Por meio da ocupação, o sujeito daria um passo político frente ao estado atual das coisas. A ocupação seria um sinal de ruptura com o sistema. Depois da ocupação, os sujeitos que eram *anônimos* passariam a ser reconhecidos como Sem Terra, seja em qualquer lugar.

A “vivência no acampamento” seria outro aspecto relevante no processo de construção da identidade Sem Terra. Neste espaço, os sujeitos teriam a oportunidade de aprender a viver em coletividade⁴⁰¹. Na ótica do MST, o acampamento é muito mais que um aglomerado de barracos a fim de fazer pressão nos órgãos públicos para efetivar as desapropriações de terras. O tempo de acampar é visto como um tempo de aprendizado, em que se começa a investir na produção do *novo homem*. Valores, visões de mundo, normas e disciplinas já começam a ser *ensinadas* para os sujeitos. Por isso, o acampamento possui outros sentidos relevantes à organização do Movimento. É necessário lembrar que o MST prima pela permanência dos sujeitos no acampamento, mesmo que nem todas as famílias se estabeleçam em tempo integral. Do ponto de vista pedagógico, o acampamento pode ser chamado com um *espaço de socialização*, em que os sujeitos necessariamente precisariam sair do isolamento, e vivenciar atividades coletivas. Não obstante:

[...] o acampamento pode ser olhado como um grande espaço de socialização dos sem-terra, que passam a viver um tempo significativo de suas vidas em uma coletividade cujas regras e jeito de funcionar, embora tão diferente da

⁴⁰⁰ CALDART, R. S., *Pedagogia do Movimento Sem Terra*, p. 108.

⁴⁰¹ Sobre a dinâmica que envolve o ato de acampar, as formas de vivência em acampamentos e experiências de ocupações, ver: FACHI, Edna de. *Na Luta por um Pedaco de Chão: experiência e cotidiano nos assentamentos de sem-terra do Sul de Mato Grosso do Sul*. 2007. 225 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

sua experiência anterior, foram eles mesmos que ajudaram a constituir. É desde este aspecto que podemos identificar alguns dos aprendizados fundamentais que proporciona a quem dele participa⁴⁰².

Outro momento relevante para que os sujeitos interiorizem a identidade Sem Terra seria nos “assentamentos”. A princípio, ressalta-se que é preciso pensar os assentamentos não apenas como pequenas *unidades de produção*. Eles são muito mais que isso. Também são *núcleos sociais*, em que as pessoas desenvolvem e vivem diversas atividades que permeiam suas vidas. Caldart descreveu que nos assentamentos é marcada uma nova etapa da construção do modo de ser Sem Terra, pois com a conquista da terra os sujeitos precisam “fazer escolhas”, podendo elas serem geradoras de muitos conflitos. Algumas relações sociais que eram latentes no acampamento podem perder força com a conquista do lote principalmente quando as famílias começam a se isolar umas das outras.

Essa nova etapa que marca a construção da identidade Sem Terra geralmente é constituída por muitos conflitos entre as famílias. Conflitos estes que são até certo ponto normais, tendo em vista que embora possam ter trajetórias de vidas semelhantes, “viveram processos socioculturais diversos”. Uma problemática levantada pela autora é que muitas das famílias se acomodam com a chegada no assentamento, pensando que a luta terminou. Por parte do MST, há orientações para que as famílias que conquistaram seu pedaço de chão não parem de lutar, auxiliando outros companheiros a também chegarem à *terra prometida*. Esse aspecto é muito importante na construção identitária do Movimento⁴⁰³, já que mesmo *com terra*, os sujeitos não deixariam de ser *Sem Terra*, integrante do corpo chamado MST.

Ocupar a terra, viver no acampamento e continuar lutando mesmo depois de assentado, são, assim, pontos significativos para a construção da identidade Sem Terra. Todavia, ser do MST significaria viver de uma maneira *específica*, com características distintas, cultivando a utopia socialista da transformação social. Nesse sentido, “ser do MST quer dizer, então, ser um membro desta organização social de massas partilhando dos desafios cotidianos da implementação de cada um de seus princípios, objetivos e linhas de ação”⁴⁰⁴. Nos mais diversos materiais produzidos pelo Movimento, encontram-se uma busca *em ser diferente*. E construir características que o torna distinto é fundamental para sua identidade coletiva, partindo do pressuposto de que a identidade se manifesta predominantemente através

⁴⁰² CALDART, R. S., *Pedagogia do Movimento Sem Terra*, p. 116.

⁴⁰³ CALDART, R. S., *Pedagogia do Movimento Sem Terra*, p. 123-4.

⁴⁰⁴ CALDART, R. S., *Pedagogia do Movimento Sem Terra*, p. 129.

do *Outro*. Em um *Caderno de Estudos*, publicado no ano de 2002, há alguns aspectos que auxiliariam na reflexão sobre o que é ser Sem Terra, ou um jovem Sem Terra.

Essa publicação intitula-se: *A Força da Juventude do MST na Luta por um Brasil sem latifúndio e Contra a ALCA*. Os textos contidos na fonte foram publicados especialmente para orientar os trabalhos de grupo, e de delegações de Jovens do MST que participaram do 4º *Curso sobre a Realidade Brasileira para Jovens do Meio Rural*, realizado na Universidade de Campinas (Unicamp). É bom lembrar que este material não ficou restrito apenas ao curso. A orientação foi para que depois se discutisse os textos com os jovens nos acampamentos e assentamentos. O objetivo central do material era proporcionar subsídios para que os jovens discutissem sobre a sua presença e atuação no Movimento. O MST, naquele momento, enfaticamente, dizia que era “chegada à hora e a vez de efetivamente a juventude entrar no MST”⁴⁰⁵. Esse *entrar no MST* objetivava algo mais, não apenas a presença dos jovens em suas atividades. Os jovens deveriam assumir tarefas em sua organização.

No que se refere a ser um *Sem Terra*, ou um *jovem Sem Terra*, são elencadas algumas características. “Ser Sem Terra é ter a ousadia de romper as cercas do latifúndio, de ultrapassar as barreiras da exclusão e conquistar um ‘espaço’ a partir do ‘não espaço’ – do espaço negado”. Também, “pertencer ao MST é, pois, ter a capacidade de sentir o peso da responsabilidade na luta pela Libertação do nosso povo. Pertencer ao MST é também sentir que o amanhã é possível e ‘está perto para que caminha adiante’, como diz o poeta”⁴⁰⁶. Sobre estas concepções de *ser* e *pertencer* ao MST, os sujeitos não têm uma tarefa fácil, pois ser do MST é se fazer distinto. Lutar, lutar e lutar se transforma em palavra de ordem, rumo ao sonho de uma sociedade de *homens e mulheres novos*, em que os valores, as visões de mundo, o modo de produção, deveriam ser distintos.

Ser do MST também perpassa pela dimensão de possuir uma *missão histórica*, de *lutar pela libertação do povo oprimido*. Deste modo, pertencer ao MST seria viver para o Movimento. Ao tentar forjar uma idealização do ser Sem Terra, eis que levanto uma problemática: será que o MST não se torna um tanto quanto *romântico*, no sentido de que os seus discursos e pretensões teriam seus limites, não conseguindo impactar em plenitude seus integrantes? A indagação não foi exposta para ser respondida, mas, sim, no intuito de provocar e aguçar os pensamentos. Quem sabe em trabalhos futuros volto a esta questão.

⁴⁰⁵ MST – Setor de Formação. *A Força da Juventude do MST na Luta por um Brasil sem latifúndio e Contra a ALCA*. São Paulo, janeiro de 2002. p. 5.

⁴⁰⁶ MST – Setor de Formação. *A Força da Juventude do MST na Luta por um Brasil sem latifúndio e Contra a ALCA*. p. 6-7.

Retornando ao material que está sendo analisado, é claro que pertencer e viver, conforme a organização do MST deseja, também passa pela opção pessoal, de crença no projeto e nas visões de mundo do Movimento. Para o MST, pertencer a sua organização é uma opção “voluntária” e “política”. A primeira se refere ao fato de os sujeitos optarem livremente por lutar em favor dos objetivos e causas do Movimento, fundados em seus princípios organizacionais, políticos e ideológicos. A opção política viria pela consciência de que lutar pela reforma agrária se configura numa luta política, em que haverá embates com o Estado e com a classe dominante. Neste sentido, os sujeitos tomariam consciência do seu direito historicamente negado, e passariam a lutar coletivamente para a conquista do mesmo. Como já havia discutido, pertencer ao MST exige que os sujeitos passem da condição de ser *sem-terra*, e adquiriram uma *identidade Sem Terra*, com nome próprio, integrante de uma organização coletiva. E, ser do MST, necessita-se ter em mente que a luta não é apenas para se obter um pedaço de chão, mas é uma luta contra toda a estrutura política, econômica e social que impede o acesso à terra, e que gera tantas desigualdades sociais.

Para alguém optar politicamente para pertencer a uma organização como o MST, não basta a condição natural de ser sem-terra. Essa condição é importante mas, para dar esse passo é necessário tomar consciência dessa condição, tomar consciência do processo histórico; das raízes, enfim, é necessário decidir – se a lutar contra a condição de ser sem-terra, a lutar contra as causas dessa condição⁴⁰⁷.

Ao procurar compreender como é construída a identidade coletiva Sem Terra e tendo a prática da mística relevância nesse processo, nota-se que o MST se quer fazer distinto. Isto é, busca construir características peculiares à sua organização. Construindo práticas, valores e modos de ser distintos, o Movimento também constrói sua identidade coletiva, se fazendo grupo e se diferenciando de outros. A pesquisadora Rosemeire Ap. de Almeida levantou reflexões significativas quanto a essa problemática. No seu entender, o Movimento constrói “práticas distintivas” em relação a outros grupos que lutam pela terra, e essas práticas seriam relevantes para a formação de sua identidade coletiva, ou como diria a autora, para a formação do *habitus* Sem Terra. Embasando-se no conceito de *habitus*⁴⁰⁸, sobretudo, a partir das ideias

⁴⁰⁷ MST – Setor de Formação. *A Força da Juventude do MST na Luta por um Brasil sem latifúndio e Contra a ALCA*. p. 7.

⁴⁰⁸ Conforme Almeida: “o ‘*habitus*’ é o sistema de disposições adquiridas por meio da aprendizagem do sujeito que, diante de situações novas, pode gerar estratégias práticas. Isso significa dizer que ele é capaz de inventar novas formas de desempenhar velhas funções”. Ver: ALMEIDA, Rosemeire Ap. de. *(Re) criação do campesinato, identidade e distinção: a luta pela terra e o habitus de classe*. São Paulo: Editora UNESP, 2006. p. 195-6.

de Pierre Bourdieu, Almeida ressalta algo relevante para pensar no “*habitus* Sem Terra”, à medida que este *habitus* faz reconhecer o sujeito e sua representação no meio social. “Por conseguinte, o *habitus* representa o indivíduo e o ser social, logo é a incorporação da mesma história partilhada pelo grupo e também aquilo que permite reconhecer o indivíduo entre todos os outros”⁴⁰⁹.

Nesse processo, Almeida destaca dois *habitus* relevantes que constituiriam o *habitus* Sem Terra, ou o *modo de viver* dos integrantes do MST. O primeiro seria o “*habitus* do enfrentamento”. Nas falas dos sujeitos, ao se remeterem às ocupações, manifestações públicas, paralisações nas rodovias, é possível observar vestígios desse *habitus*. O *habitus* de enfrentamento é um investimento do Movimento e faz com que os sujeitos incorporem em suas práticas *ações de enfrentamento*, não esperando a vontade do INCRA para efetivar as desapropriações de latifúndios improdutivos. *Partir para cima, ocupar, não vamos desistir, vamos enfrentar, vamos lutar, não vamos arredar o pé*, esta dentre outras expressões são constantes nas narrativas dos sujeitos entrevistados, sendo elas evidências do *habitus* de enfrentamento construído pela organização do MST.

Algo que Almeida sublinha, e que também é importante para se compreender a construção do *habitus* Sem Terra, diz respeito à “*linguagem*”. No MST, haveria um *habitus* expresso no falar, que conduziria aos sujeitos interiorizarem um vocabulário próprio. Algumas palavras como *movimento, mística, ocupação, conjuntura, barraco, acampamento, assentamento, formação, militância, caminhada, marcha, burguesia, elite*, dentre outras são comuns em meio aos sujeitos que o integram, os remetendo à criação de um “*habitus* lingüístico” próprio, gerando *identidade* e *distinção* em relação a outros grupos. Por este viés, no “processo de construção de um *habitus* lingüístico, a partir das condições sociais da luta, o MST cria novos significados e funções para as palavras, mas também recupera o significado social de algumas, com base na observância do *habitus*”⁴¹⁰. Na intenção de se fazer distinto, porém, não superior ou inferior a outros grupos que lutam pela terra, o Movimento constrói a sua linguagem, valores, normas, enfim, aquilo que acha importante para sua organização e conquista de seus objetivos.

No que tange às normas e aos valores privilegiados pelo Movimento, existe uma quantidade considerável de materiais que procuram sistematizá-los⁴¹¹. É interessante pensar

⁴⁰⁹ ALMEIDA, R. A. de., (Re) criação do campesinato, identidade e distinção, p. 197.

⁴¹⁰ ALMEIDA, R. A. de., (Re) criação do campesinato, identidade e distinção, p. 200.

⁴¹¹ Sobre as normas e regras da organização do MST, ver: MST – Cadernos Vermelhos Nº 2. Normas Gerais do MST. São Paulo, setembro de 1989. Em relação aos valores, ver: MST- Caderno de Formação Nº 26. A vez dos

que os valores que cerceiam sua organização também se constituem como significativos para a construção da identidade Sem Terra, especialmente pelo fato de que estes são sistematizados para tentar estabelecer um padrão de vida e condutas do ser Sem Terra. Os cuidados pessoais, a beleza nos acampamentos e assentamentos, a disciplina, a solidariedade, o companheirismo, os vestuários, a participação, a limpeza, os comportamentos pessoais, dentre outros aspectos compõem o quadro de valores e princípios do Movimento. A construção de *novos valores* soma-se na construção da identidade coletiva Sem Terra.

Nas publicações analisadas, talvez, o maior valor que encontrei foi o da “disciplina”. A palavra disciplina se repete constantemente nos materiais produzidos pelo MST ⁴¹² e é visualizada como um dos pilares básicos de sustentação do Movimento. Se não houver disciplina e respeito às suas *normas gerais*, o MST não conseguirá triunfar. No *Caderno Construindo o Caminho*, é dedicado um capítulo para trabalhar a questão da disciplina no MST, como se ela fosse parte integrante da identidade Sem Terra. A disciplina seria respeitar as *normas gerais* e os *princípios organizativos* do Movimento, de forma com que as ações dos sujeitos venham a contribuir com a organização, e não atrapalhar. Assim, “pode-se concluir então que ser disciplinado numa organização como o MST é a necessidade prática e objetiva para contribuir com a conquista da terra, da reforma agrária e das mudanças sociais no país”⁴¹³. Na publicação são discutidos diversas dimensões relacionadas à disciplina no MST, de modo que ser disciplinado diz respeito a todas as áreas da vida dos sujeitos, tanto as individuais como as coletivas ⁴¹⁴. Seguindo adiante na discussão, para ser Sem Terra, é fundamental ter disciplina. Ser disciplinado se configuraria como um valor indispensável na construção da identidade coletiva Sem Terra.

Não só a disciplina, mas também outros valores e padrões de comportamento precisariam ser incorporados pelos sujeitos para que se sentissem pertencentes e aceitos pelo grupo. Conforme Ribeiro, o processo de construção da identidade coletiva Sem Terra possui algumas imposições, e sendo representantes do Movimento, os sujeitos precisariam respeitar e criar gosto pelas regras e comportamentos que permeiam o modo de ser Sem Terra. Caso contrário, não seriam aceitos e nem interiorizariam sentimentos de pertença ao grupo. Por este viés, a identidade que o MST quer construir para si também se torna excludente, ou seja, aqueles que não compartilham com algumas ideias centrais do Movimento e praticam os

Valores. São Paulo, janeiro de 1998; MST – *Construindo o Caminho*. São Paulo, julho de 2001; MST – Caderno do Educando – Pra Solettrar a Liberdade Nº 1. *Nossos Valores*. Veranópolis – RS, junho de 2000.

⁴¹² No ano de 1992, o Movimento publicou na *Série de Cadernos Vermelhos* um material que discute especificamente sobre disciplina. Ver: MST – Cadernos Vermelhos Nº 5. *Disciplina*. São Paulo, janeiro de 1992.

⁴¹³ MST – *Construindo o Caminho*. São Paulo, julho de 2001. p. 216.

⁴¹⁴ MST – *Construindo o Caminho*. p. 217-26.

chamados *desvios de conduta ou vícios*, podem ser até expulsos do grupo. Neste caso, a entrada no MST que deveria ser para *incluir*, acaba reproduzindo a *exclusão*. Conforme Ribeiro,

A identidade construída coletivamente faz imposições, as pessoas do grupo cobram um comportamento que é o de representante. No limite, uma identidade criada para superar a exclusão pode igualmente se tornar excludente e intolerante. Em alguns casos nota-se que comportamentos desviantes também são punidos, e o próprio Movimento, estabelecendo limites, exclui pessoas do relacionamento naquela comunidade. Casos assim se repetem em assentamentos e principalmente em acampamentos relacionados à questão do alcoolismo e da dependência de drogas, o que no limite pode acarretar em expulsão ⁴¹⁵.

Mas o que tem a ver a prática da mística com essa discussão? Ou melhor, qual a relação da mística com a construção da identidade coletiva Sem Terra? Essa é uma questão que muito interessa, pois durante as análises observei que nas apresentações de mística devem-se construir representações que contemplem os aspectos fundamentais no processo de edificação da identidade Sem Terra. Nesta perspectiva, a mística se torna parte constitutiva deste processo. Através dela se constrói representações sobre o acampamento, o assentamento, as ocupações, os comportamentos e valores que os sujeitos devem vivenciar, dentre outras atividades e dimensões essenciais que constituem o modo de viver Sem Terra. É neste sentido que a prática da mística é tão respeitada e valorizada pela organização do Movimento, contribuindo para a construção de representações que privilegiam sua organização, se fazendo distinto dos outros grupos, e auxiliando na construção da identidade coletiva Sem Terra.

Tudo é relacionado à mística no MST. Além de ser um *valor* para sua organização, outras dimensões que fazem parte da vida dos sujeitos são desenvolvidas nas apresentações. As convicções políticas e ideológicas, os valores e visões de mundo do MST devem ser investidos no desenvolvimento da mística. *Animando* as lutas e *tocando o coração* dos sujeitos, sua prática é estrategicamente sistematizada. No *Caderno de Formação Nº 27*, o Movimento procurou demonstrar a importância de se trabalhar na mística as várias dimensões que abrangem sua organização e a vida cotidiana dos sujeitos. No texto de Ademar Bogo, fica explícita essa necessidade:

⁴¹⁵ RIBEIRO, S. L. S., *Tramas e Traumas*, p. 314.

A mística deve ser desenvolvida também em torno de vários valores éticos e políticos como: a disciplina, a beleza, a limpeza, o companheirismo, o vestuário, o comportamento pessoal, a coerência: política, histórica e moral. Estes e outros valores passam a ter sentido quando combinados com a causa maior, pois passa-se a perceber que sem eles não se chegará onde queremos e se chegarmos as deformações serão tão grandes que não valerá a pena ter lutado e se sacrificado por aquilo ⁴¹⁶.

Nota-se que a mística deveria ser desenvolvida em torno dos *valores éticos e políticos* do Movimento. Numa perspectiva mais individual, é ressaltado no *Caderno de Formação* que essa prática necessitaria ser trabalhada também em torno dos *cuidados com o corpo e a saúde* dos sujeitos. Em maio de 2004, o *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* lançou uma *Edição Especial* em comemoração aos seus vinte anos de luta. Na página 4, são elucidados alguns *valores que libertam*, segundo a ótica do MST. Dentre estes valores, estão a *valorização da vida, a beleza, os símbolos, a defesa do trabalho e do estudo, a indignação, a ética, o respeito aos princípios*, e a tão valorizada *mística*. Pensando na prática da mística, é significativo como o Movimento a relaciona com outros *valores*. Além de ser um próprio valor, ela deveria contemplar outros valores. Isso se evidencia quanto ao *respeito aos princípios* do MST, no sentido de que a organização e todos os integrantes do Movimento devem “assumi-los como parte da vida e *criar a mística em torno deles*” (sublinhado meu) ⁴¹⁷. Nesta perspectiva, a mística passou a ser encarada como um elemento fundamental que movia a organização e os sujeitos a seguirem em frente, mesmo diante de tantas adversidades.

Vista como sua *alma* e sendo relacionada a tudo aquilo que envolve a organização e a vida dos sujeitos, o fazer da mística se torna essencial no Movimento. Nas apresentações são construídas representações que dizem respeito ao *coletivo Sem Terra*, e também a *questões individuais* dos sujeitos. Entretanto, as representações construídas são sempre direcionadas de acordo com os interesses e objetivos do Movimento. Na mística, a identidade Sem Terra é processada, em que os mais diversos elementos que compõem o seu fazer são canalizados buscando um só sentido: *a unidade do MST*. Na compreensão de Chaves, a magia da mística é auxiliar eficazmente na construção da identidade coletiva Sem Terra, em que todas as ações dos sujeitos, sejam individuais, sejam coletivas, necessitam primordialmente confluir com os interesses mais amplos do Movimento ⁴¹⁸. Nesse prisma, a mística se configuraria como parte

⁴¹⁶ BOGO, Ademar. Como Melhorar Nossa Mística. In: MST- Caderno de Formação Nº 27. *Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo*. São Paulo, março de 1998. p. 17.

⁴¹⁷ Valores que Libertam. *MST- Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (Edição Especial)*. São Paulo, maio de 2004. p. 4.

⁴¹⁸ CHAVES, C. de A., *A Marcha Nacional dos Sem Terra*, p. 85-87.

integrante do processo de formação do *homem novo*, fazendo com que os sujeitos interiorizassem seus princípios e normas, e acreditassem em seus projetos.

À medida que se torna relevante na construção de sua *memória histórica* e no processo de edificação da *identidade coletiva Sem Terra*, as celebrações de mística contribuem para que os sujeitos se sintam pertencentes ao Movimento. Ao mexer com as emoções, ela “alimenta o espírito da luta coletiva, fazendo com que as pessoas sintam e sonhem juntas”⁴¹⁹. Em relação à construção da *memória histórica* e *identidade coletiva Sem Terra*, historicamente a mística se tornou um elemento fundamental, pois, por meio do seu fazer, o Movimento vem conseguindo se comunicar de forma eficaz com os sujeitos e também criar representações sobre aquilo que almeja para sua organização e, sobretudo, propagar as práticas, valores e princípios que regem o modo de ser Sem Terra.

⁴¹⁹ RIBEIRO, S. L. S., *Tramas e Traumas*, p. 344.

CAPÍTULO V

A MÍSTICA PRATICADA: DIFERENTES ESPAÇOS E EXPERIÊNCIAS

5.1. Em todos os espaços e circunstâncias

Por ser um momento privilegiado nas diversas atividades desenvolvidas pelo MST, a mística necessitaria estar em *todos os espaços e circunstâncias*. Aventurando-me pelos arquivos visitados, produzindo entrevistas e coletando fontes a partir de contatos com outros pesquisadores, recolhi materiais que me ajudaram a refletir sobre a importância da mística frente às diversas ações desenvolvidas pela organização do Movimento. O estímulo para que se desenvolva essa prática é constante, nos mais variados lugares. Cabe ressaltar, que por mais que haja o direcionamento dos coordenadores do MST, a mística não acontece com tanta intensidade em todos os espaços em que os integrantes do Movimento se encontram presentes, como, por exemplo, nos assentamentos. Nas entrevistas realizadas com os homens e mulheres do assentamento Estrela da Ilha, foi possível perceber por meio de suas experiências essa questão, que será discutida no próximo tópico.

Vejam-se, agora, alguns dos espaços em que o MST faz questão de ressaltar a importância da mística, para além dos Encontros e Congressos. Aliás, isso é colocado em evidência por Ademar Bogo como uma “fragilidade a ser superada”. O mesmo questiona que a prática da mística não deve ser efetuada apenas nos Encontros e Congressos: “Porque, em alguns lugares, a mística adormece? Se é possível fazer uma encenação por dia em encontro, porque as mesmas pessoas não conseguem fazer uma encenação por dia em seu assentamento?”⁴²⁰. Em outro texto, elenca também que “há uma enorme dificuldade para a militância vivenciar a mística cotidianamente, com o mesmo ardor da vivência nos encontros”. Sendo assim, a mística deveria estar relacionada a outras atividades, e não ser desenvolvida apenas em momentos específicos. Como dirigente do MST, explicita que a mística separada de outras atividades e espaços que fazem parte da vida dos sujeitos não teria

⁴²⁰ BOGO, Ademar. *O Vigor da Mística*. MST – Caderno de Cultura Nº 2. São Paulo, 2002. p. 144.

sentido, tornando-se “muito abstrata”⁴²¹. A mesma ideia é descrita na publicação *Construindo o Caminho*, na qual diz que a mística não deve ser reduzida às “sessões de encenações no início e fim dos eventos”⁴²². Ela precisa ser vivenciada na prática cotidiana. É possível dizer que a sistematização da mística por parte do MST, teria como fundamento produzir efeitos na prática cotidiana dos sujeitos. Caso contrário, ela perderia sentido, à proporção que se tornou parte fundamental nas ações fomentadas pelo Movimento.

Ainda em fins da década de 1980, o MST enfatizava a necessidade de ter mística nos *trabalhos de base*. No *Caderno de Formação Nº 14*, que fora publicado após três anos de sua criação, é expresso essa necessidade. Entretanto, o que vem a ser o trabalho de base? Esse trabalho se configurava como algo fundamental para divulgação do MST, bem como na organização dos trabalhadores e trabalhadoras que almejassem lutar pela terra. Nesta direção, o Movimento fazia algumas atividades com pessoas interessadas e, em seguida, chamava estas para fazerem parte de sua *base*, lutando em acampamentos, ocupações, dentre outros espaços. Era por meio do trabalho de base que o MST conseguia reunir pessoas para lutar junto à sua organização. O trabalho de base acontecia em diversos lugares, como descreve um trecho do *Caderno*:

O trabalho de base é realizado nas favelas, nas portas de fábricas, nas invasões, no eito de cana, mas, também nas diretorias, nos palanques, no parlamento e nas reuniões nacionais e internacionais. [...]. O trabalho de base é uma prática de trabalho, um jeito de trabalhar. Uma prática que junta cada vez mais gente, em todos os níveis ‘massa’, ‘militantes’, ‘dirigentes’, em todos os lugares ‘campo, cidade, município, estado, país’, pois multiplica companheiros: *é quantidade*. Mas, companheiros esclarecidos, organizados, conquistando vitórias, por isso *é qualidade*⁴²³.

O trabalho de base é muito valorizado e cobrado no MST, haja vista que é através dele que o Movimento consegue reunir mais integrantes e simpatizantes para participar nas lutas. Como foi descrito na citação, este trabalho era feito nos mais variados lugares, de forma que qualquer pessoa interessada poderia ajudar nas lutas, ou melhor, pertencer à base do MST. O trabalho de base visava adicionar cada vez mais sujeitos à sua organização. No discurso, era prezado a *quantidade* de pessoas. Quanto mais pessoas conseguissem conquistar para formar a base do Movimento, melhor. Porém, o trabalho precisava desenvolver a *qualidade*, ou seja,

⁴²¹ BOGO, Ademar. A força que vem da mística. In: _____. *Arquiteto dos sonhos*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2003. cap. VII, p. 344.

⁴²² MST – *Construindo o Caminho*. São Paulo, julho de 2001. p. 196.

⁴²³ MST- Caderno de Formação Nº 14. *Construir um Sindicalismo pela Base*. São Paulo, 1987. p. 9.

os sujeitos que formariam a base precisariam ter o mínimo de conhecimento necessário para saber o porquê da luta e seu papel enquanto *atores* da história.

Como uma atividade tão importante para o MST, a orientação era que a mística deveria estar presente nos trabalhos de base, pois, ao mesmo tempo em que expressava elementos da organização, das visões de mundo e das concepções políticas e ideológicas do Movimento, ela também tinha a dimensão da *festa e compromisso*. Por meio da mística, deveria haver o ensino e a conscientização política dos trabalhadores e trabalhadoras, mas também proporcionaria a dimensão do *celebrar*. Sobre a mística como momento de *festa e compromisso* no trabalho de base, o Movimento ressaltava que:

No trabalho de base, a raça e a dureza devem vir juntas com a alegria e a beleza. Se alguém merece algo perfeito, esse alguém é o trabalhador. Nossas atividades devem mostrar aquilo que estamos construindo. Um lugar gostoso, um ambiente bem arrumado, limpeza, música, poesia, festa, celebração, símbolos, bandeiras, palavras de ordem que reflitam o que passa em nosso interior. Tudo serve como sinal e reforço de nossa caminhada⁴²⁴.

A mística nos trabalhos de base deveria *reforçar a caminhada dos trabalhadores*, sobretudo, ser uma prática que proporcionasse aprendizados e ressoasse as concepções políticas e ideológicas do Movimento para os participantes, os quais fortaleceriam a sua base. Na análise de fontes, constatou-se que na *formação de quadros* a mística também deveria estar. Em uma publicação recente, intitulada *A Política de Formação de Quadros*, esse assunto fica bem evidente. Este material, no qual é utilizado como *Caderno de Estudos* pelos integrantes do Movimento, foi produzido pela ENFF⁴²⁵, pertencente ao MST. Os textos no interior do *Caderno* são frutos da sistematização de diversas palestras proferidas por ocasião de sua inauguração, no ano de 2005. Nele estão contidos nove textos de autores distintos, os quais refletem sobre a importância da *política de formação de quadros*⁴²⁶ para os movimentos sociais, inclusive no MST. O interessante nesta publicação é que a prática da mística era vista como um elemento fundamental para auxiliar na formação dos quadros do Movimento.

⁴²⁴ MST- Caderno de Formação Nº 14. *Construir um Sindicalismo pela Base*. p. 13.

⁴²⁵ *Escola Nacional Florestan Fernandes* – foi construída pelos integrantes do MST, com o auxílio financeiro de diversas organizações sociais nacionais e internacionais, e de parceiros do Movimento. A Escola foi inaugurada no ano de 2005, e está localizada no município de Guararema – SP. A mesma oferece diversos cursos de formação política, bem como, cursos técnicos, de graduação, especialização e pós-graduação.

⁴²⁶ *Formação de Quadros* – é uma política adotada por alguns movimentos sociais de cunho político, procurando formar militantes segundo as suas concepções políticas e ideológicas. Em geral, a *formação de quadros* visa formar novos militantes, que futuramente assumirão os quadros da direção no Movimento. Para saber mais sobre a política de *formação de quadros no MST*, ler o Caderno de Estudos ENFF 1, que está sendo analisado e: MST – Cadernos Vermelhos Nº 7. *CHE e os Quadros de Direção*. s/d.

De acordo com Adelar João Pizetta, militante e intelectual orgânico no MST, em seu texto *A formação de quadros políticos: elaboração teórica, experiências e atualidade*, a mística ensinaria e direcionaria o rumo do projeto, contagiando as *massas* nos trabalhos.

A mística é o mecanismo de celebrar, de cultivar o projeto político, por intermédio dos símbolos, da cultura, da memória, dos sonhos. A mística ensina a cultivar o projeto; por isso, não existe projeto sem mística como não existe mística sem projeto, sem causa. A massa deve ser contagiada pela mística para que possa carregar em seus braços a causa da revolução, da liberdade ⁴²⁷.

Nas palavras de Pizzeta, é possível visualizar mais uma vez a questão dos *níveis hierárquicos* no Movimento. O celebrar da mística deveria contagiar as *massas*, para que elas caminhassem rumo à revolução e liberdade. Sobre essa problemática, eis a indagação: será que só a massa necessitaria ser contagiada? Os militantes e dirigentes também não precisariam ser contagiados? Como já foi discutido, é complexo identificar os sujeitos comuns apenas como *massa*, sendo que estes possuem sentimentos e raciocinam. Considerá-los como *massa* é minimizar a sua própria capacidade de indignar-se, e seu poder de transformação.

No Caderno referido, Néstor Kohan, descrevendo sobre *As armas secretas do MST*, não poderia deixar de mencionar uma *arma* que é simultaneamente considerada a *alma* do Movimento. Para ele, a mística se tornou um dos princípios mais originais na estrutura organizacional do Movimento. Muito mais do que representações cênicas e músicas, em sua visão, ela auxiliava na construção da identidade político-cultural dos Sem Terra, não apenas a partir da consciência, mas também em face das *emoções* e *sentimentos*. Em suas palavras:

[...] a mística. Essa palavra intraduzível, de origem religiosa, secularizada pelo Movimento Sem Terra, na qual se junta a ética e a estética, a subjetividade e a identidade, a lógica dos sentimentos e as emoções da consciência, a simbologia e a cultura popular – ou seja, todas as antigas culpas e dívidas que a pesada herança do marxismo e do estalinismo nos legou. A militância do MST investe uma energia e um tempo incrível na preparação, até o último detalhe, das representações estéticas em que se celebra a recuperação da terra e a rebeldia contra os endinheirados e os patrões, contra os paramilitares e os capangas a serviço dos milionários. Representações cênicas e musicais, nas quais vai se construindo a identidade político-cultural a partir não só da consciência, mas também dos afetos, das emoções e dos sentimentos ⁴²⁸.

⁴²⁷ Cadernos de Estudos ENFF 1. *A Política de Formação de Quadros*. Guararema - SP, 2007. p. 90.

⁴²⁸ Cadernos de Estudos ENFF 1. *A Política de Formação de Quadros*. p. 107.

Por ser tão dinâmica e objetiva, a mística necessitaria ser desenvolvida nos cursos de *formação de quadros* do MST. As novas lideranças que iriam surgir através desses cursos, provavelmente, agregariam valor a ela e prosseguiriam com o seu desenvolvimento. Em 1997, no *Caderno de Formação Nº 24*, chamado *Método de Trabalho Popular*, analisei, em seu conteúdo, outro momento privilegiado em que a mística não poderia faltar. A produção desse material foi com o intuito de auxiliar os militantes do MST a trabalharem na formação de “futuros agentes de trabalho junto com o povo e para as lideranças”⁴²⁹. Nele continham alguns princípios do *Método de Trabalho Popular* do qual o Movimento utilizava. O mais interessante dessa fonte, é que ela remete à reflexão de que a prática da mística passava a ser vista também como parte integrante de um método de trabalho popular. Sendo assim, “no trabalho popular, é a energia vital (de vida) que deve perpassar todo o processo. Ela é animação, impulso, garra. Sem esta energia vital, se morre”⁴³⁰.

Como parte integrante do *Método de Trabalho Popular* priorizado pelo Movimento, a mística toma uma dimensão preciosa, na qual é destacada como a *energia vital*. Durante o processo, se ela estivesse ausente, corria-se o risco do trabalho morrer. Diante disso, observo que a mística se tornou tão relevante que era visualizada dramaticamente na dualidade entre *vida e morte*. No *Caderno*, que está sendo analisado, a mística era muito valorizada por ter a capacidade de *tocar os sentimentos* dos sujeitos. É uma prática que motivava, despertava o ânimo diante de tantas dificuldades que perpassava a luta pela terra, e depois para nela permanecer. Nesta perspectiva, o MST compreendia que “a mística converte as pessoas ao projeto (horizonte) pelo *sentir*. Nela o pensamento e a ação são comandados pelo *sentir*”⁴³¹. Para tanto, a mística no *Trabalho Popular* empreendido pela organização do MST visaria ligar três aspectos fundamentais: *o sentir, o pensar e o agir*.

Ao perpassar todos os meandros do *Método de Trabalho Popular*, nota-se no *Caderno* algumas das intencionalidades com a prática da mística. Isto é, o seu fazer deveria construir representações sobre questões relacionadas à vida dos sujeitos e à organização do Movimento. Abaixo, podem ser encontrados alguns deveres, valores, características e elementos que deveriam ser indispensáveis à mística. Alguns destes aspectos já foram destacados no transcorrer do trabalho e, posteriormente, devido às particularidades das discussões, outros serão retomados. Observa-se:

⁴²⁹ MST- Caderno de Formação Nº 24. *Método de Trabalho Popular*. São Paulo, junho de 1997. p. 5.

⁴³⁰ MST- Caderno de Formação Nº 24. *Método de Trabalho Popular*. p. 25.

⁴³¹ MST- Caderno de Formação Nº 24. *Método de Trabalho Popular*. p. 25.

A mística deve desenvolver, especialmente, os seguintes valores:

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

Na mística deve estar presente:

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

A mística deve levar em conta:

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

A mística deve:

- Ser breve e profunda
- Ser séria e sensível (tocar o coração)
- Demonstrar confiança na organização e na luta
- Demonstrar convicção do caminho (é o certo)
- Estar presente em todos os momentos do processo. Não podemos cair no erro de aprender dentro de determinados momentos (na formatura, por exemplo) ⁴³².

Pelo texto supracitado, atento para algumas discussões que já foram apontadas no decorrer da narrativa, no sentido de que a mística na organização do MST não se configura como mera *apresentação*. Como prática, o seu fazer-se é dotado de intencionalidades. E mediante o seu fazer, o Movimento objetivava *construir representações*. Percebe-se que era colocado sob responsabilidade da mística trabalhar diversos aspectos entre os sujeitos. Muito claro também está o fato de que tudo deveria estar ligado àquilo que o Movimento priorizava e à sua organização.

Outro espaço em que o MST explicitava sobre a necessidade de se praticar a mística era no *âmbito escolar*. Nos assentamentos e acampamentos em que há escolas e educadores ligados ao Movimento, o desenvolvimento da mística tornou-se fundamental. Em diversas

⁴³² MST- Caderno de Formação Nº 24. *Método de Trabalho Popular*. p. 26-7.

fontes, pode constatar essa preocupação, sobretudo, em materiais ligados ao *Setor de Educação*, publicados a partir da década de 1990. Provavelmente, em fins dos anos de 1980, ou nos dois primeiros anos da década de 1990, o MST lançou uma pequena *Cartilha* com o nome de *Escola de Assentamento – Ocupar, Resistir, Produzir também na Educação*, a qual discutia a necessidade de se trabalhar a prática da mística nas escolas de assentamentos. Esse material foi destinado aos *Setores de Educação Estaduais e Regionais* do Movimento, como um apoio e orientação no desenvolvimento das atividades escolares nos assentamentos e acampamentos.

Na *Cartilha*, estão contidos dez princípios que as escolas de assentamentos precisavam cumprir, almejando o êxito no desenvolvimento de sua proposta pedagógica. Estes princípios iriam desde a organização dos espaços escolares, até as concepções pedagógicas *libertadoras*, das quais o MST cultivava. O nono princípio é: *Escola e Mística*. As orientações sobre este princípio eram claras, tendo em vista que a escola de assentamento deveria ajudar a formar militantes e “exercitar a mística do Movimento”⁴³³. Como em diversos materiais do Movimento, é atribuído à mística o caráter de *mistério*, como se fosse responsável em *animar* as ações dos sujeitos, despertando os sentimentos, os sonhos, as alegrias, a rebeldia e o ódio contra as injustiças sociais. Sendo pensada pelo MST, a mística nos assentamentos necessitaria expressar a crença em seus projetos.

Ainda sobre essa publicação, outro aspecto significativo é que ela traz a dimensão de que as escolas dos assentamentos, por meio da mística, deveriam proporcionar momentos em que mostrasse as adversidades na luta pela terra e a repressão sofrida pelos trabalhadores e trabalhadoras. No entanto, isso não poderia ser empecilho para que os sujeitos deixassem de lutar, pois da luta iriam conquistar uma vida melhor para sua família. As cercas dos latifúndios improdutivos seriam derrubadas e, naquele espaço, se configuraria os campos produtivos dos assentamentos. A mística, então, teria de representar diversas ocasiões que os sujeitos provavelmente vivenciarão nas pelepas, evidenciando, é claro, sempre o êxito e as conquistas, reforçando a crença e convicção de que com muita luta as conquistas viriam naturalmente.

Em 1992, o Movimento publicou seu primeiro *Boletim da Educação*, com o mesmo título da cartilha analisada anteriormente. Na apresentação, é destacado que o material teria a intenção de “contribuir na discussão da proposta de educação do MST”, bem como “subsidiar

⁴³³ MST – *Escola de Assentamento – Ocupar, Resistir, Produzir também na Educação*. s/d. p. 21.

diretamente o trabalho dos professores em cada Escola de Acampamento e Assentamento”⁴³⁴. O conteúdo expresso traz considerações semelhantes à cartilha *Escola de Assentamento*, especialmente no fato de que os espaços escolares nos assentamentos deveriam *ajudar na formação de militantes e exercitar a mística do MST*. Entretanto, as discussões são mais densas, fornecendo informações interessantes sobre como era visualizada a prática da mística nas escolas de assentamentos e também como ela necessitava ser desenvolvida.

Naquele momento, para o MST, “quanto mais cedo as crianças começassem a se engajar na construção do novo projeto mais amor pegariam”. Ou seja, o Movimento objetivava que as crianças participassem das atividades e desenvolvessem algumas das práticas do grupo o mais rápido possível. Nesta perspectiva, acreditava que as mesmas criariam um sentimento de pertença ao grupo, à medida que iriam se preparar para assumirem as tarefas da organização. Sendo assim:

O trabalho da Escola é participar deste processo. Refletir com as crianças. Ex – explicar o porquê das ações. Trabalhar com elas os sentimentos de medo, de revolta, mas também de conquista, de entusiasmo e de aventura que vivem. E, principalmente, nos Assentamentos, onde a vida fica mais estável não deixar que morram estas lições da luta⁴³⁵.

Exercitar, ou praticar a mística, era “um dos desafios importantes que a Escola poderia enfrentar na intenção de formar militantes”. Sobre esta assertiva, é perceptível que se pensasse a mística como um elemento que ajudaria na formação de militantes. Ou melhor, a mística deveria preparar as crianças para serem futuros militantes, com o perfil que o Movimento desejava. Para os professores, em sala de aula, a prática da mística poderia servir de subsídio na organização e tarefas diárias do âmbito escolar. Tendo como dimensão a tarefa de *animar*, mas também de *formar* militantes, a mística ganhava importância ímpar nas escolas do MST. Para tanto, a escola que não trabalhasse a mística na educação, estaria “sem um dos seus pilares, e por isso sua estrutura se torna frágil”. A mística passaria, então, a ser visualizada como um dos pilares fundamentais nas escolas do MST. Sobre os conteúdos da mística, a orientação era para que se trabalhassem “os valores da justiça, igualdade, da liberdade, o companheirismo, a solidariedade, a resistência. O sonho de uma vida digna. O sonho de uma nova sociedade, de uma nova educação, de um novo homem e de uma nova mulher”⁴³⁶.

⁴³⁴ MST – Boletim da Educação Nº 1. *Ocupar, Resistir e Produzir também na Educação*. Porto Alegre, agosto de 1992.p. 1.

⁴³⁵ MST – Boletim da Educação Nº 1. *Ocupar, Resistir e Produzir também na Educação*. p. 15.

⁴³⁶ MST – Boletim da Educação Nº 1. *Ocupar, Resistir e Produzir também na Educação*. p. 15.

No processo histórico, o Movimento demonstrou cada vez mais a sua preocupação com a Educação, e os materiais produzidos sobre esta área constantemente faziam referências à necessidade de se desenvolver a mística nas escolas. No *Caderno de Educação Nº 8*, intitulado *Princípios da Educação no MST*, o *Coletivo Nacional de Educação*⁴³⁷, partindo de algumas experiências acumuladas, resolveu divulgar alguns *princípios pedagógicos* que deveriam nortear as atividades dos docentes e educandos. É expresso que a mística deveria ser um componente pedagógico nas escolas, estimulando os educandos a participarem das lutas dos trabalhadores, e “na formação da consciência de classe”⁴³⁸. Neste sentido, entre os instrumentos pedagógicos do MST, a mística teria de proporcionar também um vínculo entre os *processos educativos e processos políticos*, fazendo com que os alunos e alunas conhecessem a “organização e o conjunto das lutas dos trabalhadores”⁴³⁹. Refletindo sobre estas questões, a mística nas escolas, se tornaria mais uma das atividades que contemplariam aquilo que o MST desejava para seus integrantes, sendo ela um instrumento eficaz que auxiliava na *formação da consciência* social dos sujeitos. O desenvolvimento da mística era considerado mais que uma atividade lúdica e prazerosa. Sua prática era dotada de intencionalidades, dentre elas a formação política e ideológica dos educandos Sem Terra.

Algo similar ao que está sendo discutido pode se encontrar no *Caderno de Educação Nº 9*, edificado no ano de 1999. A intenção do *Caderno* era contribuir com os educadores e educadoras que atuavam em escolas do e no campo, especialmente nas áreas de Reforma Agrária. As ideias sistematizadas eram a soma de experiências de profissionais da Educação que integravam e militavam junto ao MST. O material foi construído para orientar a prática dos educadores junto aos alunos do *Ensino Fundamental*, na época, de 1ª a 8ª séries. Por mais que as orientações sejam gerais, esse documento elucida como se configurava o *jeito da escola* que o Movimento desejava construir para seus assentamentos.

A escola deveria ser diferente, calcada nos princípios de *formar, capacitar e educar*. Esse diferente seria pautado em “mudar o conteúdo e a forma da escola funcionar para qualificar o processo educativo”⁴⁴⁰. No interior do processo educativo, a mística se tornaria essencial, passando a ser considerada um *instrumento pedagógico*. Desta forma, no ambiente escolar, era sugerido que se criassem *grupos de atividades*, em que teriam compromisso de desenvolver algumas tarefas. Um dos grupos seria responsável pelo preparo da mística,

⁴³⁷ O *Coletivo Nacional de Educação* é formado por uma equipe de educadores do Movimento, em âmbito nacional, responsável em sistematizar políticas e práticas pedagógicas para as escolas do e no campo.

⁴³⁸ MST – Caderno de Educação Nº 8. *Princípios da Educação no MST*. Porto Alegre, julho de 1996. p. 16.

⁴³⁹ MST – Caderno de Educação Nº 8. *Princípios da Educação no MST*. p. 17.

⁴⁴⁰ MST- Caderno de Educação Nº 9. *Como Fazemos a Escola de Educação Fundamental*. Porto Alegre, novembro de 1999. p. 3.

sistematizando e executando-a, de acordo com a realidade local e sob os princípios da organização do Movimento. Neste caso, as atividades nas escolas poderiam “ser realizadas por todos os grupos ao mesmo tempo, outras podem ser divididas entre os grupos: enquanto um grupo embeleza a sala de aula, outro ajuda na merenda, outro prepara a mística [...]”⁴⁴¹.

Sobre a mística enquanto *instrumento pedagógico*, o pesquisador Evandro Costa de Medeiros, ao realizar uma pesquisa sobre esta prática nos *Cursos Básicos de Formação de Militantes*, realizados na ENFF, discute de forma interessante essa possibilidade de interpretação sobre a mística. Medeiros edifica sua narrativa centralizando a relação mística e educação, compreendendo-a criticamente enquanto um possível “instrumento pedagógico”, capaz de contribuir no processo de aprendizagem e formação política dos integrantes do Movimento⁴⁴². Em seu ver, a mística é uma celebração permeada de uma “intencionalidade consciente”, capaz de *mobilizar, educar e politizar* os integrantes do Movimento, contribuindo também para a construção da identidade do grupo. Para Medeiros, a opção em atribuir um “sentido ideológico” para a mística, está no fato de ela se caracterizar como um instrumento pedagógico no Movimento. Em suas palavras:

[...] a opção de construir a reflexão sobre esse sentido ideológico da *mística* e de tentar afirmá-lo conceitualmente se faz com o intuito de fortalecer a argumentação em torno de sua possibilidade enquanto instrumento pedagógico na formação política dos sujeitos em luta pela transformação da realidade⁴⁴³.

Discutindo ainda sobre o caráter educativo da mística nas escolas do MST, é possível pensar que, por meio dela, os sujeitos são estimulados a refletir sobre sua vida cotidiana e na sociedade em geral, a repensar valores, visões de mundo, a fazer uma análise crítica sobre as relações de classe, dentre outras questões. Sendo um *recurso pedagógico*, a mística faria “do real, das históricas vividas no dia-a-dia pela comunidade Sem Terra ou da história de vida dos trabalhadores e do povo oprimido de outros tempos e espaços, um conteúdo possível de ser

⁴⁴¹ MST- Caderno de Educação Nº 9. *Como Fazemos a Escola de Educação Fundamental*. p. 15.

⁴⁴² MEDEIROS, Evandro Costa de. A Mística como Instrumento Pedagógico na Formação Política dos Militantes do MST. *Revista Geonotas*, v. 5, n. 4, out/nov/dez. 2001. Disponível em: <<http://www.dge.uem.br/geonotas/vol5-4/evandro.shtml>>. Acesso em: 15 maio. 2009; e MEDEIROS, Evandro Costa de. *A Dimensão Educativa da Mística Sem Terra: a experiência da Escola Nacional “Florestan Fernandes”*. 2002. 212 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

⁴⁴³ MEDEIROS, E. C. de. *A Dimensão Educativa da Mística Sem Terra*, p. 158.

apreendido e revisto criticamente por aqueles dela participam”. Por esta interpretação, teria grande relevância para a “formação política e para a educação humana no MST”⁴⁴⁴.

As reflexões dos autores Joysinett Moraes Silva e Rafael Vecchio são semelhantes às considerações de Medeiros sobre a mística. Entendendo-a como “uma outra linguagem”, que se caracterizaria como “rituais místicos”, visualizam a prática da mística como “instrumento político-pedagógico de conscientização”⁴⁴⁵. Através da mística se representaria aquilo que o MST vem construindo historicamente em sua organização, objetivando que os sujeitos *aprendam*. Isto é, a mística agregaria a dimensão *educativa* e de *conscientização* dos integrantes do Movimento.

Como educadora e militante do Movimento, Roseli Salette Caldart, ao descrever sobre *A Escola do Campo em Movimento*, ressalta o quanto a mística se tornou significativa nos espaços escolares. Analisando aspectos ligados à *Educação e as Escolas do Campo*, tendo como base experiências dos movimentos sociais rurais, particularmente o MST, elucida três aspectos que contribuem para a escola cultivar e fortalecer os processos de enraizamento dos sujeitos no campo. O primeiro diz respeito à “memória”, buscar conhecer o seu passado, as lutas históricas pela terra. O outro elemento está na questão dos “valores”, sendo eles humanistas e altruístas. O terceiro, e não menos importante que os outros, destaca a prática da “mística”. Em sua visão, a mística se transforma também em um dos *componentes pedagógicos* básicos no processo educativo. Adiante, enfatizam-se algumas palavras sobre a prática da mística na perspectiva que vinha analisando:

Mística: ela é a alma dos lutadores do povo; o sentimento materializado em símbolos que ajudam as pessoas a manter a utopia coletiva. *No MST a mística é uma das dimensões básicas do processo educativo dos Sem Terra*. A escola pode ajudar a cultivar a mística, os símbolos e o sentimento de fazer parte desta luta. Não fará isso se não conseguir compreender o desafio pedagógico que tem, diante da afirmação de uma criança de acampamento ou assentamento que diz: sou Sem Terrinha, sou filha da luta pela terra e do MST! (sublinhado meu)⁴⁴⁶.

Na militância do MST, o professor Rogério, concedendo uma entrevista à pesquisadora Maria Celma Borges, ressaltou o caráter pedagógico que a mística agrega no seu

⁴⁴⁴ MEDEIROS, E. C. de. *A Dimensão Educativa da Mística Sem Terra*, p. 169-70.

⁴⁴⁵ SILVA, Joysinett M; VECCHIO, Rafael. Uma Outra Linguagem: a Mística na produção da consciência dos integrantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), p. 376. *Ephemera – Theory & Politics in Organization*, v. 6 (3), p. 375-390, 2006.

⁴⁴⁶ CALDART, Roseli S. *A Escola do Campo em Movimento*, p. 11. *Currículo sem Fronteiras*, v.3, n.1, p. 60-81, jan/jun 2003. Disponível em: <www.curriculosemfronteira.org>. Acesso em: 23 set. 2008.

fazer. Antes de reuniões, aulas, dentre outras atividades, o desenvolvimento de místicas poderia auxiliar nas discussões, ou naquilo que seria trabalhado. Por meio da mística, os sujeitos teriam a possibilidade de aprender diversos assuntos. Conforme Rogério, essa prática seria um dos instrumentos pedagógicos mais importantes no interior do MST.

A gente sabe que a mística em alguns minutos, em 10, 15 minutos ela explica um livro, ela explica uma temática, que ela abre a possibilidade do aprendizado daquele conteúdo que a gente quer discutir. Então pra mim, inclusive como pedagogo, a mística é o mais forte instrumento de ensino e aprendizagem dentro do MST ⁴⁴⁷.

Ao analisar a importância e o estímulo do desenvolvimento da mística nas escolas organizadas por educadores do MST, ressalto um exemplo prático sobre esta questão. Na publicação *Construindo o Caminho numa Escola de Assentamento do MST*, editada no ano de 2000, há um exemplo interessante que auxilia na reflexão sobre uma experiência real na relação *mística e escolas de assentamentos*. O documento explicita relatos de assentados e assentadas e sistematiza experiências vivenciadas na escola do assentamento *Conquista na Fronteira*, no estado de Santa Catarina. Por ora, esse assentamento é considerado a *menina dos olhos* do MST, pelo fato de ter sido construído com muito êxito, de acordo com as ideias do Movimento, e também porque se tornou uma referência nacional de projetos de reforma agrária que tiveram grande êxito, em que os sujeitos conseguiram produzir consideravelmente e proporcionar uma vida digna para suas famílias.

Na escola chamada *Construindo o Caminho*, uma equipe do *Setor de Educação* do Movimento, junto aos professores do assentamento, puderam coletar e sistematizar muitas experiências vivenciadas pelos alunos, professores e toda a comunidade. Entre as diversas atividades da escola, há um espaço especial reservado para a prática da mística. Sendo considerada o *alimento* e a *força* da organização, a mística não era só praticada nas atividades escolares, mas também se estendia para todas as atividades cotidianas do assentamento. Nas palavras daqueles que participavam da organização da escola, é possível observar como esta prática era levada a sério, e que a mesma teria algumas funções e jeitos de se manifestar.

[...] decidimos incluir a mística como tarefa nas equipes de trabalho, onde cada dia uma equipe é responsável por ela. Como já temos presente à educação que queremos, a escola diferente que sonhamos, a mística alimenta

⁴⁴⁷ Rogério. Entrevista realizada por Maria Celma Borges. Assentamento São Bento, setor II. Pontal do Paranapanema – SP, 04/05/2002.

a esperança de alcançarmos este sonho. Devemos aproveitar para refletir os fatos, acontecimentos do dia-a-dia da escola, comunidade e do MST nestes 16 anos de história. É neste sentido que a mística está presente na sala de aula e na escola, através da riqueza dos símbolos do nosso Movimento ⁴⁴⁸.

Através dessa narrativa, é perceptível que a mística era uma atividade tida como essencial na escola. Evidência disso, foi a criação de equipes de trabalho para que cada dia uma ficasse responsável em desenvolver tal prática. A *escola diferente* no qual é relatado se baseia na ideia de que uma “Escola deve ser mais que Escola”, em que os seus conteúdos precisam ser direcionados à realidade e necessidades dos alunos, bem como a pedagogia desta deveria ser ancorada nos *princípios libertadores*, sistematizados especialmente pelo Educador Paulo Freire ⁴⁴⁹. A prática da mística no âmbito escolar contemplaria também a construção de uma *memória histórica* por parte do grupo, não só do assentamento, mas da própria história do MST, à medida que todos os assentados e assentadas eram seus protagonistas.

Para além do âmbito escolar, o intento era que a mística também fosse praticada em todos os espaços em que os jovens do MST se encontrassem. Desta forma, a visão de Adelar João Pizetta torna-se interessante para pensar esta questão. Pizetta é enfático ao dizer que nos grupos da juventude, a mística deveria estar presente. E, objetivando sua prática, ressalta que ela precisava causar “comoção” entre os jovens, convencendo-os sobre a importância das lutas do Movimento. Em suas palavras, a dimensão de “tocar a consciência” estaria relacionada à mística, no sentido de que ela seria responsável em “despertar o sentimento” em oposição à mídia e à indústria cultural, controladas pela classe dominante, fazendo germinar o potencial revolucionário dos jovens.

A mística deve comover a juventude, deve tocar o coração e a consciência a fim de que assumam e defendam a causa dos trabalhadores, ao invés de se deixarem levar pelas falsas ilusões da mídia e da indústria cultural da classe dominante, que anestesia por todos os meios o potencial rebelde e criativo que existe nos jovens trabalhadores ⁴⁵⁰.

Em relação à *mística e juventude*, ao sistematizar algumas lições da luta pela terra, Ademar Bogo também atenta para este assunto. Ao refletir sobre a *criação de mecanismos*

⁴⁴⁸ MST – Coleção Fazendo Escola. *Construindo o Caminho numa Escola de Assentamento do MST*. Porto Alegre, dezembro de 2000. p. 42.

⁴⁴⁹ Sobre os princípios de uma educação libertadora, as obras de Paulo Freire são referências, entre as quais: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

⁴⁵⁰ PIZETTA, Adelar João. Oziel: uma semente jovem! p. 12. In: BOGO, Ademar; PIZETTA, Adelar João; TROCATE, Charles. *Oziel e a Juventude do MST*. Setor de Formação do MST – Pará, 2006. p. 8-17.

para reter a juventude no campo, Bogo salienta que um dos grandes desafios do MST seria buscar alternativas, como educação, lazer, renda, dentre outros aspectos relevantes para que a juventude dos assentamentos não criasse a *ilusão* de ir para as cidades, achando que encontraria uma vida melhor. No seu entender, o Movimento necessitaria criar políticas que valorize, integre e qualifique a juventude, para que a mesma não precisasse sair dos assentamentos em busca de melhores condições de vida, ou em busca daquilo que deixa a desejar os assentamentos. Assim, o MST necessitaria também ser o Movimento da juventude⁴⁵¹. Neste sentido, a mística se configuraria como instrumento relevante.

Bogo ainda sublinha que o Movimento necessitava desenvolver uma mística que fizesse com que a juventude se sentisse pertencente ao Movimento. Isto é, como construtora de representações, a prática da mística auxiliaria na construção da identidade coletiva Sem Terra. Era preciso dar atenção aos jovens, e fazer, por meio da mística, que esses se sentissem pertencentes ao *corpo* chamado MST.

O MST deve pertencer aos jovens em todos os sentidos: econômico, político, ideológico, cultural, ético. *Precisamos, portanto, criar esta mística, onde a juventude se sinta parte deste patrimônio construído para libertar as futuras gerações*, prioritariamente, para que estes não tenham que repetir, com tristeza, a poesia de Belchior, ‘ainda somos o mesmo e vivemos como nossos pais’ (sublinhado meu)⁴⁵².

Elucidando algumas tarefas que poderiam ser assumidas pelos jovens nos assentamentos, Bogo entende a mística como um instrumento de *formação ideológica*, ao passo que ela possui a capacidade de fazer com que as pessoas se sintam bem e entendam aquilo que o Movimento espera de seus integrantes.

A juventude pode assumir também a responsabilidade de divulgar as idéias do MST, da reforma agrária e do socialismo, através da formação ideológica. Isto pode ser feito através de cursos, palestras ou de jornadas socialistas, quando brigadas de jovens se deslocam com o objetivo de organizar as jornadas socialistas *com muita mística, para que as pessoas dos assentamentos se sintam bem e, de fato, entendam, por alguns momentos, o que é viver no socialismo* (sublinhado meu)⁴⁵³.

⁴⁵¹ BOGO, Ademar. *Lições da Luta pela Terra*. Salvador: Memorial das Letras, 1999. p. 81.

⁴⁵² BOGO, A., *Lições da Luta pela Terra*, p. 82.

⁴⁵³ BOGO, A., *Lições da Luta pela Terra*, p. 96.

É notório que a mística entre os jovens necessitava *comunicar*, ou seja, falar aos sujeitos sobre a relevância da luta pela terra e da organização do Movimento. Mais que isso devia *tocar o coração e consciência* dos jovens. Nesta direção, atribui-se à mística novamente o *caráter educativo*. Como pesquisador, e observando o desenvolvimento de místicas em alguns momentos e espaços, um aspecto significativo se refere a como são vividos e sentidos os momentos de mística por aqueles que a fazem, que dramatizam a sua existência e a existência do seu grupo. Como expectador, digo que não haveria como explicar essa experiência, só mesmo quem a viveu poderia elucidar algumas sensações. Por ora, “são os gestos, os semblantes, a musicalidade da fala, a sensibilidade do olhar, a poesia corporal e outros sentimentos externados por quem faz parte da dramatização que materializa a celebração da mística”⁴⁵⁴.

Neste processo, todos os elementos necessários que estimulariam os sentimentos “não cabem na palavra proferida; além da palavra, há sempre a necessidade de um algo a mais que acenda uma chama e produza um fervor de sentimentos em quem está ali teoricamente como expectador”. Considerar a prática da mística unicamente como *encenação teatral* é minimizar sua relevância. A mística se tornou na organização do MST “muito mais que um simples jogo de palavras; é vida, e é algo que precisa se fazer vivo na prática de quem quer transmiti-lo, para que assim se processe também o seu caráter educativo”⁴⁵⁵. Adiante, ao buscar elucidar a relevância da mística para organização do Movimento e elencar a diversidade de espaços em que é objetivado o seu fazer, como será essa prática nos acampamentos e assentamentos? Quais são as orientações do MST para o desenvolvimento da mística nestes dois espaços? Refletir sobre estas indagações será o próximo desafio!

5.2. Acampamento e Assentamento: significados e sentidos da mística

O fazer da mística é distinto nos inúmeros acampamentos e assentamentos⁴⁵⁶ vinculados ao MST. Em alguns acampamentos e assentamentos, a mística é praticada; em contrapartida, em outros, devido à realidade local, é possível que essa prática não chame tanta a atenção dos sujeitos que ali vivem. A realidade e o contexto destes espaços são, por vezes, diferentes, não podendo generalizar todas as análises para todos os lugares, como se fossem

⁴⁵⁴ MEDEIROS, E. C. de., *A Dimensão Educativa da Mística Sem Terra*, p. 174.

⁴⁵⁵ MEDEIROS, E. C. de., *A Dimensão Educativa da Mística Sem Terra*, p. 174.

⁴⁵⁶ Há uma distinção entre *acampamento* e *assentamento*. Em síntese, o acampamento é um tempo transitório e indefinido, em que os sujeitos vivem acampados geralmente em barracos na beira de estradas, e ainda não conquistaram seu pedaço de chão. O assentamento é uma área fixa, legalizada e determinada para reforma agrária, em que os sujeitos já conquistaram seu pedaço de chão.

homogêneos. Fazer essa generalização seria negar a dinamicidade e as contradições que permeiam a realidade social dos acampamentos e assentamentos.

Para discutir algumas questões que envolvem a prática da mística no acampamento, utilizaram-se, principalmente, de narrativas de sujeitos que viveram no acampamento Madre Cristina. Pelo que se depreende das falas dos sujeitos, o Madre Cristina começou a ser organizado no ano de 2003. Não há um consenso entre os sujeitos sobre o mês que as famílias começaram a chegar; contudo, em uma tabela de dados divulgada no ano de 2003, em que traz informações sobre a quantidade de acampamentos no Brasil, divididos por Estado, é explicitado que o acampamento Madre Cristina, até então chamado Lagoão, foi organizado no dia 01/02/2003 e contava com 20 famílias⁴⁵⁷. O acampamento foi organizado às margens da rodovia Gerson Dourado de Oliveira e era vinculado à Regional do MST, localizada no município de Andradina – SP.

Nos dois primeiros anos de sua existência, o acampamento se chamava Lagoão, fazendo referência ao nome da fazenda que o grupo lutava para desapropriar. No entanto, a partir de 2005, o grupo resolveu mudar o nome do acampamento, pois seria contraditório continuar como o nome dado ao latifúndio que pretendia desapropriar. Como o MST, ao longo de sua história, desenvolveu o hábito de homenagear os *lutadores e lutadoras do povo*, colocando os seus respectivos nomes em acampamentos, assentamentos, escolas, dentre outros locais, em conjunto, os sujeitos que viviam no local resolveram homenagear Madre Cristina, fundadora do Instituto Sedes Sapientiae, falecida em novembro de 1997. Em sua trajetória histórica, o acampamento Madre Cristina, devido a decisões judiciais, se deslocou diversas vezes entre idas e vindas ao longo da rodovia Gerson Dourado de Oliveira. Nele, viveram centenas de famílias, e algumas destas encontram-se assentadas na região de Andradina.

Sobre a mística no espaço do assentamento, as discussões estão pautadas, em especial, nas entrevistas realizadas com alguns sujeitos que viveram no assentamento Estrela da Ilha e que haviam vivido no acampamento Madre Cristina, quando ainda se chamava Lagoão. Esse assentamento foi criado no ano de 2005 e abrigava duzentas e duas famílias, advindas de diversos acampamentos da região⁴⁵⁸. Do acampamento Madre Cristina, foram para este

⁴⁵⁷ *Acampamentos por Estado – Brasil – 2003*. Nessa tabela não contém informações sobre quem organizou e divulgou os dados.

⁴⁵⁸ O assentamento Estrela da Ilha era composto por famílias vindas dos seguintes acampamentos: Terra e Vida, Sete de Setembro, Três Barras, Lagoão (Madre Cristina) e Nova Conquista. Esses acampamentos tinham vínculos com a Regional do MST em Andradina. Ver: COLOMBA, Adriana de Souza et al. Caracterização do Assentamento Estrela da Ilha, em Ilha Solteira (SP). In: XLV Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural. Anais da SOBER 2007. Londrina: UEL, 2007. p. 1-9.

assentamento aproximadamente 60 famílias. Como o assentamento era extenso, sua organização foi dividida por setores, tendo cada setor alguns líderes que, por sua vez, representavam os interesses de todo o assentamento. Na organização do assentamento, as famílias que vieram do acampamento Madre Cristina (Lagoão) formavam um dos setores.

Por parte da organização do MST, a mística necessitaria estar em todos os acampamentos e assentamentos, se inserindo como atividade fundamental nestes espaços. Em uma publicação analisada nos capítulos anteriores, chamada *A Questão da Mística no MST*, há o direcionamento para que a mística seja desenvolvida nos dois espaços. Alguns trechos revelam pistas de que a mística nos acampamentos e assentamentos era visualizada como *elo* entre os sujeitos e o Movimento. “Nos acampamentos e assentamentos deve-se buscar desenvolver uma mística própria e permanente para que não desestimule a participação. Pode-se criar o hábito de todos os dias colocar os companheiros em fila, hastear a bandeira e cantar o hino do MST”⁴⁵⁹. Na relação entre ser o elo entre sujeitos e MST, o fazer da mística, muito provavelmente, deveria preconizar os valores e ideais estimados pela organização do Movimento.

Na Regional do Movimento em Andradina – SP, conversando com Renê e Lourival, dois coordenadores que militam pelo MST na região há mais de 20 anos, observei que há orientações e estímulos para que os sujeitos que vivem nos acampamentos e assentamentos pratiquem a mística. As expressões *têm que ter a mística, teve muita mística e é preciso ter a mística* são constantes em suas falas. Ao ser indagado se haveria orientações para que se desenvolvesse a mística nos acampamentos e assentamentos, Renê ressalta com firmeza que *sim*, enfatizando que ela seria o *ânimo* e ajudaria na *organização*. Por este prisma, a visão de Renê se torna bem próxima das visões gerais que são traçadas nos materiais publicados pelo Movimento em relação à mística, ou seja, além de *animar* ela precisaria ajudar a *organizar* os sujeitos, para que se chegasse ao mundo em que o Movimento almeja construir. Desta forma, explicita:

Sim, sim, é, sempre né, sempre. É uma força muito grande, a mística, a força da mística tem contribuído muito aí, para *animar*, para *animar*, *organizar* assim, e tudo sempre nós fazemos isso aí, tem pessoas que preparam e tudo né, nos eventos tem muita mística, quando nós vamos fazer daqui a pouco assim, no Congresso aí em Brasília, no V Congresso, nossa assim é muita mística que vai, animação e tudo, onde nós colocamos assim o nosso sonho, expressamos o nosso sonho e vivemos isso aí, então a pessoa vivendo isso e participando disso aí ela se anima né, e mesmo assim em momentos de

⁴⁵⁹ MST – Coleção Saber e Fazer Nº 2. *A Questão da Mística no MST*. São Paulo, abril de 1991. p. 19.

dificuldades, de desafios e tudo a gente, a gente sempre coloca por cima o sonho, o sonho e objetivo nosso ⁴⁶⁰.

No momento em que foi construída a entrevista, os sujeitos, que integram a Regional do MST em Andradina, estavam se preparando para ir ao *V Congresso Nacional do MST*, realizado em junho de 2007, na Capital Federal, por isso que Renê destaca que iria ter muita mística e animação neste Congresso. Observa-se também em sua narrativa uma dimensão relevante que está ligada ao desenvolvimento da mística e que não pode ser negligenciada: ela por vezes *expressa os sonhos* dos sujeitos e da organização do MST. E, representando os sonhos dos sujeitos, os aproxima da realidade. Ou melhor, nas apresentações de mística os sujeitos teriam a possibilidade de dramatizar suas próprias vidas e viver antecipadamente o futuro que ainda está por vir. Esse futuro é projetado numa perspectiva coletiva, em que os trabalhadores e trabalhadoras, com muita luta e fé, conquistariam seu pedaço de terra e desfrutariam de uma vida digna e melhor para suas respectivas famílias. Em meio a tantas narrativas realizadas para a pesquisa, e em outras conversas informais, percebi que as mensagens e os sonhos representados via mística também se misturavam com outros desejos particulares dos sujeitos, sendo eles a possibilidade de *trabalhar para si mesmo*, de *poder cultivar determinado produto*, *criar algumas espécies de animais*, bem como outras questões subjetivas.

Ao ministrar *Cursos de Formação no MST*, e trabalhando assuntos relacionados à mística, o professor Rogério chama a atenção em sua entrevista para esta dimensão da mística, de modo que ela pode fazer com que os sujeitos vivam o futuro desejado pelo menos por alguns instantes. “Então esse adiantamento do tempo é a vivência do futuro por alguns instantes” ⁴⁶¹. Na mesma perspectiva, Ademar Bogo destaca que a mística teria a capacidade de “ligar aquilo que é com o que ainda será” ⁴⁶². Ou seja, por meio dessa prática materializariam os sonhos, os desejos, anseios, e um porvir tanto para a organização do MST, quanto para os sujeitos que acreditavam em seu projeto.

Sobre isso, ainda pode-se refletir que nas místicas haveria uma *relação dialética entre o abstrato e o concreto*. Bogo atenta para esta dimensão ao discutir a prática da mística e sua relação com o campo social e político. Conforme sua análise, nos momentos de mística haveria:

⁴⁶⁰ Renê. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Regional do MST em Andradina – SP, 23/03/2007.

⁴⁶¹ Rogério. Entrevista realizada por Maria Celma Borges. Assentamento São Bento, setor II. Pontal do Paranapanema – SP, 04/05/2002.

⁴⁶² BOGO, Ademar. *Identidade e Luta de Classes*. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 219.

[...] uma relação entre o abstrato e o concreto. O abstrato é um pensamento transformado em desejo de ver o concreto realizado. Antecipa aquilo que deverá vir-a-ser ao mesmo tempo que está sendo. A matéria ou a ação cumprem o papel de abrigar o desejo e de revelar a idéia que, no acontecer, se confunde com energia, ânimo, vigor, paixão, carinho ou sentimentos de descontentamento ⁴⁶³.

Transitando entre o abstrato e o concreto, a mística em forma de teatro ganharia uma dimensão material, expressando o que se almeja, ou que ainda existe como ideia. Nesta direção, a dimensão simbólica na prática da mística se tornaria carregada de muitos significados, de forma que estes necessariamente deveriam estar intrinsecamente ligados ao projeto de sociedade que o MST almeja construir. Não obstante, se a mística teria a capacidade de projetar o futuro, e vivê-lo ao menos por alguns instantes, a *imaginação* se tornaria elemento fundamental na junção *abstrato/concreto*. Assim, como já foi dito no terceiro capítulo, na mística é preciso imaginar, fazer do abstrato um ponto de partida para o concreto. No processo de imaginar, os sujeitos materializariam os seus sonhos, desejos e esperanças por meio da mística. Para tanto, ao imaginar, não se poderia esquecer das conquistas, bem como daquilo que o Movimento vem tentando construir ao longo de sua história. Sobre as palavras de Bogo, nota-se que, na mística, o *imaginar* necessita trazer sempre à tona também os valores e visões de mundo do MST:

Imaginar é colocar-se à disposição da criatividade. Imaginar cenários na política e colocar as forças em movimento para alcançar o que foi previsto; imaginar conquistas, ambientes diferentes, melhores condições de vida; imaginar um mundo sem violência, onde direito rima com respeito; imaginar as tecnologias controladas, a serviço da preservação, em que o ser humano, como intermediário entre o ontem e o amanhã, age com responsabilidade garantindo as condições para que a humanidade possa seguir sua caminhada. Imaginar é fazer nascer fatos, forjar acontecimentos, fenômenos não previstos, é buscar nas inexistências do presente as condições para fazer as existências futuras ⁴⁶⁴.

No plano dos sonhos, do imaginar, das utopias revolucionárias, a mística ultrapassaria fronteiras. De acordo com Christine de A. Chaves, sua prática é uma forma de antecipar as coisas e criar uma vontade coletiva, sobretudo, naquilo que contemplaria os planos e objetivos do MST. Com essa interpretação, a mística no Movimento visaria unir a vontade coletiva com a ação. Ou melhor, o sentir com o agir.

⁴⁶³ BOGO, A., *Identidade e Luta de Classes*, p. 220.

⁴⁶⁴ BOGO, A., *Identidade e Luta de Classes*, p. 226.

A letra insiste: para encontrar esse lugar difícil de achar é preciso sentir, crer e partir, pôr-se a caminho. Como dita a poesia: esse lugar *acontece*, resulta de um fazer criativo. E evidencia-se num saber, pois que ‘terra de educar’. O saber/sentir que faz acontecer esse lugar é ponto de partida e de chegada, assim como acompanha o percurso: repartir ‘chega pra ser’. Essa prefiguração de um porvir, cuja antecipação cria uma vontade coletiva, unindo para ação, é a realização da mística⁴⁶⁵.

Na mística, há sempre um investimento em expressar aquilo que é real e aquilo que seria possível com muita luta. O propósito da mística é fazer com que os sujeitos acreditem em seus sonhos, na esperança de conquistar seu pedaço de chão, e para aqueles que sonham junto com o MST, na revolução. No desenvolvimento das místicas, os sujeitos poderiam representar o sonho de uma vida melhor. Ela seria então, entendida como uma prática que aproxima o presente de um futuro que está por vir. É interessante ressaltar que nas místicas, o presente (realidade) e o futuro se entrelaçam, dando dramaticidade e harmonia às apresentações. A realidade é representada às vezes de uma forma muito brusca, com cenas de morte, opressão e tortura. Também na mesma mística, pode haver o contraste desta cena, em que o mundo que há de vir se aproxima, reinando a paz, o fim das desigualdades sociais, enfim, um mundo digno, em que todos os trabalhadores e trabalhadoras sem distinção poderão gozar.

Se a prática da mística teria a capacidade de *antecipar o futuro*, é possível dizer que ela também prepara os sujeitos para algumas situações que poderiam chegar a vivenciar. Quando destaco isso, penso nos momentos complicados e perigosos que cerceiam a luta pela terra, como, por exemplo, os confrontos com policiais, as tensões que envolvem as ocupações, as represálias de jagunços, e no limite da luta, até a morte. Nas narrativas edificadas, principalmente com os sujeitos acampados, em alguns momentos das falas, apreendi algumas pistas que pudessem subsidiar esta discussão.

Ao longo dos seus 48 anos, vivendo há um ano e quatro meses no acampamento, seu Antônio lembrava com entusiasmo das ocupações que havia participado. Não só no momento de gravar a entrevista, mas em outras ocasiões informais, sempre conversávamos sobre as ocupações e os inúmeros *causos* que as envolviam. Seu Antônio disse que nas ocupações que havia participado tinha mística todos os dias, sendo elas apresentadas de acordo com o momento, trazendo em suas mensagens ocasiões em que os sujeitos poderiam vivenciar com aquela manifestação⁴⁶⁶. Na mesma direção, o jovem Leandro, 22 anos, casado, dois filhos,

⁴⁶⁵ CHAVES, C. de A., *A Marcha Nacional dos Sem Terra*, p. 83.

⁴⁶⁶ *Antônio*. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 12/01/2007.

que vivia no acampamento há aproximadamente dois anos e um mês, ressaltou na entrevista que além do acampamento, ele tinha visto as apresentações de mística nas ocupações ⁴⁶⁷, sendo elas preparadas particularmente para aquele momento. Elas enfatizavam momentos tensos que envolviam as ocupações, como possíveis conflitos com policiais, jagunços.

A narrativa de Ricardo (Carrapicho) é bem elucidativa a respeito de a mística construir representações sobre o que os sujeitos poderiam vivenciar. Alterando sua voz, no intuito de demonstrar convicção naquilo que estava dizendo, Carrapicho ressaltava que a mística era muito importante para os acampados na luta pela terra.

Com certeza, ela representa o dia-a-dia da gente, porque tanto como foi aquele Eldorado dos Carajás, a luta deles, aquilo reflete no que se, se o pessoal, se o povo do MST fosse um fraco e covarde com aquela chacina tinha parado, e começou de lá pra cá, e nós não tamos deixando ela para tão cedo, e a mística vem lembrar o que? Que aquele passado, *aquilo que eles passaram a gente pode passar daqui pra frente*, só que aqui ninguém vai desistir não, por que tamos a fim de lutar, por isso que a mística é importante, alguns [fala incompreensível], mas quando vem assistir e acompanhar o que é uma mística *aprende o que já passaram e o que pode acontecer daqui pra frente*, então a mística é muito importante dentro do Movimento ⁴⁶⁸.

É possível observar em sua narrativa que a mística, além de representar o dia-a-dia dos acampados, se caracteriza como uma prática que possibilitava aos sujeitos ter em mente o que eles poderiam vir a passar nos embates pela terra. No caso, Carrapicho compara a luta no acampamento Madre Cristina com a luta que ocorrera em 1996, no município de Eldorado dos Carajás, estado do Pará, em que 19 trabalhadores rurais sem-terra foram mortos por policiais. Percebe-se que o mesmo se sente pertencente àquele grupo que lutou no tão conhecido *Massacre do Eldorado dos Carajás*, e que a história dos paraenses poderia ensinar muito aos sujeitos que viviam no acampamento Madre Cristina. Através da mística, Carrapicho destacava que os sujeitos aprenderiam o que já se passou, *e o que pode acontecer daqui pra frente*, inclusive o perigo de morte em meio às lutas.

Tendo uma experiência particular com a mística, a narrativa de Sônia, 50 anos, três filhos, que vivia no acampamento há mais de dois anos, possibilita ir adiante à questão da *morte*, no sentido de que a luta pela terra poderia vir a ser muito conflituosa e violenta, em que muitos trabalhadores e trabalhadoras poderiam chegar a morrer nos embates. Sônia

⁴⁶⁷ Leandro. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 13/01/2007.

⁴⁶⁸ Ricardo (Carrapicho). Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 13/01/2007.

assistiu uma mística que representava os perigos da luta pela terra e a morte de muitos companheiros. Essa mística marcou muito sua vida, pois através dela, pode perceber que por vezes a morte é algo latente nas lutas, e que todos estão propensos a ela nos momentos de conflitos. Em suas palavras, pode-se visualizar parcialmente como foi o fazer dessa mística, que veio a marcar tanto sua vida:

Eu tenho uma mística que marcou muito, foi quando eu fui a Presidente Prudente. Essa mística foi muito bonita, é uma mística que fala sobre a luta, *e ali eu vi muitas morte, e essa mística ela marcou pra mim*. Eles fazia uma roda, ai saia todos de mão dada e ia pra dentro de um quarto escuro e lá tinha uma televisão e um vídeo que estava mostrando a morte dos companheiro, dos companheiro caindo morto. Então essa mística marcou muito na minha vida, eu vi, e ali nós tinha o coco, cada coco daquele tinha um fogo e cada fogo daquele significava o que? O nome de um companheiro que morreu naquela luta, então foi uma coisa muito marcante pra mim essa mística ⁴⁶⁹.

Enquanto uma prática que *projeta*, ou *expressa* os sonhos e as esperanças dos sujeitos, na mística, as dimensões coletivas e individuais se misturam, assim como os sonhos e projetos dos *sujeitos comuns* com a organização do MST. Nas palavras dos sujeitos comuns entrevistados, as lembranças dos momentos de mística sempre estão associadas ao desejo da terra, das plantações e da criação de gado, ao cotidiano do acampamento e do assentamento, como também das histórias de lutas e ocupações. Esses sujeitos não associavam a prática da mística ao ideal de transformação de sociedade, mesmo que em vários momentos destacavam alguns assuntos fundamentais trabalhados pela organização do Movimento. Em contraposição, os coordenadores constantemente reforçavam a ideia de que a mística deveria ser feita visando também à transformação da sociedade. Quando perguntei ao Lourival se poderia falar um pouco sobre a mística no MST, partindo de sua própria experiência como militante, foi possível captar algumas destas questões.

A mística. É muito difícil falar da mística porque exatamente nesse sentido, a mística é difícil, é uma coisa que vem ligado a questão de sentimento, que tem uma origem um pouco da religiosidade, da espiritualidade, mais para a luta da reforma agrária a mística é, é você está potencializando como se fosse irrigando cada dia o sonho, a esperança de chegar a vitória, da terra, e no caso do Movimento a revolução, da transformação da sociedade brasileira, além da terra, porque nós sabemos que inclusive a conquista da terra não basta, ela precisa, digamos ter outras conquistas, outras mudanças na sociedade brasileira pra construir uma sociedade justa, inclusive com distribuição da terra, porque o capitalismo na fase atual ele é, ele inviabiliza

⁴⁶⁹ Sônia. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 13/01/2007.

a pequena agricultura, ele inviabiliza, inclusive tá inviabilizando a reforma agrária, e, mas como ele também não dá resposta as necessidades das grandes massas, quer dizer, ele não resolve integrar toda a sociedade de forma justa, nunca vai ser justa no capitalismo, ele então precisa ser mudado, e a reforma agrária é importante dentro disso e milhões de brasileiros sonha com ela e vamos continua lutando por ela, nós aqui na região estamos fazendo isso⁴⁷⁰.

Analisando a fala de Lourival, é possível perceber que ele não extrai da mística o seu *caráter misterioso*, aspecto este que torna tão complicado falar sobre ela. Em sua fala, destacava alguns aspectos ligados a essa prática como a *espiritualidade*, o *sentimento*, o *sonho* e a *esperança*. Porém, se tratando da luta pela reforma agrária e de outras lutas que o Movimento vinha empreendendo, sublinha com clareza que a mística deveria ser potencializada para a *revolução*, ou a *transformação da sociedade brasileira*. Desta forma, a mística era visualizada como elemento fundamental que auxiliaria na luta contra o capitalismo. Não obstante, observei que o entrevistado preferia não falar na *emoção*, mas sim em assuntos objetivos sobre a relação mística e MST⁴⁷¹.

Nos acampamentos e assentamentos, assim como nos demais espaços em que é objetivado o seu fazer, a mística é valorizada por ser o *ânimo* nas lutas. Trabalhando com um conjunto de fontes orais, produzidas entre os anos de 2007 e 2009 com sujeitos acampados e assentados, foi possível verificar que no acampamento Madre Cristina havia a prática da mística, mesmo que em alguns períodos não com tanta frequência. Em contrapartida, em relação aos sujeitos que viveram no acampamento Madre Cristina (que na época se chamava Lagoão), que conquistaram seu pedaço de chão e foram viver no assentamento Estrela da Ilha no ano de 2005, observei que os mesmos não continuaram com a prática da mística no assentamento, a não ser algumas apresentações logo no início, quando entraram na terra. Os assentados e assentadas lembravam-se da mística no tempo em que eram acampados no até então acampamento Lagoão, e essas lembranças sobre a mística eram muito vagas. Diante desta problemática, será que os sujeitos não dão tanta importância para a mística quando conquistam a terra? O fazer da mística se dá com maior intensidade no acampamento? E como eram feitas estas místicas no período do acampamento e assentamento?

⁴⁷⁰ Lourival. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Regional do MST em Andradina – SP, 23/03/2007.

⁴⁷¹ No que tange às diferenças de percepções sobre a mística no MST, é plausível citar o trabalho de Nadir Lara Junior. Ao pesquisar a mística que fundamenta as ações e sonhos do Movimento, o autor observou diferenças de discursos entre coordenadores, sujeitos que desenvolviam e que assistiam as místicas no MST. As lideranças não demonstravam muitos sentimentos ao falarem das místicas, entrado em contraposição com os *sujeitos comuns*. Para saber mais, ver: LARA JUNIOR, Nadir. *A mística no cotidiano do MST: a interface entre religiosidade popular e política*. 2005. 154 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Diante das indagações, num primeiro momento, ressalto que por mais que haja orientações por parte da organização do MST para que se desenvolva a mística em todos os espaços, o seu fazer não se configura de maneira plena em todos os seus acampamentos e assentamentos. Foi possível perceber este fato tanto nas entrevistas realizadas com as lideranças, quanto com os sujeitos que viveram no acampamento e assentamento pesquisados. No início do ano de 2009, pesquisando na Regional do MST em Andradina, tive a oportunidade de fazer uma segunda entrevista com Renê ⁴⁷². Nesta ocasião, enfatizando a importância da mística nos acampamentos e assentamentos, Renê explanou que por mais que o MST priorize que esta prática seja desenvolvida em todos os espaços, isso “não quer dizer que todo mundo faz direito assim” ⁴⁷³. O fato de dizer que nem todo *mundo faz direito* seria uma evidência para pensar que a mística também tem seus limites, não chegando a todos os lugares e nem cativando todos os sujeitos do Movimento. A fala de Renê apontava também para a ausência da mística em muitos acampamentos e assentamentos da região.

Em sua experiência como educador e militante do MST, o professor Rogério em sua narrativa tocou nesse assunto, no sentido de que em muitos acampamentos e assentamentos do MST, os sujeitos não se deram conta do grande valor que agrega a prática da mística. Em suas palavras, a mística é considerada um *exercício*, que deve ser trabalhado constantemente, caso contrário, corre-se o risco de *enferrujar*. A sua fala é de ânimo, visando que a prática da mística iria crescer e ocuparia os espaços do dia-a-dia nos acampamentos e assentamentos. Entretanto, esse *ânimo* se imbrica ao *desapontamento* de que ainda muitos não a valorizavam.

[...] infelizmente alguns ainda não se deram conta desse valor, dessa importância e alguns outros ficam *enferrujados por falta de exercícios da mística da vida*, mas nós acreditamos que enquanto existir Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, a mística sempre tenderá a crescer, ocupar seus espaços no dia-a-dia dos acampamentos e assentamentos ⁴⁷⁴.

Analisada a rede de entrevistas para a construção deste trabalho, percebi que a grande maioria dos acampados e assentados entrevistados vivenciaram experiências com a mística, tanto no acampamento, quanto em outras atividades e ações do MST. Aliás, muitos pesquisadores e pesquisadoras que tiveram como objetos de estudos acampamentos e

⁴⁷² Essa segunda entrevista com Renê realizei em conjunto com o pesquisador Andrey M. Martin.

⁴⁷³ Renê. Entrevista realizada por Fabiano Coelho e Andrey M. Martin. Regional do MST em Andradina – SP, 06/01/2009.

⁴⁷⁴ Rogério. Entrevista realizada por Maria Celma Borges. Assentamento São Bento, setor II. Pontal do Paranapanema – SP, 04/05/2002.

assentamentos do MST, puderam constatar a presença desta prática nestes espaços ⁴⁷⁵. Na época em que o acampamento se chamava Lagoão e depois que passou a ser chamado de Madre Cristina, por meio das entrevistas, observei que a mística se fazia presente naquele espaço.

Por ocasião da realização das entrevistas no acampamento, a mística já não estava sendo praticada, conforme relatado em todas as narrativas concedidas. Ao serem indagados se conheciam a mística praticada no MST, e se no acampamento havia a realização dessa prática, a expressão: “fizemos várias, agora esses dias tá parado, mas nós já fizemos várias mística”⁴⁷⁶, era constante entre os acampados e as acampadas. Seu Manoel foi mais incisivo em sua resposta: “ah já, mas não continuou, começou, mas não continuou” ⁴⁷⁷. O interessante é que quando perguntei ao seu Manoel se conhecia ou já tinha visto uma apresentação de mística, num primeiro momento, ele não se lembrou das apresentações feitas no acampamento, precisando outro acampado que estava ao lado (Jorge) recordá-lo.

Ao longo dos seus 72 anos, divorciado, sem filhos, casado apenas uma vez, mas com uma decepção profunda em seu matrimônio, seu Manoel me impressionou durante a entrevista. Vivendo há mais de dois anos no acampamento Madre Cristina, e durante os seus últimos dez anos em acampamentos da região de Andradina, este *velho homem* se demonstrava muito cansado. Com uma grave doença, a *diabetes*, e sem familiares a quem recorrer, aquele acampamento era a única alternativa para viver. O engraçado, ou traumático, é que Manoel dizia que pra ele não adiantava mais a conquista da terra, pois não iria ter forças para trabalhar. Naquele instante, a vida no acampamento era como se fosse o único lugar *digno* que lhe restou para passar o resto de sua vida. Notei que os acampados o acolheram como se fosse um *menino adotado*.

Em quase uma hora de conversas, a entrevista com seu Manoel foi uma das mais divertidas (as histórias que me contou pareciam surreais), e uma das mais tristes que realizei. No término estava baqueado, não tinha palavras, e na noite chuvosa e fria daquele dia, se preparando para dormir num barraco de lona, comecei a repensar até o próprio sentido da

⁴⁷⁵ Sobre acampamentos do MST cito os seguintes trabalhos: SCHMITT, Claudia Job. *O Tempo do Acampamento: a construção da identidade social e política do “colono sem-terra”*. 1992. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre; e TURATTI, Maria Cecília M. *Os Filhos da Lona Preta: identidade e cotidiano em acampamentos do MST*. São Paulo: Alameda, 2005. Sobre assentamentos sugiro a leitura de: LARA JUNIOR, Nadir. *A mística no cotidiano do MST: a interface entre religiosidade popular e política*. 2005. 154 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo; e VENDRAMINI, Célia R. *Consciência de classe e experiências sócio-educativas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. 1997. 291f. Tese (Doutorado em Educação) – UFSCar, São Carlos.

⁴⁷⁶ *Sônia*. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 13/01/2007.

⁴⁷⁷ *Manoel*. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 13/01/2007.

vida, e no quanto o homem pode se desumanizar, ou melhor, no quanto um sistema criado pela minoria pode enxotar da vida social milhões de pessoas como seu Manoel. O seu Manoel se tornou uma referência para refletir no quanto homens e mulheres são privados da *terra de trabalho*, ou que teriam a oportunidade de conquistar seu pedaço de chão tardiamente. Ao lembrar-se da mística no acampamento, percebeu-se que seu Manoel não demonstrou entusiasmo com aquela prática. Assim, por mais que a mística seja considerada o *ânimo* na luta pela terra, ela não conseguiu minimizar de todo as dores e o cansaço de sua longa e sofrida vida.

O fato de não estar tendo a mística naquele momento era justificado pela ausência de algumas pessoas, especialmente por famílias que tinham se mudado para outro acampamento, que haviam sido contempladas com um lote em assentamentos da região, ou que por variados motivos haviam desistido momentaneamente da luta. Os relatos dos sujeitos eram muito parecidos em relação às apresentações de mística entre o grupo.

Oh, há três mês atrás a gente fez mística muito bonita, fazia mística muito bonita, mais depois uma família pego terra e foi embora, e vinha os rapazinho, moça, jovem, sabe mas agora ele foram embora e o povo que ficou, *e o povo que ficou já não ta fazendo mais*, porque já não tem mais aquela manifestação de pessoa interessada, parou ⁴⁷⁸.

Naquele lá, no primeiro, naquele que nós estava, até mesmo porque era mais a juventude que fazia né, então as meninas andaram casando, outras andaram indo embora e acabou a juventude que tinha aqui, então era elas quem preparavam tudo, tinha um grupo de jovens, e elas ensaiava e preparava tudo, e antes da assembléia elas apresentava, *hoje não tem mais, elas foram embora tudo, casou e acabou, sempre tinha* ⁴⁷⁹.

Quando Maria de Lourdes diz que: *naquele lá, no primeiro, naquele que nós estava*, sua fala faz referência a outro local que o acampamento Madre Cristina se encontrava, não se tratando de acampamento diferente. Algo salutar a destacar é que nos mais de sete anos de existência do acampamento Madre Cristina (Lagoão), houve diversas ordens judiciais para que os acampados mudassem de lugar. Assim a história desse acampamento foi construída entre idas e vindas às margens da rodovia Gerson Dourado de Oliveira. Mas, retornando à discussão, analisando as narrativas citadas, entende-se que os sujeitos acampados tiveram experiências com a mística, mas que nos últimos meses essa prática tinha se *esfriado* entre os acampados. Nesta perspectiva, há algo interessante para se refletir: se não estava havendo

⁴⁷⁸ Giselda. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 12/01/2007.

⁴⁷⁹ Maria de Lourdes. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 12/01/2007.

mística devido a alguns sujeitos terem se mudado do acampamento, isso leva a pensar que o desenvolvimento da mística nos acampamentos, e também nos assentamentos, depende muito se há uma equipe que se interessa, prepare e assuma essa *tarefa*. Ao serem indagados se gostavam da mística, os sujeitos ressaltavam que adoravam e achavam importantes as apresentações. No entanto, não a praticavam no momento porque não havia pessoas para criar e efetuar a mística, especialmente os jovens.

Na história do acampamento Madre Cristina, ainda quando ele se chamava Lagoão, esta prática era predominantemente assumida e desenvolvida pelos sujeitos mais jovens. Analisando algumas narrativas com os acampados e as acampadas, percebi em alguns momentos que a mística era visualizada como algo que os jovens deveriam fazer. Ao entrevistar os assentados e assentadas que já haviam vivido no acampamento, estes enfatizavam que as místicas também eram desenvolvidas naquele tempo pelo *pessoal mais novo*. A primeira entrevista que realizei com os sujeitos assentados foi com o seu Iran, conhecido mais como Pernambuco. No auge dos seus 49 anos, casado, tendo duas filhas e três filhos, Pernambuco foi o primeiro coordenador do acampamento e um dos seus primeiros moradores. A sua narrativa foi muito significativa para compreender como se deram os *primeiros passos* na construção do acampamento, bem como se desenvolvia a prática da mística naquele espaço.

No transcorrer de suas falas, Pernambuco e dona Maria, sua esposa, que estava presente à entrevista, e acabou participando em alguns instantes, destacaram que “tinha um grupo de jovens”⁴⁸⁰ que ficava responsável em realizar a mística. “Tinha o grupo de jovens”⁴⁸¹, dizia dona Maria. Os assentados e as assentadas, que foram entrevistados, de forma semelhante, ao serem indagados sobre a mística no tempo em que estavam acampados, fizeram referência à figura dos jovens no desenvolvimento da mística. Outra assentada que se chamava Maria Francelina, casada, 40 anos, destacou em sua narrativa que já tinha visto e participado das místicas no acampamento, e que “lá no acampamento Lagoão os meninos sempre fazia as místicas, os jovens, quando ia ter uma festa assim em comemoração, a do Incra, nos dias dos pais e nos dias das mães eles faziam mística”⁴⁸². Na época em que Pernambuco vivia no acampamento e que tinha como responsabilidade coordená-lo, havia o incentivo para que os jovens criassem uma equipe de mística. Eles até fizeram cursos sobre

⁴⁸⁰ Iran (Pernambuco). Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 28/08/2008.

⁴⁸¹ Maria. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 28/08/2008.

⁴⁸² Maria Francelina. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 06/08/2009.

como desenvolver esta prática. Na conversa, a esposa de Pernambuco enfatizou que os jovens estudavam para fazer a mística, ao passo que a Coordenação Regional do MST tinha dado “até uns livrinhos pra elas estudar”⁴⁸³.

Mas como eram realizadas as místicas no acampamento? Como já foi elucidado neste trabalho, as apresentações de mística necessitariam estar de acordo com o local e com os participantes, no sentido de que estes pudessem se sentir parte integrante do momento. Isto é, os sujeitos precisavam *se ver e ser* sensibilizados com as apresentações, caso contrário, elas não teriam sentido em suas vidas. Tanto na época do Lagoão e, posteriormente, quando o acampamento passou a ser chamado Madre Cristina, com um grupo de acampados diferente, pude apreender, através das narrativas, que as orientações e formas dos sujeitos desenvolverem as místicas eram bem similares. Todavia, antes de analisar esta questão, houve uma entrevista com um assentado que chamou muita atenção e que se tornou contraditória as outras narrativas que efetivei no assentamento Estrela da Ilha.

Esta narrativa foi a do assentado Edson, 47 anos, casado, nasceu em Araçatuba – SP, mas viveu a maior parte de sua vida em Itapura, trabalhando como pedreiro e cortando cana para as usinas de álcool da região. No assentamento e fora dele, Edson é mais conhecido como Capitão. Nos momentos em que conversei com ele, que por sinal foi muito receptivo me convidando para almoçar por diversos dias da pesquisa de campo em sua casa, o seu apelido faz jus à sua personalidade. Capitão é uma figura bastante incisiva, sempre positiva frente às suas ações e discursos. Diz que sempre fala a *verdade* e sempre tenta se mostrar ser uma pessoa muito brava. Quando perguntei sobre a mística no MST, e se ele já tinha visto ou participado de uma mística, Capitão destacou que “não gostaria de falar sobre isso porque não sabia do que se tratava”, apenas tinha ouvido pessoas falarem sobre ela. E para minha surpresa, relatou que “não tinha mística no acampamento e no assentamento”⁴⁸⁴. Em algumas observações iniciais, tinha constatado que os sujeitos assentados não tinham continuado com a prática da mística, mas a surpresa se deu em relação ao acampamento, uma vez que todos os outros sujeitos entrevistados haviam dito que eles faziam a mística no local.

A contradição em sua narrativa me *tirou o sono* e fez com que eu refletisse muito, pois, se ele viveu no acampamento, como não tinha visto uma mística nas assembleias, comemorações, etc., tão evidenciadas em outras entrevistas? Sobre esta problemática, passei a trabalhar com prováveis interpretações. A primeira delas é se realmente Capitão era *morador*,

⁴⁸³ *Maria*. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 28/08/2008.

⁴⁸⁴ *Edson (Capitão)*. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 06/08/2009.

ou melhor, *viveu* no acampamento. Esta é uma questão delicada, haja vista que os sujeitos por vezes ficam receosos em falar que não viveram no acampamento, uma vez que um dos critérios fundamentais do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) para escolha dos assentados está pautado no fato de os sujeitos terem lutado nos acampamentos. Ou seja, aqueles que estão na beira da estrada, debaixo de um barraco de lona, teriam preferência na distribuição de áreas para a reforma agrária. Pode ser que Capitão não tivesse contato com a mística porque não participava cotidianamente das atividades que envolviam o acampamento, o que não quer dizer que ele não auxiliasse o grupo, seja em qual situação fosse.

As fontes evidenciaram que a prática da mística era presente no acampamento Lagoão, mesmo que fosse desenvolvida apenas nas assembleias, que era comum serem realizadas aos domingos. Assim sendo, por outro lado, é possível interpretar que Capitão não queria falar sobre a mística devido ao fato dela não ter tido significado e sentido em sua vida. Ou, que não lhe chamava atenção. Por isso, no acampamento, não dava importância às apresentações. Ao se abster de falar sobre a mística, Capitão estava num direito seu, de não conversar sobre uma coisa que lhe era alheia e que não agregava significado para sua vida.

Sobre essa perspectiva de análise, insere-se outra reflexão interessante, e que de forma breve já foi destacada neste trabalho: por mais que a mística no MST se configure como o *ânimo* na luta, e que seja dotada de intencionalidades, ela também tem seus limites, não podendo alcançar todas as pessoas. Trocando em palavras simples, por mais que seja dotada de poder, não conseguiria *contagiar, animar* ou *tocar o coração* de todos os sujeitos. Neste caso, parece que Capitão se tornava um deles. Isso não minimiza a importância da mística nas atividades e lugares que integrantes do Movimento se fazem presentes. É provável que a mística não produza efeitos em todos aqueles que dela participam. Contudo, nas pesquisas de campo, observei que ela havia contagiado grande parte dos homens e mulheres que lutaram no acampamento pesquisado e que consciente ou inconsciente atribuíam a ela um papel de ser essencial nas lutas.

A entrevista de Capitão deixou-me incomodado, ou melhor, reflexivo. Ao fazer a pergunta, previamente tinha imaginado que ele saberia o que era mística. Não queria ouvir aquela resposta. Após a entrevista, poderia fingir que nada havia acontecido. Em contrapartida, ela proporcionou me muitas reflexões, dentre elas a questão de que quando se trabalha com fontes orais, os pesquisadores, por vezes, já vão imaginando o que seu narrador pode falar. Em minha pouca experiência trabalhando com fontes orais, posso dizer que isso é um equívoco, e que pode ser empobrecedor aos trabalhos. Se tivesse esquecido a fala do

Capitão, perderia a oportunidade de abrir mais uma interrogação na pesquisa. E, sendo uma interrogação, necessariamente não precisaria ser respondida, mas, sim, ao menos problematizada. Essa análise configura-se como relevante também para pensar que não é viável dar respostas deterministas em estudos sobre os movimentos sociais, achando que todos os sujeitos que integram os grupos são homogêneos. Todavia, o fato de os sujeitos serem diferentes, também não quer dizer que os mesmos não compartilhem de experiências coletivas ou de pensamentos e ações similares.

Nas análises das fontes, foi possível perceber que a mística era desenvolvida no acampamento conforme a realidade do grupo. As apresentações geralmente eram feitas em momentos de comemorações, antes de reuniões, assembleias, enfim, momentos em que grande parte dos sujeitos estavam reunidos. Nas narrativas, encontram-se pistas de que os responsáveis em desenvolver a mística se preocupavam em representar a realidade do acampamento, mas também evocar representações numa perspectiva maior, lembrando as lutas históricas do MST, bem como aspectos inerentes à organização do Movimento. Os sujeitos entrevistados, quando perguntados sobre as místicas, como eram feitas e quais mensagens traziam, disseram aspectos semelhantes, uma vez que as apresentações estavam sempre direcionadas à realidade do acampamento, valores, princípios e visões de mundo do Movimento.

Os trechos de narrativas abaixo são de um assentado e uma assentada (Pernambuco e Maria Ivânia), que viveram no acampamento ainda quando este se chamava Lagoão, e de dois acampados (Carrapicho e Antônio) e uma acampada (Maria de Lourdes) que entrevistei no acampamento Madre Cristina, em 2007.

Tinha com o MST. O MST era dentro lá (acampamento), a gente fazia mística e chamava o Movimento, o MST pra representa, quando vinha um dos líder forte do Movimento, que vinha em uma assembléia nossa, *nós já tinha uma mística já pra representa aqueles povo que chegava*. Podia ser um, podia ser padre, podia ser um pastor, o movimento social quando vinha, era o Renê, o Lourival e etc. *Então a gente já tinha aquela mística, tanto pra representar um acampamento como pra leva em ocupação*, alguns atos que nós fazia na cidade, aí então nós já levava a mística direto do acampamento com a moçarada⁴⁸⁵.

Então, lá (acampamento) fazia organização, fazia as mística, colocava, às vezes no acampamento cada um plantava alguma coisa, assim, *colocava lá a produção dos acampados e fazia, é, representações, do sofrimento ali no acampamento* e tal, danças, tinha dança, eu não dançava porque eu não

⁴⁸⁵ Iran (Pernambuco). Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 28/08/2008.

danço, mais tinha outros que dançava. Ah! Lá também tinha um grupo de jovens, um grupo de jovens também ⁴⁸⁶.

Quando tem a celebração das reuniões, a juventude, os mais velhos, a gente senta e faz uma mística, sempre que pode tem uma mística, *uma mística envolvendo o dia-a-dia dependendo do acontecido*, a gente faz uma mística em cima daquilo e tem uns dias da celebração do MST que a gente tem marcado, as datas, *ai faz as mística voltado pro dia da celebração, que seja o dia dum, dum, como foi a morte do, do, lá no Pará, do Paraná*, esses acontecido a gente faz as mística devido aos acontecimentos ⁴⁸⁷.

A mística é como se planta, como se colhe, é o fazendeiro e o agricultor, o fazendeiro e os sem-terra, existe vários tipo entendeu? Depois da colheita ai coloca o arroz, o milho, a abóbora, a mandioca, *tudo que se produz na terra é mística feita*, cada pessoa carregando, apresentando a todos (fala incompreensível) se tem dez é, apresentado pra aqueles dez, se tiver cem é apresentado pros cem, *faz da enxada, da foice, tem vários tipo* ⁴⁸⁸.

Oh, elas *faziam mais assim representando* a vida, da pessoa que entrava aqui, por exemplo, a primeira vez que entrava, ou *o sem-terra ajudando outra pessoa*, tipo assim, tava um bêbado lá na rua caído, lá não tinha pra onde ir tudo, os sem-terra chegava lá, ajudava, chamava, levantava, levava lá, botava o bêbado dentro de um barraco, porque aqui a gente faz isso. Outro dia passou um senhor aqui com as mala nas costa ai com fome e tudo, nós tava fazendo uma sopa, que nós fazia uma sopa pra ajudar né, e nós chamo ele pra fica aqui, ele posou aqui, tomou sopa com nós, ele tomou que tava com fome, tomo a sopa, espero nós fazer, tinha uma barraco de apoio que nós tem a chave, ela tinha a chave (se referindo a Sônia, outra acampada), e pomos ele pra dormir lá, ele dormiu, no outro dia viajou com nós, nós ia em uma viagem pra Andradina pra faze uns documento lá, e ele ia naqueles rumo lá, que tinha uns parente lá, só que tava indo a pé, não tinha dinheiro e a gente deu carona no ônibus, nós foi e levou ele até lá, deixando ele lá. *Então a mística era mais representando isso né, assim, os sem-terra ajudando um ao outro*, porque a gente ajuda, se passa aqui, se tiver com fome, o que a gente puder fazer a gente faz, *então representava isso, pessoas bêbadas, pessoas que tava na estrada sem come, a prostituta que abandonada também nas ruas, tiramos da rua e levamos pra um barraco*, era mais esse tipo de coisa ⁴⁸⁹.

As narrativas citadas mostram com clareza o quanto as apresentações de mística no espaço do acampamento poderiam ser distintas, dependendo da ocasião e do momento em que o grupo estava vivendo. Dona Vanda, que vivia acampada há mais de um ano e nove meses, a partir de suas experiências com a mística, sintetizou o quanto a mística no acampamento e em outras atividades que participou com o MST poderia ser dinâmica, salientando que “varia os

⁴⁸⁶ Maria Ivânia. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira – SP, 09/08/2009.

⁴⁸⁷ Ricardo (Carrapicho). Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 13/01/2007.

⁴⁸⁸ Antônio. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 12/01/2007.

⁴⁸⁹ Maria de Lourdes. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 12/01/2007.

tipo de mística, tem vários tipo de mística”⁴⁹⁰. Pensando nessa prática no acampamento, algo que chamou atenção nas falas desses sujeitos é que ela era desenvolvida *dependendo dos acontecimentos*, sejam eles no *cotidiano* do acampamento, ou até em acontecimentos *a nível nacional* do Movimento. A jovem assentada Kelly Cristina, 21 anos, solteira, que viveu há um ano e meio no acampamento pesquisado, participou do grupo de jovens e ajudava a preparar as místicas no local. Em sua narrativa, elucidou que o cotidiano do acampamento era a referência principal para se construir as místicas: “Nós usava o cotidiano nosso, do acampamento, ai nós montava, você fazia uma coisa o outro faz outra, e ai fazia, montava”⁴⁹¹.

A fala de Kelly vai ao encontro das outras narrativas dos sujeitos, já que as apresentações de mística no acampamento eram pautadas no cotidiano dos acampados, nas suas vivências, suas dificuldades, seus sonhos e objetivos em comum. Esta jovem durante a entrevista mostrou-se muito tímida, semelhante a tantos outros entrevistados que pareciam *amedrontados* com o gravador. Entretanto, ela e sua família trataram-me muito bem, com uma simpatia e um carisma digno de nota. Em nossa conversa, o que me impressionou foi o fato de saber que Kelly viveu catorze anos acampada, ou seja, dois terços de sua vida em baixo de barracos de lona e na beira de estradas. Deste modo, Kelly, seu pai Antônio e sua mãe Maria, se configuram como mais um exemplo de persistência e perseverança na luta pela terra. Por mais que viveram tristezas, angústias, indecisões, também presenciaram momentos de alegrias, de sonhos e de muita esperança nos mais de dez anos que ficaram acampados. E, naquele momento, eles podiam dizer que conquistaram o tão sonhado pedaço de chão, que para alguns sujeitos se transforma na *terra prometida*.

Não saindo do foco da discussão, entrecruzando as cinco narrativas compartilhadas anteriormente, encontram-se diversas pistas e elementos de como a mística era desenvolvida no acampamento. Essa prática procurava retratar o “sofrimento ali no acampamento, o dia-a-dia dependendo do acontecido”, representava “aqueles povo que chegava”, ou seja, os visitantes, pertencentes ao Movimento ou não. A mística também buscava mostrar “como se planta, como se colhe”, representava “o fazendeiro e o agricultor, o fazendeiro e os sem-terra”. Fazia parte da mística os frutos da terra como o “arroz, o milho, a abóbora, a mandioca”, e usavam-se a “foice, a enxada”, e outros instrumentos de trabalho inerentes ao campo. A narrativa de dona Maria de Lourdes elencou ainda que a mística fazia “mais assim representando a vida, ou o sem-terra ajudando outra pessoa”, e representava “pessoas

⁴⁹⁰ Vanda. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura – SP, 13/01/2007.

⁴⁹¹ Kelly Cristina. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira – SP, 08/08/2009.

bêbadas, pessoas que tava na estrada sem come, a prostituta que abandonada também nas ruas”. Na mística, era preciso criar representações positivas do MST e do acampamento, demonstrando que com muita luta e confiança na organização, os sujeitos conquistariam uma vida digna.

Extraindo alguns trechos das narrativas dos sujeitos, torna-se compreensível que a realização da mística no acampamento se desenvolvia partindo da realidade local, das vivências e ações dos acampados, em torno de questões comuns ao trabalhador rural, bem como a relação destes com o poder dominante, ou seja, com os *fazendeiros* e, particularmente, na região de Andradina, com os *usineiros*. Para tanto, mesmo privilegiando a realidade local, as místicas não estavam desconexas com questões mais abrangentes que diziam respeito à luta pela terra em nível nacional (quando Ricardo (Carrapicho) faz menção às lutas e mortes que ocorreram no Pará e Paraná) e também à organização do MST. Sobre isso, volta-se à questão de que é sempre peculiar na mística representar os *dominantes* e *opressores*. As representações sobre a classe dominante são comuns, sendo estas constantemente pejorativas, criando uma imagem do inimigo que deve ser combatido. Este inimigo pode ser o latifundiário, a polícia, os jagunços, empresas multinacionais, o Estado, entre outros.

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

No que tange à mística no espaço do acampamento, saliento a importância que os sujeitos atribuíram a essa prática. Na construção das narrativas, com os acampados e assentados, foi possível observar nas falas que os sujeitos demonstravam certo *carinho* e *respeito* em relação à mística. Partindo de suas experiências, relatavam que a mística era muito relevante para o grupo, mesmo sem saber muito o porquê. Aliás, refletindo sobre as tantas narrativas, ousou dizer que as pessoas viviam mais a mística do que falavam sobre ela. Digo isso, principalmente, pelo fato de que os homens e mulheres que entrevistei tinham um pouco de dificuldade em falar sobre a mística, o que ela significava e as suas formas de desenvolvimento. Todavia, sempre procuravam relacioná-las com acontecimentos de suas vidas, do grupo, e com questões do cotidiano. Nesta perspectiva, viver a mística se torna mais

importante do que refletir sobre ela, tanto para os sujeitos que vivem nos acampamentos e assentamentos, quanto para a organização do Movimento.

São várias as expressões que revelaram a importância da mística entre os sujeitos. Como militante e coordenador do acampamento Madre Cristina, Odair, 41 anos, solteiro, uma filha, um dos primeiros a chegar e ajudar a construir o acampamento, ainda na época que se chamava Lagoão, explicitou que sem a mística o MST não resistiria a tanto tempo de lutas.

Ela é um dos setores mais importantes dentro do Movimento, é o seguimento do Movimento, o Movimento sem mística, não existia o Movimento, *sem mística não existiria o Movimento de maneira alguma*. Movimento sem a mística ele deixa de, a partir do momento que o Movimento não acreditar mais na mística, ou seja, não só o Movimento, mais quem faz parte dele, ai ele deixa de existir, porque o Movimento é místico⁴⁹².

Numa tentativa de demonstrar convicção em sua fala, Odair evidencia o quanto é significativa a mística no MST, e conseqüentemente para os sujeitos que o compõem em sua heterogeneidade. Ao dizer que “sem mística não existiria Movimento de maneira alguma”, vai além, pois destaca que o “Movimento também é místico”. O caráter “místico” associado ao MST, elencado por Odair, provavelmente, deve ser pelo fato dele resistir *misteriosamente* há tanto tempo num país eminentemente conservador, em que a criminalização dos movimentos sociais historicamente é frequente. Atribuindo a existência do MST à sua mística, visualizo, então, que, para Odair, *mística e MST* são partes constituintes da mesma moeda. Neste sentido, é que para a organização do Movimento a mística tomou a proporção de ser considerada a sua *alma*, sendo fundamental para sua resistência e organização.

No espaço do acampamento, a importância da mística ganha destaque, sobretudo, porque ela era responsável em *animar, renovar as esperanças, tocar o coração e levantar* aqueles que estariam desanimados. O *aspecto subjetivo*, isto é, da mística mexer com os sentimentos pode ser observado nas falas dos sujeitos, à medida que alguns até se emocionavam ao falar sobre as apresentações. Essa emoção, na maior parte dos momentos, não era expressa por lágrimas, mas sim por silêncios, quando se observava que os sujeitos lembravam algumas coisas significativas ao serem perguntados sobre a mística. Em sua fala, Sônia destacou que a mística “é importantíssima, todo o acampamento deveria fazer uma mística toda a semana, todo final de semana deveria ter uma mística, porque o que mexe com

⁴⁹² Odair. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 13/01/2007.

o povo é a mística, porque ela é muito linda a mística”⁴⁹³. Nas palavras de Sônia, além de ser *linda*, a mística *mexia* com os sujeitos acampados. Em suas pesquisas, sobre a mística no cotidiano do MST, Nadir Lara Junior ressaltou a importância da mística no que se refere ao *despertar de sentimentos* entre os sujeitos, visando à organização dos mesmos, seja em qualquer momento. Em sua compreensão, nas apresentações de mística, os sentimentos dos sujeitos *entrariam em ebulição*.

Por isso podemos afirmar que a mística mobiliza os sentimentos das pessoas, pois nesses rituais, apresentam situações que tem um valor afetivo para elas. Os símbolos apresentados, geralmente são aqueles usados no cotidiano, ou que se assemelham com a luta das pessoas em permanecer na terra. Participar de uma mística seria como se os *sentimentos entrassem em ebulição* e se uma liderança convocasse os participantes a entrar na luta, poucos titubeariam, pois essa mobilização desperta um certo ‘encorajamento’ para enfrentar as dificuldades e obstáculos⁴⁹⁴.

O acampado Jorge, 19 anos, solteiro, que vivia no acampamento há mais de um ano e três meses, lembrando da mística, dizia que para além de *reivindicar* e *relembrar* alguns acontecimentos, a mística mostrava que os sujeitos que lutavam pela terra eram *gente*, ou melhor, seres humanos. Demonstrando emoção em sua narrativa, enfatiza que a mística era pra “renovar as forças, e pra gente mostrar que a gente é gente, a gente é ser humano e tem o mesmo direito de reivindicar o nosso pedaço de terra”⁴⁹⁵. Além de *renovar as forças*, a mística ajudaria também os homens e mulheres do acampamento a se *afirmarem enquanto gente*, ser humano, contrariando a ideia estigmatizada por grande parte da sociedade que são baderneiros e vagabundos.

Numa visão semelhante, Maria Ivânia disse que gostava muito das apresentações de mística, e em sua narrativa, por alguns instantes, observei algo *marcante* que perpassava outras falas dos sujeitos entrevistados: a mística *tocava o coração*. E, se *tocavam*, as representações, via mística, poderiam *entrar* em muitos corações dos homens e mulheres que estavam lutando por seu pedaço de chão. Conforme a observação de Maria Ivânia, as mensagens que eram desenvolvidas na mística entravam “no coração das pessoas, das pessoas que estavam ali assistindo”⁴⁹⁶. Se as mensagens *entravam* o coração das pessoas, ou seja, mexiam com seus sentimentos, os momentos de mística eram sublimes, em que os sujeitos

⁴⁹³ Sônia. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 13/01/2007.

⁴⁹⁴ LARA JUNIOR, N., *A mística no cotidiano do MST*, p. 132.

⁴⁹⁵ Jorge. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina, Itapura - SP, 14/01/2007.

⁴⁹⁶ Maria Ivânia. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira – SP, 09/08/2009.

canalizavam suas forças para resistir, projetar seus sonhos e objetivos, mesclando-os com os ideais e visões de mundo do MST. Na época em que viveu no acampamento, ela percebeu que os outros companheiros e companheiras do acampamento gostavam da mística, e que achavam importante o seu fazer. Ao dizer o porquê da importância de se realizar a mística no acampamento, ressaltou: “Porque é uma cultura, uma cultura que às vezes o acampado ele muitas vezes fala assim: ah, será que vai sair aquela terra? Através daquela mística ele pode se levantar, porque traz uma história, ali na mística é contada uma história”⁴⁹⁷. Analisando suas palavras, à mística era atribuída a dimensão de ser o *fôlego*, tão necessário para ajudar os sujeitos a se *levantar* diante dos desânimos. Através das apresentações, os sujeitos poderiam ver e ouvir uma mensagem e *recarregar* suas forças, ou, *conhecer histórias* de luta pela terra semelhante a que estavam vivenciando, até perceberem que não estavam sozinhos nas lutas.

Para seu Iran (Pernambuco), que era coordenador do acampamento, se não tivesse mística antes das assembleias, ela não era a mesma coisa, ou, de acordo com sua narrativa, “não prestava”. Ao ser indagado se a mística era importante no acampamento disse: “É importante sim, se a gente tivesse uma assembleia e não tivesse a primeira representação da mística, a assembleia ela não prestava. Ela só era boa com a mística”⁴⁹⁸. A percepção de seu Iran em relação à prática da mística no acampamento foi um pouco distinta dos outros sujeitos, especialmente dos que não tinham cargos de liderança naquele espaço. A sua visão era projetada mais em relação à organização e às histórias de luta, não entrando muito em questões subjetivas. Entretanto, destacou um ponto interessante para pensar a mística em alguns espaços como reuniões, assembleias, encontros, congressos, etc. Em sua compreensão, “a mística preparava o clima”. No caso, Iran chamou a atenção de que a mística era um momento em que as pessoas se sentiam bem, por isso *o clima* se tornava favorável, seja para quais atividades que fossem desenvolvidas posteriormente.

O preparar o clima elucidado por Iran vai ao encontro das palavras de Renê, quando diz que a mística, seja em qualquer circunstância e espaço, dava *o tom*. “Por que a mística ela joga, ela dá o tom da coisa, ela dá o tom da coisa, se você trabalha bem isso aí, o conteúdo que você coloca, você dá o tom da coisa, impressiona né, diz mais que as vezes os discursos, sim nós trabalhamos isso”⁴⁹⁹. O *dar o tom*, ou *dar o tom da coisa*, repetido duas vezes por Renê, se refere ao poder de comunicação da mística, criando representações e transmitindo

⁴⁹⁷ Maria Ivânia. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira – SP, 09/08/2009.

⁴⁹⁸ Iran (Pernambuco). Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 28/08/2008.

⁴⁹⁹ Renê. Entrevista realizada por Fabiano Coelho e Andrey M. Martin. Regional do MST em Andradina – SP, 06/01/2009.

mensagens aos sujeitos. Por vezes, 15 minutos de mística, pode ser mais eficaz do que um discurso falado por uma hora. Por essa interpretação, a mística se tornaria fundamental para a organização do MST, devendo estar em todos os espaços em que integrantes do Movimento se fizessem presentes.

Em contrapartida, apoiado nas concepções de Walter Benjamin, o qual salienta que a história não é linear, nem tão pouco homogênea⁵⁰⁰, constatei que a prática da mística perde força de realização em alguns espaços, principalmente nos assentamentos. Na busca de fontes, encontrei um documento muito interessante para refletir sobre a intenção do Movimento para que essa prática se efetive nos assentamentos. Sendo uma *Cartilha* de publicação interna, o documento é bem significativo para refletir sobre a relevância da mística na organização do MST, bem como em relação ao redimensionamento de alguns discursos produzidos pelo Movimento.

A publicação é destinada à organização dos *assentamentos individuais*. Ao analisar um conjunto de diversos textos e fontes sobre o MST, não foi difícil observar que o Movimento sistematiza um perfil, ou uma idealização para seus assentamentos, calcada no chamado *assentamento coletivo*⁵⁰¹. No entanto, nem sempre o projeto do Movimento é o mesmo que das milhares pessoas que o integra, ou que somaram forças junto à sua organização para conquistar seu pedaço de chão. O projeto de assentamento coletivo, na maioria das vezes, é refutado pelos assentados. Porém, o MST não almeja perder o apoio e o vínculo com os assentamentos individuais, muito pelo contrário, vem criando alternativas para integrá-los junto às políticas do Movimento, bem como ajudá-los de acordo com seus limites.

Nesta perspectiva, sabendo da complexidade que abarca a relação *assentamento individual e coletivo*, publicou uma cartilha direcionada ao trabalho nos *assentamentos individuais*, intitulada *Como Organizar os Assentamentos Individuais*. Na publicação são tratados diversos assuntos práticos, como, por exemplo: atuar na organização dos assentamentos, na produção e comercialização dos alimentos, na criação de sistemas de cooperativas, como resolver alguns conflitos internos, sobre o trabalho de formação política e

⁵⁰⁰ Para Walter Benjamin: “A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “ágoras” (...). Ela é um salto de tigre em direção ao passado” (*Obras Escolhidas, Magia e Técnica, Arte e Política*, v. 1, São Paulo, Brasiliense, 1994, p. 229).

⁵⁰¹ O assentamento coletivo é uma política que o MST vem construindo ao longo do tempo em sua organização. A organização, produção e rendimentos do assentamento são dados de forma coletiva, em que há a divisão de rendimentos proporcional ao tempo de trabalho de cada sujeito envolvido. Para saber mais sobre as contradições, ambigüidades, caminhos e descaminhos que perpassam a organização dos assentamentos de reforma agrária, ver: MEDEIROS, Leonilde S. de; ESTERCI, Neide (Orgs.). *Assentamentos Rurais: uma visão multidisciplinar*. São Paulo: Editora da UNESP, 1994; e FERREIRA, Vera Lúcia S. Botta; ALY JUNIOR, Osvaldo (Orgs.). *Assentamentos Rurais: impasses e dilemas. Uma trajetória de 20 anos*. São Paulo: ABRA/UNIARA/INCRA, 2005.

de base, sobre a venda de lotes, dentre outros assuntos. Neste material, dentre os diversos assuntos, há um espaço dedicado “a prática da mística nos assentamentos individuais”, como se ela fosse imprescindível para a organização e na formação política dos sujeitos. Sobre a mística nos assentamentos, ela deveria buscar:

- _ Motivação à luta política/transformação social
- _ Pertença à organização do MST
- _ Motivação ao trabalho/Produção
- _ Desenvolver outros valores como a solidariedade, companheirismo, boas relações pessoais, afetividade ⁵⁰².

Orientando a prática da mística nos assentamentos individuais, o material é enfático ao dizer que é preciso desenvolver a mística em todas as atividades, extraindo os seus elementos dos *aspectos culturais, religiosos e ideológicos*. Assim, a mística necessitaria partir da realidade local dos assentamentos, respeitando também valores culturais dos assentados. Ainda, nesta direção, a prática da mística era pensada para auxiliar nos trabalhos desenvolvidos nos assentamentos, bem como para tentar criar um *vínculo de pertença* entre os sujeitos e o Movimento. Nota-se também que essa prática deveria estar voltada para as crenças e visões do MST. Para tanto, não é por acaso que o Movimento valorize tanto a mística, ao ponto de reservar espaços para discuti-la em diversos materiais publicados. Pelo que se depreende nas análises, a mística vem produzindo efeitos em sua organização desde o seu surgimento.

Como já foi explicitado, as orientações e discursos em relação à mística têm seus limites, e enquanto adentra-se ao universo dos assentamentos ligados ao MST, é possível perceber que em muitos lugares a prática da mística perde força. As narrativas produzidas no assentamento Estrela da Ilha, com os sujeitos que viveram no acampamento pesquisado, ofereceram subsídios para chegar a essa interpretação. Não só aqueles que estavam vivendo no assentamento demonstraram essa questão, apreendi isso nas conversas que tive com os Coordenadores Regionais do MST, na cidade de Andradina. Ao destacar que a mística expressava os sonhos dos sujeitos que lutam pela terra, Lourival, sem ser perguntado sobre essa questão, numa espécie de *desabafo*, salientou que era difícil realizar a mística nos assentamentos.

⁵⁰² MST – *Como Organizar os Assentados Individuais*. São Paulo, julho de 1994. p. 11.

Da mística precisa, porque ela é que mantém o sonho, o sonho de você superar os desafios, as dificuldades, então as práticas das místicas, *apesar de que no assentamento você passa a ter uma relação bem mais difícil*, porque a lógica da produção pro mercado, a lógica de, da maioria das famílias que quando conquista a terra, ela acredita que agora ela já conquistou seu sonho, isso também leva a ela de certa forma a um certo individualismo, e esse individualismo também leva a uma certa, é (pensando), *afastamento da mística*, porque a mística tá ligada ao sonho, a esperança de você conquistar algo, de você chegar a algum lugar. Quando você acha que você já chegou, então a mística ela se torna um pouco desnecessária, e isso leva aos assentamentos a uma grande dificuldade hoje em dia, *mais é um desafio a ser superado é a mística dentro dos assentamentos*, que nós temos construído, tentando construir através do cooperativismo, do associativismo, da organização dos trabalhadores, pra tentar recuperar e restabelecer uma mística dos assentados, *porque ela é diferente da mística dos acampados*, porque precisa, aliás, precisamos reconstruir essa mística, e o Movimento tá atento pra isso a nível nacional, pra *reconstruir uma mística dos assentamentos*⁵⁰³.

A narrativa de Lourival não era extemporânea, ou não estava deslocada da realidade dos assentamentos que estavam sob responsabilidade da Regional do MST, em Andradina. Apesar de sistematizar a pesquisa com um grupo de sujeitos que viviam no assentamento Estrela da Ilha, a realidade elucidada por Lourival se estendia a tantos outros assentamentos da Região. A prática da mística nos espaços dos assentamentos é bem mais complicada de se encontrar, ficando a sensação de que quando se chega à terra, os sujeitos se *afastam* da mística. Do ponto de vista dos coordenadores do Movimento, sejam eles quais forem (regional, estadual e nacional), a falta de mística nos assentamentos era um *desafio a ser superado*, como bem pontuou a narrativa acima. Ao dizer que a mística nos assentamentos “é diferente dos acampados”, Lourival nos fornece pistas para refletir que nos acampamentos a prática da mística se dava com mais facilidade, devido à própria condição em que o grupo se encontrava. O fato de os sujeitos estarem vivendo em barracos de lona, em condições adversas, contribuiria para que estes estivessem mais sensíveis em relação à mística, à medida que ela representaria suas esperanças e sonhos. Essa *diferença* também está pautada no aspecto que já foi discutido no trabalho: as apresentações de mística precisam contemplar a realidade dos sujeitos. Assim, no assentamento, a mística deveria estar voltada para a realidade deste espaço.

Como coordenador do MST, Lourival demonstrou-se sempre positivo, dizendo que o Movimento estava atento e que iria trabalhar para “reconstruir a mística nos assentamentos”. Nas idas e vindas pelo assentamento Estrela da Ilha, conversando com os sujeitos assentados,

⁵⁰³ Lourival. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Regional do MST em Andradina – SP, 23/03/2007.

percebi que os sujeitos, que tiveram contato com a mística na época do acampamento (Lagoão/Madre Cristina), não continuaram com essa prática no assentamento. Logo no início do assentamento, no ano de 2004, houve algumas apresentações, entretanto, após os momentos de comemoração pela conquista da terra, o grupo assentado, que tinha sido acampado e conquistado seu pedaço de chão pelo MST, não continuou com a prática da mística.

Em todas as narrativas realizadas no assentamento, os sujeitos evidenciaram que a mística tinha parado naquele espaço. Aliás, não só a mística, mas tantas outras atividades, como, por exemplo, as reuniões semanais para discutir a realidade do grupo, alternativas para enfrentar as dificuldades, etc. Sobre isso, lamentando a falta de diálogo entre as famílias assentadas e lembrando-se da época do acampamento, seu Antonio Rocha explicitou que com a vinda para o assentamento, as atividades que eram realizadas no acampamento tinham “morrido tudo”⁵⁰⁴. E, esse *morrer tudo* pode até parecer meio que *exagerado*, porém, é um desabafo importante, e que revela sentimentos de saudade quanto ao companheirismo e solidariedade que existia no acampamento. Com isso, não se tem a pretensão de dizer que nos assentamentos não existam laços de companheirismo e solidariedade entre as famílias, a intenção é destacar que no acampamento essas características se revelaram com mais intensidade.

Quando perguntava sobre a mística no assentamento, se o grupo assentado pelo MST continuava a desenvolvê-la, as falas caminharam na mesma direção e eram bem semelhantes: “teve no início, no início, aí, as depois parou”⁵⁰⁵; “lá na sede, lá em baixo, teve uma vez que teve um encontro lá, e eles fizeram umas místicas lá”⁵⁰⁶; ‘não, ai acabou, é porque abandonou, o povo esparramou tudo”⁵⁰⁷. Esses pequenos trechos de narrativas sintetizam as falas dos outros entrevistados no assentamento. A mística teria se *apagado* naquele espaço, sendo desenvolvida apenas algumas vezes. Por ora, mesmo sem participar da mística por tanto tempo, os sujeitos lembravam-se das apresentações no tempo do acampamento. Ao dizerem que a mística era importante e que ajudava nas lutas, notei que muitas das representações construídas por meio da mística no acampamento, ainda tinham efeitos na vida dos sujeitos no

⁵⁰⁴ Antônio Rocha. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira – SP, 08/08/2009.

⁵⁰⁵ Iran (Pernambuco). Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 28/08/2008.

⁵⁰⁶ Maria Francelina. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 06/08/2009.

⁵⁰⁷ Antônio Rocha. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira – SP, 08/08/2009.

assentamento, como, por exemplo, o *vínculo e gratidão* ao MST, o *repúdio aos latifundiários*, à *burguesia*, aos *usineiros*, e a percepção de que só conquistariam algo se lutassem.

Aos 46 anos, dois filhos, casada, a assentada Wilma, assim como outros sujeitos entrevistados, também evidenciou em sua narrativa que a mística havia se *apagado* no assentamento. Sempre positiva, como uma militante do Movimento devia ser, Wilma não hesitava em falar que a prática da mística era fundamental na luta pela terra. Essa assentada tem uma história de vida bem interessante, pois era militar e dizia que odiava os sem-terra, mas, no momento, vivia em um assentamento de reforma agrária e sempre que possível participava das atividades empreendidas pelo MST. Em sua trajetória na luta pela terra, concluiu um *Curso de Formação* para se tornar militante no Movimento e destacou que havia trabalhado em diversos setores na organização do MST, contudo, foi nas *Equipes de Mística* que tinha mais prazer em trabalhar.

Quando fui entrevistá-la em sua casa, a receptividade e a simpatia foram marcantes. Poucos instantes antes de começarmos a nossa conversa, observei que Wilma havia feito um breve momento de mística para me receber. Estava sentado em seu sofá na sala e sem falar nada, passou em minha frente, pegou uma bandeira do MST que estava perto da porta, carregou-a lentamente até a janela da sala, que ficava ao seu lado e frontal a mim, desdobrou-a com cuidado e pendurou talvez o símbolo maior e mais respeitado no MST. Depois que passou este momento, estava pronta para iniciar nossa conversa e parecia que seu rosto e olhar haviam se transformado com aquele pequeno gesto, porém, carregado de significados.

Refletindo sobre os gestos de Wilma, ao estender a bandeira do Movimento antes de começar a entrevista, provavelmente, estava querendo dizer que não era só a Wilma quem iria falar, mas uma pessoa que fazia parte de uma organização maior chamada *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. E, em sua narrativa, é possível observar muitas questões particulares que se referem à organização do Movimento. Em relação à mística, até pelo fato dessa prática ter muito significado em sua vida, Wilma falava com muita empolgação. Entretanto, mesmo com essa empolgação não escondeu a ausência do *fazer* da mística no assentamento. Explicitando sobre a importância das místicas nos acampamentos e assentamentos, constatei algumas palavras que revelaram essa problemática.

Com certeza! Se sabe, ajuda e muito no acampamento, nos assentamentos, deveria ter, antes das reuniões deveria ter a mística, pra que isso não, porque se não vai ficando esquecido, *o povo vai esquecendo da mística*, mais tem que ter, tem que ter, porque *a mística ela dá força* pra você lutar, *ela dá uma paz* dentro de você, *dá uma segurança* pra você lutar, dá aquela vontade de

você, poxa vida não acabou, ela continua, *porque nós tamos assentados não acabou pra nós*, agora que nós temos que ajudar quem tá lá fora, então a mística faz parte, a mística é muito importante⁵⁰⁸.

O trecho da narrativa citado evidencia as percepções e sentidos da mística para esta assentada. Wilma atribuiu a esta prática uma relevância fundamental na luta pela terra, sobretudo, porque ela teria o poder de proporcionar a *força, a paz e a segurança* aos sujeitos em meio às dificuldades e adversidades que cerceiam as lutas. O aspecto *subjetivo* inerente à mística, de *mexer com os sentimentos e animar* os sujeitos, fica bem visível em sua fala. No que tange ao *desânimo* em desenvolver a mística no assentamento, a narrativa de Wilma, principalmente quando salienta que “o povo vai esquecendo da mística, e porque nós tamos assentados não acabou pra nós”, é interessante e significativa para refletir sobre esta questão. Ao dizer que o “povo vai esquecendo”, e que o fato de estar assentado não significa que “tudo se acabou”, remete à reflexão de que Wilma analisava o próprio cotidiano do assentamento. Isto é, suas palavras estavam pautadas em sua realidade, ou melhor, na realidade em que os assentados e assentadas se encontravam.

Outros pesquisadores também perceberam em suas pesquisas que a mística não é praticada com tanta intensidade nos assentamentos. Estudando a *mística no cotidiano do MST*, particularmente com sujeitos que viviam no assentamento *Zumbi dos Palmares*, situado no município de Iaras – SP, sob métodos inerentes à *Psicologia Social*, Nadir Lara Junior edificou um trabalho muito expressivo para se pensar a mística na organização do MST. Em suas análises, ressaltou que a *celebração* da mística *perde força* nos assentamentos, tendo como principal motivo o fato de os sujeitos já terem conquistado o seu sonho: *a terra*⁵⁰⁹. De forma semelhante, Célia R. Vendramini, ao pesquisar o assentamento *30 de outubro*, no estado de Santa Catarina, percebeu, através das narrativas de seus entrevistados, que os sujeitos praticavam a mística com maior frequência no tempo em que estavam acampados. No assentamento, o fazer da mística era realizado apenas em momentos especiais. As celebrações “traduziam a realidade dos sem-terra, eram momentos de reflexão, de motivação para a luta e de comemoração”⁵¹⁰. As pesquisas de Junior e Vendramini sinalizam para algo similar à realidade da mística no assentamento Estrela da Ilha.

Quais seriam os possíveis motivos para o enfraquecimento da mística nos assentamentos? Ou melhor, será que existia algum motivo? Será que a mística é uma prática

⁵⁰⁸ Wilma. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 06/08/2009.

⁵⁰⁹ LARA JUNIOR, N., *A mística no cotidiano do MST*, p. 90-100.

⁵¹⁰ VENDRAMINI, C. R., *Consciência de classe e experiências sócio-educativas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, p. 194.

que se tornaria mais relevante no acampamento? O fato de os sujeitos conquistarem seu pedaço de chão fez com que eles perdessem a vontade de fazer a mística? Partindo do pressuposto de que as realidades são distintas em cada assentamento, não é possível generalizar as interpretações para todos os assentamentos vinculados ao MST. Porém, através das análises, principalmente, em relação às narrativas dos sujeitos que viviam no assentamento Estrela da Ilha, foi possível traçar algumas reflexões. A princípio, não existiria um lugar que o fazer da mística se tornaria mais importante que outro. Em qualquer espaço que fosse desenvolvida, ela teria sua relevância, levando em consideração que o seu desenvolvimento não estaria desconexo com a realidade do grupo, nem tão pouco com a organização do Movimento.

Analisando as narrativas dos sujeitos assentados, reflito num primeiro momento sobre algo que Lourival já dissera em sua narrativa citada anteriormente: ao conquistarem a terra, muitos sujeitos, até pela própria divisão dos lotes e por algumas preocupações inerentes ao seu pedaço de chão, acabam tomando uma “postura individualista”, entrando em contraposição com o tempo de acampamento, em que as famílias tinham laços de solidariedade e de ajuda mútua, visando um objetivo comum: *a terra*.

Esse *individualismo*, no entender de Lourival, acaba causando certo “afastamento da mística”⁵¹¹. Na narrativa do assentado Antônio Rocha, ao dizer que os assentados tinham *abandonado* a mística, tal individualismo é expresso pela frase: “o povo esparramou tudo”⁵¹². O *esparramou* pode ser interpretado como se o povo (assentados) tivesse se *individualizado*. No assentamento, as famílias foram cuidar dos seus interesses e objetivos particulares, ou que envolviam apenas o seu lote. Esse acontecimento contraria por sua vez as experiências do ato de acampar, quando na maior parte das narrativas edificadas, com acampados e assentados, os sujeitos evidenciaram que no tempo do acampamento as famílias *pensavam juntas*, tinham mais objetivos e interesses em comuns, fazendo com que a prática da mística fosse cultivada e vivenciada com mais intensidade pelo grupo. Por ser uma prática coletiva, que também poderia ser vivenciada individualmente, a mística nos assentamentos perderia forças, à medida que cada família limitasse as suas visões para seu pedaço de chão.

Nas concepções do MST, prevalece a dimensão coletiva. Ou seja, a orientação é que mesmo quando se chega à terra, as famílias necessitariam continuar lutando juntas para novas

⁵¹¹ Lourival. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Regional do MST em Andradina – SP, 23/03/2007.

⁵¹² Antônio Rocha. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira – SP, 08/08/2009.

conquistas dentro do assentamento, lembrando sempre que “tem outros passos pra dar”⁵¹³, objetivando não caírem no *comodismo* e *individualismo*. Contudo, muitas dessas orientações têm seus limites e entraves no espaço do assentamento, à proporção que muitos sujeitos possuem historicidades e visões de mundo distintas, tanto para a vida de sua família como para o seu pedaço de chão. Os conflitos estariam presentes em qualquer espaço, seja no acampamento como no assentamento. Algo interessante que chamou a atenção, que foi destacada por alguns assentados, e vai ao encontro do que vinha discutindo, se refere ao fato de que no assentamento algumas pessoas “esquecem do Movimento, o que era no tempo da estrada”⁵¹⁴. As palavras de Edson (Capitão) foram bem elucidativas quanto a esse assunto:

Inclusive o povo (os assentados) parece que não gosta mais do pessoal do MST, não sei qual o motivo que tá acontecendo. *E depois que entrou na terra todo mundo quer ser individual um com outro, e antes quando tão na beira de uma pista são tudo irmãozinho, um colabora com outro, se um tá passando fome o outro vai e ajuda e mata a fome dele. Quando entra na terra todo mundo se abandona e ninguém faz mais por ninguém*⁵¹⁵.

Parece-me que a fala de Edson se configurava como um desabafo, uma frustração. Ao comentar sobre a realidade do assentamento, sua narrativa se apoia nas lembranças do tempo de acampamento, em que os sujeitos eram unidos e se solidarizavam mais uns com os outros. Fazendo uma comparação entre acampamento/assentamento, Capitão ressaltou o individualismo que permeava o assentamento e, como seu Iran, explicitava que muitos sujeitos “negavam” o MST naquele espaço, se esquecendo o quanto o Movimento foi relevante nas lutas, até que chegassem à conquista da terra. Se algumas famílias perderam o vínculo, ou não participavam mais das atividades do Movimento, é possível que isso possa ser outra possibilidade de interpretação quanto ao *desinteresse* dos sujeitos em desenvolverem a mística nos assentamentos.

Nesta direção, abre-se um apontamento sobre o que representava o MST no assentamento. Será que o Movimento tinha uma inserção significativa naquele espaço? Sua organização desenvolvia trabalhos junto aos assentados? Naquele momento, por meio das pesquisas de campo, realizando as entrevistas e até mesmo a partir de conversas informais com os sujeitos, foi possível notar que os coordenadores responsáveis pelo MST na região

⁵¹³ BOGO, Ademar. Quando Chegar na Terra. In: MST – CD *Arte em Movimento*. Manaus, SONOPRESS, 1998 (faixa Nº 9).

⁵¹⁴ Iran (*Pernambuco*). Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 28/08/2008.

⁵¹⁵ Edson (*Capitão*). Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha, Ilha Solteira - SP, 06/08/2009.

não eram muito presentes no assentamento. Em momentos específicos como reuniões sobre produção, créditos agrícolas, dentre outras questões, alguns representantes do Movimento acompanhavam as discussões. Devido ao fato de a grande parte das famílias ter lutado em acampamentos vinculados ao MST, antes de conquistar seu pedaço de chão, o Movimento mantinha diálogo com a organização do assentamento, contudo, não realizava muitas atividades com os assentados. De uma maneira geral, pode-se dizer que, entre os assentados, especialmente com os sujeitos entrevistados, o Movimento tinha uma inserção considerável naquele espaço. Não se pode negar também que uma parcela dos sujeitos, por diversos motivos, não davam mais tanta importância à organização do Movimento, como foi explicitado na narrativa de Edson (Capitão).

O fato de a organização do Movimento não empreender muitas ações no assentamento Estrela da Ilha até certo ponto era compreensível, pois a área que abrange a Regional do MST em Andradina era muito extensa. Existiam muitos assentamentos e acampamentos vinculados ao Movimento na região e não havia tantos sujeitos que integravam a organização, se dedicando exclusivamente à militância do MST. Segundo Lourival, coordenador Regional e Estadual do Movimento no estado de São Paulo, em março de 2007, havia 22 assentamentos com aproximadamente 2300 famílias, e 14 acampamentos com cerca de 1200 famílias vinculadas ao MST na região ⁵¹⁶. Sobre isso, a organização do Movimento estava investindo na formação de lideranças dentro dos próprios assentamentos e acampamentos, visando que estes sujeitos desenvolvessem os trabalhos com os assentados e acampados. No assentamento pesquisado, alguns sujeitos se tornaram lideranças e procuraram fazer alguns trabalhos inerentes à organização do MST, como é o caso do seu Iran e dona Wilma. A ausência da organização do Movimento no assentamento Estrela da Ilha pode ter contribuído para que naquele espaço a mística não estivesse sendo desenvolvida. Os sujeitos que compunham a organização do MST, nesse processo, poderiam ser estimuladores para que essa prática fosse desenvolvida.

Em relação ao enfraquecimento da prática da mística nos assentamentos, observo ainda que, no caso do assentamento Estrela da Ilha, a própria realidade contribuía para isso, pois, naquele espaço, não havia muitos lugares para que os sujeitos se reunissem e desenvolvessem ações coletivas, como reuniões de jovens, grupos de mulheres, grupos de estudos, cooperativas, ⁵¹⁷ exceto em momentos esporádicos como bingos, festa de São João,

⁵¹⁶ Lourival. Entrevista realizada por Fabiano Coelho. Regional do MST em Andradina – SP, 23/03/2007.

⁵¹⁷ Algumas famílias do assentamento Estrela da Ilha são associadas à Cooperativa dos Assentados e Produtores Agrícolas da Região Alta Noroeste (Coapar), ligada ao MST e situada no município de Andradina - SP.

dentre outras festividades. Quando o MST organizava algumas ações (marchas, eventos, cursos e atos públicos) exteriores ao assentamento, os sujeitos eram convidados a participar e a somar nas lutas, sendo estes momentos significativos para de certa forma ligá-los ao Movimento.

Se os sujeitos não se organizavam para desenvolver ações coletivas, interpreta-se que o grupo carecia de motivações em comum. Nesta perspectiva, a mística perderia força, haja vista que, sendo uma prática coletiva, o seu fazer estaria impulsionado pelas ações coletivas. A mística por si só não era autônoma. Não haveria mística se não existissem outras ações e se os sujeitos não tivessem interesses, sonhos e projetos de futuro em comum. Se não havia ações coletivas no espaço do assentamento Estrela da Ilha, o desenvolvimento da mística estaria comprometido. A ausência de motivações em comum poderia ser um dos aspectos responsáveis pelo desânimo do grupo no que diz respeito à realização de tal prática.

Por ser uma prática que exige preparo e pessoas que sistematizem uma apresentação com uma temática definida, com um *alvo* a alcançar, e que de certa forma seja interessante e atraente, o desenvolvimento da mística não só no assentamento, mas em qualquer lugar necessitaria de uma *Equipe* que ficasse responsável em efetuar sua realização. Nos assentamentos, o fato de as famílias estarem *longe* umas das outras, não se comunicando com tanta intensidade, contribuiu também para a falta de cultivo da mística nesses espaços. A mística então dependeria muito do interesse dos sujeitos e de uma Equipe responsável em desenvolvê-la. Nas narrativas edificadas no assentamento Estrela da Ilha, os sujeitos atestam para a falta de um grupo que se responsabilizasse pelo fazer da mística, contribuindo, também, para um certo *apagar* desta prática naquele espaço. Sobre essa constatação, por que o MST não investia em uma equipe de mística naquele espaço? Essa indagação remete ao que já se discutiu anteriormente. Na organização do MST também existem limites, ou seja, os seus coordenadores e militantes não conseguem participar e desenvolver atividades em todos os assentamentos continuamente, seja por estes locais serem muitos esparsos, pela falta de condições econômica, o pouco efetivo de militantes para desenvolver esse trabalho, e até mesmo, em alguns casos, pela resistência do grupo assentado.

Os motivos, ou situações podem ser os mais distintos para a não realização da mística nos assentamentos, ou em qualquer lugar que sujeitos do MST se fazem presentes. Refletindo sobre as fontes, busquei sistematizar algumas possibilidades. Já que me remeti tanto ao assentamento e aos assentados nas análises, compartilho ainda um aspecto marcante que permeou as narrativas dos homens e mulheres que viviam no assentamento Estrela da Ilha.

A conquista da dignidade é significativa em suas falas, sobretudo, no que diz respeito à passagem do acampamento para o assentamento. Todos os sujeitos entrevistados disseram que estavam enfrentando muitas dificuldades no assentamento, entretanto, explanaram com alegria que suas vidas haviam se transformado com a mudança para aquele lugar. O assentamento se traduzia na morada da vida. Conquistaram não só a terra, mas a dignidade. Ter um lugar para viver, trabalhar e dali tirar o seu sustento era algo que resplandecia nas narrativas, como se a conquista daquele pedaço de chão fosse mesmo a chegada na *terra prometida*. Neste sentido, os assentamentos devem ser vistos não apenas por seu potencial produtivo, mas também por sua relevância social. Os sujeitos, diante de tantos problemas e dificuldades, não expressaram em nenhum momento que desejavam sair do assentamento ⁵¹⁸, pois naquele pedaço de chão existia a soma de muitas experiências, desde o período do acampamento. Muitas das narrativas expressavam que conquista da terra era o primeiro passo rumo à *liberdade*, ou melhor, a oportunidade de os sujeitos organizarem seu próprio tempo e trabalharem para si mesmos.

⁵¹⁸ Não nego a existência de algumas famílias que se retiram dos assentamentos de reforma agrária, negociando seus lotes por variados motivos. Mas essa prática não pode ser generalizada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na aventura em se estudar o MST, debruçei-me diante de várias dimensões e problemáticas que rodeiam esse movimento social. Quanto mais se procura conhecer sua estrutura organizacional, suas visões de mundo, seus projetos políticos, econômicos e sociais, mais complexa e, às vezes, ambígua acabaram se tornando as análises. No processo de construção de pesquisa, observei que o Movimento só existe porque é constituído de homens e mulheres em sua heterogeneidade. Ao chegar às *considerações finais*, assim como Hilton Japiassu, acredito que não há pesquisa que se esgote, “ela está sempre fazendo-se e construindo-se. Jamais atinge um estado definitivo. Uma produção científica acabada é um absurdo epistemológico”⁵¹⁹.

Como expus na parte *introdutória* do trabalho, as reflexões que orientaram a pesquisa centraram-se em compreender como o MST, na figura de seus principais coordenadores, em âmbito nacional, vinha pensando e sistematizando a prática da mística em sua organização. Por este viés, uma das preocupações centrais deste trabalho esteve pautada em entender como o Movimento se apropriou e ressignificou a mística em sua organização, a partir das suas lutas.

A prática da mística acompanhou o MST desde suas primeiras mobilizações, e o seu fazer ganhou destaque entre as tantas atividades e ações desenvolvidas pela organização do Movimento. Quando se participa de alguma atividade desenvolvida pelo MST ou se lê os seus materiais, é muito difícil não ouvir pelo menos uma vez a palavra *mística*. As expressões *fazer a mística*, *precisamos de uma dose de mística*, *não podemos deixar a mística morrer*, são comuns entre os sujeitos que integram o Movimento. Para um estranho (não pertencente ao Movimento), a primeira indagação que poderia vir à mente seria: “*mas o que é essa mística*”? Na escrita de toda a dissertação, essa pergunta foi uma preocupação constante, uma vez que procurei compreender melhor as formas de realização dessa prática e suas relações objetivas e subjetivas nas tantas atividades que o MST empreende, ou seja, suas intencionalidades e objetivos em seu fazer.

Nesta perspectiva, historicizei essa prática, pois a mística no MST não foi organizada de *uma hora para outra*, ou *não apareceu do nada* em sua organização. Atento a essa questão, nos dois primeiros capítulos da pesquisa realizaram-se discussões sobre o contato do

⁵¹⁹ JAPIASSU, Hilton. *O mito da neutralidade científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 26.

Movimento com a Igreja, ou melhor, com os *agentes religiosos* progressistas que prestavam assessoria aos movimentos sociais no campo, e a relevância desse contato para a organização do MST, inclusive na sistematização de sua *mística*.

No transcorrer do processo histórico, especialmente nas décadas de 1970 e 1980, ainda quando o país estava sob a intolerância e a truculência do Regime Militar e de seus simpatizantes, houve a emergência e a revitalização de diversos movimentos sociais, tanto no campo quanto na cidade. Questionando o poder dominante e lutando por dignidade, os sujeitos que participaram dos movimentos sociais deixaram de ser meros coadjuvantes e assumiram o papel de serem os próprios *atores* de sua história, criando *novas formas de fazer política*. No campo, as lutas pela terra foram intensas, as quais podem ser reveladas na diversidade de ocupações e acampamentos que cresciam em várias regiões do território brasileiro. Dentre essas lutas, em 1980, no Rio Grande do Sul, no acampamento Encruzilhada Natalino, e no extremo Oeste Paulista, a luta dos posseiros e posseiras da fazenda Primavera, no ano de 1979, podem ser considerados exemplos significativos da retomada da luta pela terra no Brasil.

Nesse contexto, muitas das ações da Igreja passaram a ser *para além da dimensão espiritual*, incentivando os sujeitos a se engajarem nas lutas, e sendo um apoio para libertação dos mesmos. As transformações nos discursos e práticas da Igreja foram frutos do próprio período político, econômico e social da época, e de uma nova forma de pensar a Instituição, sobretudo, a partir dos *princípios libertadores*. Ao expressar seu apoio aos marginalizados e excluídos, denunciando as atrocidades e mazelas que se processavam, a Igreja avançou consideravelmente em relação às causas sociais.

Inspirados pelo fenômeno da *Teologia da Libertação*, agentes religiosos progressistas contribuíram significativamente para o desenvolvimento e formas de organização dos trabalhadores rurais sem-terra. As CEBs e CPT *marcaram as lutas no campo*. A primeira se multiplicou por todo o país em fins da década de 1960. Partindo das realidades específicas dos grupos, sob a *Luz dos Evangelhos*, estimulava os sujeitos a discutirem sobre sua realidade. Pretendendo ser uma *comunhão entre iguais*, as CEBs não só discutiam a realidade dos sujeitos, mas procuravam alternativas para sanar as suas problemáticas. Assim, se tornavam espaços para que os sujeitos, em coletividade, construíssem reflexões críticas e transformadoras. No que tange aos pobres do campo, estes eram estimulados para a luta social, pois não seria apenas rezando que conseguiriam conquistar seu pedaço de chão, ou melhor, a tão sonhada *terra prometida*.

A CPT, criada em 1975, representou um grande avanço na luta pela terra. Desde sua criação, não há como estudar a luta pela terra no Brasil sem mencionar a relevância da Pastoral nesse processo. Sendo um organismo de dentro da Igreja Católica, porém de caráter ecumênico, suas ações tinham grande peso nas lutas, pois poderia falar em nome da Instituição e utilizar seus recursos materiais e humanos. A comissão nasceu com o intuito de servir, assessorar e articular as lutas dos trabalhadores rurais, apoiando-os dentro de suas possibilidades. Nessa direção, se configurou como um instrumento significativo para o crescimento organizacional e político dos trabalhadores rurais.

Ao lado e junto dos trabalhadores rurais sem-terra, a CPT apoiava suas ações e estimulava os sujeitos para que se organizassem coletivamente nos movimentos sociais. Como nas CEBs, as metodologias de trabalho utilizadas pela Comissão carregavam uma constante imbricação de conteúdos religiosos e políticos. Muitas analogias bíblicas eram refletidas tomando como base as especificidades das lutas dos grupos, objetivando com que estes agissem no presente. Neste caso, os discursos religiosos legitimavam e mobilizavam as ações políticas dos trabalhadores e trabalhadoras, visando conquistar a *terra prometida* por Deus.

Nos anos iniciais da década de 1980, sendo presenças marcantes nas lutas no campo, as CEBs e, sobretudo, a CPT, contribuíram de forma ímpar na organização e articulação de diversos grupos de trabalhadores rurais sem-terra, inclusive do MST. O contato profícuo entre agentes religiosos e o Movimento despertaria em sua organização o estímulo para o desenvolvimento de uma prática *valiosa* chamada *mística*.

Criado oficialmente em janeiro de 1984, no município de Cascavel – PR, o MST se insere no cenário brasileiro como um *movimento em movimento*, ou seja, a construção de sua história está em seu *dever*. No processo de sua criação, observa-se que ele não foi gestado de forma espontânea e desorganizada; pelo contrário, anos antes de sua oficialização, articulações de lideranças de trabalhadores rurais sem-terra de diversos estados, apoiados por sindicatos e pela CPT, planejavam a construção de um movimento nacional em prol da luta pela reforma agrária. No seu nascimento e organização, dois fatores foram fundamentais e preponderantes: a realidade política, econômica e social da época, e o já salientado apoio da Igreja em sua sistematização.

No contexto em que o MST foi gerado, a luta pela terra era a luta contra a *expropriação* e *exploração*. Entre as décadas de 1960-80, devido às políticas adotadas pelo Estado, que privilegiavam os grandes negócios, milhares de pequenos trabalhadores rurais foram expulsos das terras que cultivavam, através de distintas formas, causando tensão e

conflito no campo. Em meio ao cenário caótico que se processava, muitos movimentos sociais emergiram no campo, contestando a *expropriação* e *exploração*, também reivindicando seus direitos historicamente negados. Por esse prisma, o MST foi sendo organizado de *forma dialética*, em que as contradições sociais que permeavam o campo no período e o diálogo e articulação política dos trabalhadores rurais sem-terra foram basilares.

Sobre o papel fundamental exercido pela Igreja na organização do Movimento, até as suas lideranças reconhecerem a importância dos trabalhos desempenhados pelos agentes religiosos junto aos sujeitos sem-terra, é possível dizer que o MST nascera sob o signo da Igreja, ou melhor, sob os *princípios libertadores* que acompanhavam os agentes religiosos, que, por sua vez, creram na luta pela reforma agrária, apoiando e assessorando os trabalhadores e trabalhadoras nas lutas. Todavia, após a sua oficialização em 1984, houve uma preocupação por parte de sua organização em se afirmar enquanto *movimento autônomo*. Isto é, o Movimento decidiria suas ações por ele mesmo. Por parte do MST, mesmo que tenha se afirmado como autônomo, ele não abriu mão do diálogo e apoio dos progressistas da Igreja. Os religiosos teriam lugares específicos para atuarem, dependendo das circunstâncias. Os princípios libertadores e o apoio da Igreja eram muito significativos para o Movimento, pois, entre os sujeitos, tinham o *peso de verdade*.

Uma interrogação sobre essa relação estreita entre MST e Igreja, seria com relação ao fato de que se ainda haveria *discursos* e *práticas* no Movimento advindas desse contato. Após as análises, concluiu-se que, em diversos momentos de sua trajetória histórica, o MST se apropriou de discursos religiosos para legitimar suas ações. Em diversos materiais publicados foi possível encontrar discursos como *terra para quem nela trabalha*, *terra prometida por Deus*, dentre outros utilizados no âmbito dos trabalhos desenvolvidos pelos agentes religiosos na década de 1970/80. Em especial, as imagens analisadas do Caderno de Educação Nº 10, intitulado *Ocupando a Bíblia*, foram muito elucidativas quanto à recorrência dos discursos religiosos cristãos na organização do MST. Lutar pela reforma agrária seria lutar pela *transformação da terra de Deus em terra de irmãos e irmãs*. Nessa perspectiva, o Movimento se apropriou dos discursos religiosos e os ressignificou de uma maneira que contemplasse diretamente suas lutas. Por meio da utilização de muitos discursos religiosos, o MST incentivava os sujeitos a irem à luta e legitimava suas ações. Se Deus estivesse com os Sem Terra e apoiasse suas lutas, quem poderia estar contra eles?

Junto aos discursos, a *prática da mística* entre os sujeitos Sem Terra é fruto do contato entre agentes religiosos e MST. Dentre os trabalhos desenvolvidos pelos agentes religiosos, um momento relevante e que tinha grande aceitação entre os trabalhadores rurais sem-terra

era conhecido por *mística*. Essa prática era muito dinâmica e realizada de diversas formas, objetivando criar um clima harmonioso entre os sujeitos. Na CPT, as celebrações de mística eram feitas em forma de teatro, com cânticos, poesias e muitos símbolos. Ao prestarem assessoria e como responsáveis em animar as lutas, os agentes religiosos incentivavam as celebrações de mística, sendo estas ligadas às lutas dos grupos e suas experiências coletivas.

Conseguindo ter grande efeito entre os trabalhadores, a prática da mística no âmbito da CPT pautava-se no desenvolver da espiritualidade dos sujeitos. Mesmo que a Comissão atuasse politicamente, a mística como uma prática pastoral tinha uma dimensão no sentido transcendental. Dessa forma, poderiam haver na mística conteúdos políticos de contestação, mas o sentido espiritual era que norteava as apresentações nos trabalhos dos agentes religiosos. Nas celebrações, os sujeitos materializavam suas lutas, sonhos e esperanças.

Ao passo que o MST apreendeu a importância da mística nos trabalhos junto aos sujeitos, o mesmo se apropriou dessa prática. Sendo uma herança religiosa, a mística no Movimento, mesmo praticada de forma semelhante às celebrações de mística realizadas pela CPT, tomou outras conotações e sentidos. Ao se apropriar da mística, o MST ressignificou o seu fazer em torno de suas lutas, interesses e objetivos. É possível dizer que o Movimento começou a investir numa *mística própria*.

A partir do terceiro capítulo, a preocupação central no trabalho foi refletir sobre a mística no MST. Logo em seus primeiros anos, o Movimento começou a investir na sistematização e desenvolvimento da mística em sua organização. Por mais que reconhecesse a influência religiosa nessa prática, o MST procurou desvincular a *sua mística* do âmbito religioso. O Movimento também buscou teorizá-la, no intuito de construir sentidos para o seu fazer nas atividades desenvolvidas pelos sujeitos. À medida que a mística ganhava destaque, houve a necessidade de se refletir mais profundamente sobre ela, fato este que ocorreu na década de 1990 em diante. O Movimento teve uma preocupação intensa em orientar e construir recomendações de como deveria ser o seu desenvolvimento.

A mística para a organização do MST ganhou outros sentidos em relação à mística praticada pela CPT. No Movimento, essa prática foi sendo sistematizada privilegiando a dimensão política, mesmo que sua organização não retire dela o caráter de mistério, ou sua *misteriosa* capacidade de *motivar* e *animar* os sujeitos nas lutas. É atribuído à mística o seu *sentido sócio-político*, de almejar *visões e convicções profundas*, na qual deve sustentar a *utopia* e o *projetar de uma sociedade diferente*, conforme o entendimento do MST. Algo marcante nas publicações do Movimento sobre a mística, em especial nos escritos de Ademar

Bogo, se refere ao constante cuidado com o seu desenvolvimento, sobretudo, em razão de não desvincula-lá com as visões de mundo, interesses e objetivos do Movimento.

No MST, a mística estava sempre vinculada à prática (ação), sendo carregada de intencionalidades. A organização do Movimento visualizava a mística como uma prática que ajudaria a organizar os sujeitos. Nesse sentido, o seu fazer se tornou fundamental nas diversas atividades empreendidas pelo MST, se configurando como uma *necessidade no trabalho popular e organizativo*. Sensível e atento à relevância e ao *poder* da mística entre os sujeitos, o Movimento investiu consideravelmente em sua sistematização, direcionando-a profundamente para suas causas, auxiliando no trabalho com os sujeitos e em sua organização interna.

A mística é estrategicamente preparada, de acordo com uma temática e com a realidade do grupo para quem será apresentada. Os momentos de mística nunca devem estar desconfigurados do tempo, da realidade do grupo e do próprio Movimento, caso contrário, ela não produziria efeitos. Se a mística não contemplar a realidade do grupo, para qual está sendo apresentada, acaba não tendo sentidos para a vida dos sujeitos. Os integrantes do Movimento precisam se ver e serem reconhecidos na mística. E, se ela não preconizar aquilo que o MST deseja e intenta para sua organização, não se torna um *poder eficaz*. Para tanto, não é só fazer a mística, mas executá-la tendo um alvo a alcançar, criando representações sobre aquilo que se almeja para o momento, sempre pautado nos princípios e visões cultivados pelo MST.

Ao ser bem preparada e desenvolvida, a prática da mística se tornou *objeto de cultivo* no Movimento pelo fato dela *produzir efeitos positivos* em sua organização. No seu fazer, a mística ressoa uma riqueza significativa de significados e sentidos. Todos os elementos contidos em seu interior são utilizados de forma harmoniosa, objetivando criar representações sobre os momentos de luta e sobre a realidade social do grupo. Na mística também há um constante investimento em representar um mundo em que ainda está porvir, onde os trabalhadores e trabalhadoras conquistariam a tão almejada *terra prometida* e contribuiriam para a construção de um mundo melhor, justo e digno de se viver.

É necessário analisar a mística para além de uma *encenação teatral*, em que unicamente *beleza e estética* são vistas. A diversidade de elementos e distintas formas de se manifestar condensam no fazer da mística múltiplos significados. O teatro em si, as músicas, poesias e os símbolos sintetizam o que se quer expressar. Nesse sentido, torna a prática da mística dotada de poder, capaz de agir no real. Algo fundamental no desenvolvimento da mística é que tudo deve estar relacionado ao MST, estando a serviço do seu devir. A mística

representaria diversas questões sobre aquilo que o Movimento vem construindo ao longo do tempo, bem como as suas visões de mundo, concepções políticas e ideológicas.

Para a organização do MST, a mística se tornou um *elemento estratégico*. O *estratégico* está pautado no fato de que nos diversos espaços em que é realizada, ela possui suas intencionalidades. O estudo da mística é desafiador. Ao buscar erigir uma interpretação particular sobre a mística no Movimento, a analisei como uma *prática cultural e política* no MST, que se manifesta de forma diversa e plural. No fazer da mística, as dimensões *cultural* e *política* estão imbricadas e se processam como instâncias fundamentais para o entendimento da sua produção de sentidos e significados entre os integrantes do Movimento. Nesta direção, como uma prática cultural e política, o desenvolvimento da mística acaba se tornando um momento privilegiado em que se processam *construções de representações*. Ou seja, por meio da mística, o MST fundamenta e representa o seu mundo, e o mundo que está por vir através das lutas dos trabalhadores e trabalhadoras.

Construindo representações em todos os espaços, no celebrar da mística, o Movimento edifica suas visões de mundo, expressa os seus valores, normas e crenças, estabelece seus inimigos e aliados nas lutas, projeta o que espera de seus integrantes, dentre outras questões relevantes. A prática da mística é tão valorizada e se faz relevante e fundamental para o MST devido ao fato de que por meio dela o Movimento consegue se comunicar eficazmente com os sujeitos, evocando e ressoando representações. As representações são construídas através de todos os elementos que a compõem. No processo histórico, sendo um *poder eficaz*, a mística vem se consolidando como elemento relevante para a organização do Movimento e edificando significados e sentidos para a vida dos homens e mulheres que o integra em sua heterogeneidade.

No desenvolvimento da mística, existem dois aspectos fundamentais que perpassam todo o seu fazer, e que também são responsáveis por grande parte do êxito dessa prática na organização do MST. Por meio da mística, o Movimento investe na construção de sua *memória histórica* e de uma *identidade coletiva Sem Terra*.

O investimento em construir uma memória histórica distinta da *memória oficial* é recorrente no MST desde os seus primeiros anos. Nessa perspectiva, a mística se insere como uma prática relevante e fundamental, pois em sua realização são construídas representações sobre as lutas históricas, os mártires e heróis eleitos pela organização do Movimento. Por meio da mística, é perceptível que o MST busca construir uma *lógica histórica*, em que a sua existência ganha *densidade mítica*. O desenvolvimento da mística auxilia lançar o Movimento como *redentor da história*, herdeiro das lutas passadas, começando elas no Brasil Colônia. Ao

rememorar as lutas históricas e reverenciar os seus mártires e heróis, o MST utiliza a mística também para construir representações sobre os seus inimigos na luta pela terra. As representações sobre os adversários, ou aqueles que reprimem a luta dos Sem Terra é de praxe na mística. Deste modo, a prática da mística acaba se tornando ímpar para a construção da memória histórica que o Movimento sistematiza ao longo do tempo.

O investimento na mística se caracteriza também pela importância dessa prática no forjar de uma *identidade coletiva Sem Terra*. Simultâneo à construção de sua *memória histórica* (sendo a *memória* também um elemento constituinte da identidade), por meio da mística há o investimento na construção dessa identidade, em que os sujeitos são estimulados a *interiorizar os valores, visões de mundo e modos de ser particulares* que regem o *universo Sem Terra*. A mística é significativa e contribui para que os sujeitos reconheçam e interiorizem quem somos *Nós* (MST) e quem são os *Outros*. Tal prática proporciona momentos para que os sujeitos se sintam pertencentes ao Movimento.

A identidade coletiva Sem Terra extrapola o fato de os sujeitos não terem o seu pedaço de chão. Essa identidade é construída a partir de diversos elementos e situações, como a vida no acampamento e assentamento, nos atos públicos, nas marchas e ocupações, na incorporação de linguagens e hábitos particulares ao grupo, na interiorização de valores, normas, princípios e mecanismos que são intrínsecos à organização do Movimento. Nesse processo, sendo tudo relacionado à mística, o seu desenvolvimento se configura como um momento privilegiado em que erigem representações sobre todas as instâncias e dimensões que perpassam a construção da identidade Sem Terra. Para tanto, a mística se torna parte constitutiva desse processo.

O fazer da mística necessitaria estar em *todos os espaços e circunstâncias*. O estímulo para o seu desenvolvimento é constante. Para a organização do Movimento, o ideal é que a mística não seja realizada apenas em Encontros, Congressos e outros eventos empreendidos por sua organização. Ela não deve estar separada de outras atividades e lugares que fazem parte da vida cotidiana dos sujeitos. Por este prisma, o intento do MST é que essa prática auxilie e *produza efeitos* no dia-a-dia dos trabalhadores e trabalhadoras. São diversos os momentos e espaços em que o Movimento orienta para que se faça a mística, como nos *trabalhos de base*, na *formação de quadros*, nos *métodos de trabalho popular*, no *âmbito escolar*, nos *trabalhos com jovens*, nos *acampamentos e assentamentos*. Em cada um desses espaços e momentos, as visões e orientações para com a mística caminhavam em rumos semelhantes: o seu desenvolvimento deveria auxiliar nos trabalhos, tendo funções específicas em cada um deles, e fazer com que os sujeitos se sentissem bem no Movimento, objetivando

também que os mesmos conhecessem e incorporassem os valores e princípios que necessitam ter os integrantes do MST.

Ao pesquisar dois espaços específicos, bem como as experiências de alguns sujeitos que viveram no acampamento Madre Cristina e no assentamento Estrela da Ilha, pode-se tecer reflexões significativas sobre a prática da mística nesses espaços e em relação aos significados e sentidos da mesma para os sujeitos. No que tange ao acampamento Madre Cristina, por meio das narrativas analisadas, foi possível perceber que a maior parte dos sujeitos teve experiências com a mística, seja no acampamento ou em outras atividades organizadas pelo Movimento. Naquele espaço, a mística era desenvolvida de acordo com a realidade do grupo, podendo ser distinta, dependendo da ocasião e momento. Os responsáveis em pensar e desenvolver a mística procuravam representar a realidade do acampamento, enfatizando o dia-a-dia, as maiores dificuldades, os momentos marcantes, as conquistas, os frutos da terra, enfim, os acontecimentos e questões relevantes que o grupo vivenciava, ou poderia vivenciar. As narrativas dos sujeitos revelaram também que, na mística desenvolvida no acampamento, havia representações sobre as lutas históricas, valores, princípios e visões de mundo do MST. Nesse sentido, a mística buscava representar a luta *local* do grupo, sem desvinculá-la da luta maior que o Movimento vem construindo historicamente. Essa relação em trabalhar a mística numa perspectiva *micro* e *macro* poderia fazer com que os sujeitos compreendessem que não estavam lutando isoladamente e que eram parte de um mesmo *corpo*, chamado *coletivo do MST*.

Observei que as lembranças em relação à mística estavam associadas ao *desejo da terra* e o que ela poderia lhes proporcionar. Por este viés, essa prática, por vezes, representava os sonhos e projetava o futuro dos sujeitos e da organização do Movimento. E, representando os sonhos e projetando o futuro, a mística tinha a capacidade de aproximá-los da realidade. Dramatizando suas próprias vidas, os sujeitos poderiam viver antecipadamente o futuro que ainda estava por vir. Dentre os sonhos e desejos dos sujeitos, a possibilidade de *trabalhar para si mesmo*, plantar alguns dos *seus alimentos*, ter *criação de animais*, poderem oferecer uma *vida digna aos filhos*, entre outras, eram questões que perpassavam grande parte das narrativas. Com a mística, os sujeitos e o grupo materializavam seus sonhos, desejos e um futuro melhor e digno para sua família. Nesse processo, não poderia esquecer-se das conquistas e o que o MST vinha construindo historicamente.

Os sujeitos que viveram no acampamento pesquisado evidenciaram *carinho* e *respeito* pelos momentos de mística. Sem pestanejar, a maior parte relatou que a mística era muito importante para o grupo. Os sujeitos procuravam viver mais a mística do que falar sobre ela.

Ao buscarem explicar a mística, trazendo à tona os seus significados e sentidos, os homens e as mulheres entrevistados disseram que com ela o grupo se sentia *animado*, além de que ela *renovava as esperanças, as forças e o fôlego, as mensagens tocavam o coração*. Cada sujeito, em sua particularidade, demonstrava os *significados e sentidos* da mística para suas vidas. Lembrando-se dos momentos de mística, alguns esboçavam lágrimas, outros se emocionavam através dos silêncios. Assim, a mística mexia com os sentimentos dos sujeitos e, de certa forma, tinham significados e sentidos relevantes para suas vidas, pelo menos no tempo em que estavam acampados.

Algo relevante ainda a ser considerado, evidenciando que a prática da mística também tem seus limites, é com relação ao espaço no assentamento. Os sujeitos que viveram no acampamento Madre Cristina, ainda quando se chamava Lagoão, e que se encontravam assentados no assentamento Estrela da Ilha, não continuaram com a prática da mística no assentamento, a não ser em algumas apresentações no início da conquista da terra. Após análises das fontes, percebi que a mística perde força nos assentamentos. Essa interpretação se deu pelas narrativas dos sujeitos e também diante das próprias falas de coordenadores do MST, tanto na região de Andradina, como em nível nacional. Ao conquistarem seu pedaço de chão, os sujeitos não cultivam a mística como no tempo do acampamento.

O fato de as famílias estarem *esparramadas* (longe uma das outras) e terem visões e preocupações mais centradas em seu lote contribuiu para que os sujeitos tomassem *posturas individualistas*, entrando em contraposição com o *desenvolvimento coletivo da mística*. A ausência da organização do Movimento no assentamento e a falta de *motivos em comuns* do grupo de assentados poderiam ter contribuído para que a mística perdesse força naquele espaço. Sendo uma prática coletiva, os sujeitos necessitavam desenvolver ações coletivas para terem estímulo e desenvolverem tal prática. Nos assentamentos, como em qualquer outro lugar, a realização da mística depende muito também de alguns sujeitos, ou de uma *Equipe* que fique responsável em sistematizar e efetuar sua realização. No contexto do assentamento Estrela da Ilha, a ausência de uma *Equipe* poderia também ter contribuído para o *apagar* da mística naquele espaço.

No *findar* dessa pesquisa, ainda há outras questões a serem compartilhadas. Durante as primeiras pesquisas de campo, em conversas com acampados e assentados, observando os seus gestos, as suas formas de se relacionar com o *Outro*, inclusive com minha pessoa, constatei que há, sem dúvida, uma relação dialética entre pesquisador e sujeitos. Nesta relação, ambas as partes aprendem. No meu caso, aprendi mais do que contribuí com o grupo. Tendo a oportunidade de estudar um grupo marginalizado por grande parte da sociedade, ao

sair da academia, consegui ver e sentir de forma nua e crua a realidade social que forjadamente parece ser natural, mas que, ao contrário, é construída historicamente.

Já li diversos estudos de autores que não conseguiram esconder suas concepções ideológicas e sentimentos em seus respectivos trabalhos. Muitos deles, tendo de ser profissionais e necessitando manter os rigores teóricos e metodológicos que exigem o seu ofício, confessaram que se dividiram em dois na edificação de suas pesquisas. Posso dizer que isso aconteceu comigo. No transcorrer das análises existiram dois *Fabianos*. Um apaixonado pelos movimentos sociais, em especial o MST, que vem construindo há mais de vinte anos novas formas de fazer política; que luta pela democratização da terra e por outros direitos que são negados a maioria da sociedade; e que fundamentalmente acredita na utopia de um Brasil melhor e justo, em que homens, mulheres e crianças possam desfrutar de uma vida digna. Simultaneamente, existiu o Fabiano que necessitou se esforçar para compreender o Movimento de uma forma crítica, problematizando algumas questões que dizem respeito às suas práticas e maneiras de se movimentar. Nesta aventura, desfrutei de muitas sensações. Dei muitas risadas, fiquei desapontado, ansioso e, por vezes, até derramei lágrimas.

Pelo que foi discutido nas tantas páginas que compõem o trabalho, o investimento no fazer da mística por parte do Movimento é intenso. Para a organização do MST e grande parte dos sujeitos que o compõe, o desenvolvimento da mística se caracteriza como imprescindível no enfrentamento das lutas e adversidades. Considerada como a *alma*, ela acaba também sendo visualizada como a *vida* do Movimento. Com esta pesquisa espero ter contribuído com o entendimento e as possibilidades de interpretação sobre a mística que fundamenta as ações do MST e dos sujeitos que o integram. Todavia, diante de sua riqueza, dinamicidade e mistério, a mística produz significados e representações para além do que os olhos podem ver.

Tendo muito a estudar e aprender, aproprio-me de uma expressão muito entoada entre os companheiros e companheiras do MST, que é repleta de sentidos e que sintetiza as minhas reflexões e sentimentos diante do término dessa empreitada...

... a luta continua!

FONTES

Documentos Diversos:

Trecho da fala de Dom Tomás Balduino no acampamento Encruzilhada Natalino, em 25/07/1981. In: *Tempo e presença* – Cedi; jul. 1981. p. 27.

CONTAG – *A Política Agrária do Governo e os Conflitos de Terra no Brasil*. Brasília, 12 de novembro de 1981.

VEIGA, José Eli da. Incoerências e contrastes da política fundiária. *Campanha Nacional pela Reforma Agrária*, Botafogo – RJ, 10 de agosto de 1983.

Documentos da CNBB, Nº 17. *Igreja e problemas da terra*. 2ª Ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

Serviço de Formação de Agentes de Pastoral Popular - *Cartilha Preparatória – VI Intereclesial*, 1985.

A Bíblia Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. 2ª Edição. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

CPT – *Carta da II a. Assembléia Nacional da Comissão Pastoral da Terra*. Goiânia, 29 de setembro de 1979.

POLETTO. Ivo. A Comissão Pastoral da Terra e a Questão Agrária. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985. p. 137-148.

CPT – *A nossa luta é por terra na roça e não por emprego na cidade – 25 de julho, dia do trabalhador rural*. Contagem – MG, 1983.

Convite - *Primeiro Encontro Nacional dos Sem Terra*, 1982.

Entrevista com João Pedro Stedile. *ESTUDOS AVANÇADOS*. O MST e a questão agrária. São Paulo: IEA, v.11, n.31: 69-97, 1997.

MARANHÃO, Malu. Celebração da Terra, Água, Direitos – Celebração da Vida. *Boletim da Comissão Pastoral da Terra – CPT*, Goiânia, Abr/Mai/Jun/2001, Ano XXI – Nº 163. p. 5.

SIQUEIRA, R. *Luzes do I Congresso: o que viram os olhos da CPT na Lapa do Bom Jesus?* Disponível em: <<http://www.cptnac.com.br/?system=news&action=read&id=1224&eid=85>>. Acesso em: 22 out. 2006.

Poesia - ANTICH, Salvador Puig. *Por mais que calem*, 1973.

Periódicos do MST:

Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Porto Alegre, outubro de 1984, Ano III, Nº 39.

SEM TERRA URGENTE – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (Regional Sul). Nº 1, abril de 1984.

A terra é de quem nela trabalha. *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, março/maio de 1985, Ano IV, Nº 43. p. 15.

Deus não pregou injustiça social. *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, março de 1989, Ano IX, Nº 81. p. 14.

D'AVILA, Ivo. Problemas – Avanços e Desafios. *MST- Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, abril de 1993, Ano XII, Nº 124. p. 16.

BOFF, Leonardo. A Mística. *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, maio de 1993, Ano XII, Nº 125. p. 3.

VIEIRA, D. Encontro Estadual define as linhas para 95. *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, jan/fev de 1995, Ano XIV, Nº 144. p. 5.

JUSTO, Ana. 17 anos de luta pela terra no Rio Grande do Sul. *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, setembro de 1996, Ano XV, Nº 162. p. 15.

Santa Catarina – 14 anos de lutas e conquistas dos sem terra. *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, junho de 1999, Ano XVII, Nº 190. p. 8.

Santa Catarina – Onze anos do Assentamento 30 de Outubro. *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Paulo, novembro de 1999, Ano XVIII, Nº 195. p. 8.

PASQUALINO, Beatriz. Conferência discute a “crise do destino” da humanidade. *Revista Sem Terra*, São Paulo, set/out. 2004, p. 40.

Valores que Libertam. *MST- Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (Edição Especial)*. São Paulo, maio de 2004.

Publicações internas do MST (Cadernos de Formação, Cartilhas, Cadernos de Educação e Manuais de Organização etc.):

MST- Caderno de Formação Nº 2. *História da Luta pela Terra*. Porto Alegre, fevereiro de 1986.

MST - Caderno de Formação Nº 8. *O papel da Igreja no Movimento Popular*. São Paulo, novembro de 1985.

MST - Caderno de Formação Nº 5. *Organização*. São Paulo, agosto de 1985.

MST - *Histórico do Movimento Sem Terra* – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra: Secretaria Regional Sul, 1985.

MST - Caderno de Formação Nº 13. *Nossa força depende de nossa dedicação*. São Paulo, julho de 1987.

MST - Caderno de Formação Nº 14. *Construir um Sindicalismo pela Base*. São Paulo, 1987.

MST – Coleção Saber e Fazer Nº 2. *A Questão da Mística no MST*. São Paulo, abril de 1991.

MST – Cadernos Vermelhos Nº 2. *Normas Gerais do MST*. São Paulo, setembro de 1989.

MST – Cadernos Vermelhos Nº 4. *Como Organizar a Massa*. São Paulo, setembro de 1991.

MST – Cadernos Vermelhos Nº 5. *Disciplina*. São Paulo, janeiro de 1992.

MST – Cadernos Vermelhos Nº 6. *Alianças*. São Paulo, janeiro de 1993.

MST – Cadernos Vermelhos Nº 7. *CHE e os Quadros de Direção*. s/d.

MST – Boletim da Educação Nº 1. *Ocupar, Resistir e Produzir também na Educação*. Porto Alegre, agosto de 1992.

MST – *Escola de Assentamento – Ocupar, Resistir, Produzir também na Educação*. s/d.

MST - Caderno de Formação Nº 19. *Calendário Histórico dos trabalhadores*. São Paulo, janeiro de 1993.

MST – *Como Organizar os Assentados Individuais*. São Paulo, julho de 1994.

MST – *Vamos Organizar a Base do MST*. São Paulo, março de 1995.

MST – *O Brilho que Faz a Luta – A educação através do teatro popular*. São Paulo, junho de 1995.

MST - Caderno de Formação Nº 24. *Método de Trabalho Popular*. São Paulo, junho de 1997.

MST - Caderno de Formação Nº 25. *Preparação dos Encontros Estaduais e 9º Encontro Nacional MST*. São Paulo, 1997.

MST - Caderno de Formação Nº 27. *Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo*. São Paulo, março de 1998.

MST – CD *Arte em Movimento*. Manaus, SONOPRESS, 1998.

MST – Caderno de Educação Nº 8. *Princípios da Educação no MST*. Porto Alegre, julho de 1996.

MST- Caderno de Formação Nº 26. *A vez dos Valores*. São Paulo, janeiro de 1998.

MST- Caderno de Educação Nº 9. *Como Fazemos a Escola de Educação Fundamental*. Porto Alegre, novembro de 1999.

MST – Caderno de Educação Nº 10. *Ocupando a Bíblia*. Setor de Educação do MST, outubro de 2000.

MST – Caderno do Educando – Pra Solettrar a Liberdade Nº 1. *Nossos Valores*. Veranópolis – RS, junho de 2000.

MST – Coleção Fazendo Escola. *Construindo o Caminho numa Escola de Assentamento do MST*. Porto Alegre, dezembro de 2000.

MST – *Construindo o Caminho*. São Paulo, julho de 2001.

MST – Setor de Formação. *A Força da Juventude do MST na Luta por um Brasil sem latifúndio e Contra a ALCA*. São Paulo, janeiro de 2002.

MST - Caderno do Educando – Pra Solettrar a Liberdade Nº 2. 2ª Ed. *Somos Sem Terra*. São Paulo, julho de 2003.

MST – *Massacre de Eldorado dos Carajás*. s/d.

BOGO, Ademar. *O Vigor da Mística*. MST – Caderno de Cultura Nº 2. São Paulo, 2002.

BOGO, Ademar; PIZETTA, Adelar J; TROCATE, Charles. *Oziel e a Juventude do MST*. Setor de Formação do MST – Pará, 2006.

Cadernos de Estudos ENFF 1. *A Política de Formação de Quadros*. Guararema - SP, 2007.

Entrevistas:

Rogério. Entrevista concedida a Maria Celma Borges. Assentamento São Bento, setor II. Pontal do Paranapanema – SP, 2002.

Antônio. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina. Itapura – SP, 2007.

Ricardo (Carrapicho). Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina. Itapura – SP, 2007.

Maria de Lourdes. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina. Itapura – SP, 2007.

Jorge. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina. Itapura – SP, 2007.

Manoel. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina. Itapura – SP, 2007.

Giselda. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina. Itapura – SP, 2007.

Dermival. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina. Itapura – SP, 2007.

Vanda. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina. Itapura – SP, 2007.

Odair. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina. Itapura – SP, 2007.

Leandro. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina. Itapura – SP, 2007.

Sônia. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina. Itapura – SP, 2007.

Francisco e Lourdes. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Acampamento Madre Cristina. Itapura – SP, 2007.

Lourival. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Regional do MST. Andradina - SP, 2007.

Renê. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Regional do MST. Andradina - SP, 2007.

Iran e Maria. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha. Ilha Solteira – SP, 2008.

Renê. Entrevista concedida a Fabiano Coelho e Andrey M. Martin. Regional do MST. Andradina – SP, 2009.

Wilma. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha. Ilha Solteira – SP, 2009.

Edson (Capitão). Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha. Ilha Solteira – SP, 2009.

Jucélia. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha. Ilha Solteira – SP, 2009.

Maria Francelina. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha. Ilha Solteira – SP, 2009.

Maria Ivânia. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha. Ilha Solteira – SP, 2009.

Kelly Cristina, Antônio e Maria Bertoci. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha. Ilha Solteira – SP, 2009.

João Pereira e Rosalvo. Entrevista concedida a Fabiano Coelho. Assentamento Estrela da Ilha. Ilha Solteira – SP, 2009.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. *Ouvir, Contar – Textos em História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ALMEIDA, Rosemeire Ap. de. *(Re) criação do campesinato, identidade e distinção: a luta pela terra e o habitus de classe*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

ALCÂNTARA, Maria de L. B. de; JUSTOS, Marcelo. O Movimento dos Sem Terra: uma análise sobre o discurso religioso. *Revista Imaginário*. Disponível em: <www.imaginario.com.br/artigo/a0061_a0090/a0064.shtml>. Acesso em: 15 out. 2006. (s/p).

AMADO, Janaína. A Culpa Nossa de Cada Dia: Ética e História Oral. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, (15), p. 145-155, abril de 1997.

_____; FERREIRA, Marieta de M. (Orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

ARIÈS, Philippe; CERTEAU, Michel de; LE GOFF, Jacques; LADURIE, Emmanuel Le Roy; VEYNE, Paul. Mesa redonda. A História – uma paixão nova. In: LE GOFF, Jacques et al. *A Nova História*. Lisboa: Edições 70, 1984. p. 9-40.

AZEVEDO, Fernando A. *As Ligas Camponesas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

BACELLAR, Carlos. Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla B. (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

BARROS, José D' Assunção. A História Cultural e a Contribuição de Roger Chartier. *Diálogos – Revista de História do DHI/PPH/UEM*, Maringá, v. 9, n. 1, p. 125-141, 2005.

BENJAMIM, Walter. *Obras Escolhidas, Magia e Técnica, Arte e Política*, v. 1, São Paulo, Brasiliense, 1994.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. 26ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de Cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis, Vozes. 1986.

_____. *E a Igreja se fez povo*. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. *Mística e Espiritualidade*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

BOFF, Clovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. 3ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOGO, Ademar. *Lições da Luta pela Terra*. Salvador: Memorial das Letras, 1999.

_____. A força que vem da mística. In: _____. *Arquiteto dos sonhos*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2003. Cap. VII, p. 301- 347.

_____. *Identidade e Luta de Classes*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 9ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BORGES, Maria C. *De pobres da Terra ao Movimento Sem Terra: práticas e representações camponesas do Movimento Sem Terra no Pontal do Paranapanema – SP*. 2004. 391 f. Tese (Doutorado em História). Faculdades de Letras e Ciências Humanas. Universidade Estadual Paulista, Assis.

BRANFORD, Sue; ROCHA, Jan. *Rompendo a Cerca: a história do MST*. São Paulo: Casa Amarela, 2004.

BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929-1989)*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____. *Testemunha ocular: história e imagens*. Bauru: Edusc, 2004.

BURKE, Peter (Org.) *A escrita da História: novas perspectivas*. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

CARDOSO, Ciro F. *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru - SP: EDUSC, 2005.

_____. História e Paradigmas Rivais. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 1-23.

CALDART, Roseli S. *Sem Terra Com Poesia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *Pedagogia do Movimento Sem Terra: escola é mais do que escola*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. A Escola do Campo em Movimento. *Currículo sem Fronteiras*, v.3, n.1, p. 60-81, jan/jun 2003. p. 11. ISSN 1645-1384. Disponível em: <www.curriculosemfronteira.org>. Acesso em: 23 de set. de 2008.

CERTEAU, M. de., A Operação Historiográfica. In: _____. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Meneses. Rio de Janeiro: Forense, 1982. cap. II, p. 65 - 119.

COELHO, Fabiano. *Práticas e Representações do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra: acampamento Madre Cristina e mística*. 2007. 92f. Monografia (História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas.

COLOMBA, Adriana de Souza et al. Caracterização do Assentamento Estrela da Ilha, em Ilha Solteira (SP). In: XLV Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural. *Anais da SOBER 2007*. Londrina: UEL, 2007. p. 1-9.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Col. Memória e Sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

_____. *A beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Trad. Patrícia Chitoni Ramos. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002.

CHAUVEAU, Agnès; TÉTARD, Philippe (Orgs.). Trad. Ilka Stern Cohen. *Questões para a história do presente*. Bauru: EDUSC, 1999.

CHAVES, Christine de A. *A Marcha Nacional dos Sem Terra: um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

CIAVATTA, Maria. *O mundo do trabalho em imagens: a fotografia como fonte histórica (Rio de Janeiro, 1900 - 1930)*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

DINIZZ JÚNIOR, José Américo. *Religião e MST: estudo dos Batistas da Congregação Monte Sião no assentamento “Antônio Conselheiro II” na região do Pontal do Paranapanema*. 2007. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

DUBY, Georges. *A história continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FACHI, Edna de. *Na Luta por um Pedaco de Chão: experiência e cotidiano nos assentamentos de sem-terra do Sul de Mato Grosso do Sul*. 2007. 225 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

FARIAS, Damião D. de. *Crise e Renovação Católica na Cidade de São Paulo: impasses do progressismo e permanências do conservadorismo (1945/1975)*. 2002. 446 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, São Paulo.

FARIAS, Marisa de F. L. de. *Acampamento América Rodrigues da Silva: esperanças e desilusões na memória dos caminhantes que lutam pela terra*. Dourados: Fundo de Investimentos Culturais de MS, Dinâmica, 2006.

FÉLIX, Loiva O. *História e Memória: a problemática da pesquisa*. Passo Fundo: Ediupf, 1998.

FERREIRA, Aurélio. B. de H. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2ª Ed, 29ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERNANDES, Bernardo M.; STEDILE, João P. *Brava Gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. 3ª Ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

FERNANDES, Bernardo M. *Contribuição ao estudo do campesinato brasileiro: formação e territorialização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST (1979-1999)*. 1999. 316 f. Tese (Doutorado em Geografia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, São Paulo.

_____. *Gênese e Desenvolvimento do MST*. Caderno de Formação N° 30 (MST). São Paulo: Editora Perez, 1998.

_____. *A formação do MST no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *MST: Formação e Territorialização*. São Paulo: Hucitec, 1996.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

FREUND, Gisèle. *Fotografia e Sociedade*. Trad. Pedro Miguel Frade. 2ª Ed. Lisboa: Vega, 1995.

FERREIRA, Vera L. S. Botta; ALY JUNIOR, Osvaldo (Orgs.). *Assentamentos Rurais: impasses e dilemas. Uma trajetória de 20 anos*. São Paulo: ABRA/UNIARA/INCRA, 2005.

GAIGER, Luiz I. G. *Agentes Religiosos e Camponeses Sem Terra no Sul do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GARRIDO, Joan del Alcàzar i. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 13, nº25/26, p. 33-54, set 92/ago 93.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S. A., 1989.

GOHN, Maria da G. *Teoria dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 1997.

GRZYBOWSKI, Cândido. *Caminhos e Descaminhos dos Movimentos Sociais no Campo*. Petrópolis: Vozes, FASE, 1987.

_____. A Comissão Pastoral da Terra e os Colonos do Sul do Brasil. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985. p. 248-276.

GRAMSCI, Antônio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HALL, Michael M. História Oral: os riscos da inocência. In: Secretaria Municipal de Cultura – DPH. *O Direito à Memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992, p. 157-160.

HIGUET, Etienne. O misticismo na experiência católica. In: *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984. p. 21-62.

IOKOI, Zilda M. G. Os movimentos sociais e a luta pela terra. In: MACHADO, Maria C. T.; PATRIOTA, Rosângela. *Política, Cultura e Movimentos Sociais: contemporaneidades historiográficas*. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2001. p. 235-255.

_____. O Sujeito e a Classe: lutas sociais e o modo de ser sem terra, p. 269. In: *XIV Encontro Regional de História - Sujeitos na História: práticas e representações*. Bauru: EDUSC. 2001. p. 257-285.

_____. *Lutas Sociais na América Latina: Argentina, Brasil, Chile*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1989.

JAPIASSU, Hilton. *O mito da neutralidade científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

JOUTARD, Philippe. História Oral: balanço da metodologia de da produção nos últimos 25 anos. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de M. (Orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996. p. 43-62.

LARA JUNIOR, Nadir. *A mística no cotidiano do MST: a interface entre religiosidade popular e política*. 2005. 154 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. *História e Memória*. 4. Ed. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 1996.

LENHARO, Alcir. *Sacralização da Política*. Campinas: Papyrus, 1986.

LIMA VAZ, Henrique C. de. Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental. In: BINGEMER, Maria C. L; BARTHOLO JUNIOR, Roberto dos S. (Orgs.). *Mística e Política*. São Paulo: Edições Loyola, 1994. p. 9-82.

LOWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUCA, Tânia R. de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla B. (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

_____; MARTINS, Ana L. *Imprensa e Cidade*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

KOSSOY, Boris. *Fotografia & História*. 2ª Edição Revista. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

MALATIAN, Tereza M. A Circularidade do Discurso: perspectivas metodológicas da história oral. In: *Fontes Históricas: abordagens e métodos*. Programa de Pós-Graduação em História, Unesp, Assis, 1996. p. 47-56.

MARCON, Telmo. *Acampamento Natalino: história de luta pela reforma agrária*. Passo Fundo: Ediupf, 1997.

MAUAD, Ana M. Através da Imagem: Fotografia e História Interfaces. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 1, nº. 2, p. 1-15, 1996.

MARTINS, José de S. *Caminhada no Chão da Noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.

_____. *Expropriação e Violência: a questão política no campo*. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo histórico*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes. 1983.

_____. *Reforma Agrária: o impossível diálogo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

_____. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. A Igreja face à política agrária do Estado. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985. p. 110-126.

MATTOSO, José. *A escrita da história: teoria e métodos*. Lisboa: Editora Estampa, 1988.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. 7ª Ed. São Paulo: CHED, 1980.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. v. 1. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MEDEIROS, Leonilde S. de; ESTERCI, Neide (Orgs.). *Assentamentos Rurais: uma visão multidisciplinar*. São Paulo: Editora da UNESP, 1994.

MEDEIROS, Evandro C. de. *A Dimensão Educativa da Mística Sem Terra: a experiência da Escola Nacional "Florestan Fernandes"*. 2002. 212 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

_____. A Mística como Instrumento Pedagógico na Formação Política dos Militantes do MST. *Revista Geonotas*, v. 5, n. 4, out/nov/dez 2001. ISSN 1415-0646. Disponível em: <<http://www.dge.uem.br/geonotas/vol5-4/evandro.shtml>>. Acesso em 15 de maio de 2009.

MEIHY, José C. S. B; SANTOS, Andrea P. dos; RIBEIRO, Suzana L. S. (Orgs). *Vozes da Marcha pela Terra*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MENEZES NETO, Antonio J. de. A Igreja Católica e os Movimentos Sociais do Campo: a Teologia da Libertação e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. In: *Caderno CRH*. Salvador, v.20, n. 50, p. 331-341, Maio/Ago. 2007.

MOGROVEJO, Cláudia D. *Movimento "Sem Terra" (MST): um estudo sobre as idéias político-religiosas de alguns ativistas*. 2002. 90 f. Dissertação (Mestrado em Educação). PUC-RJ, Rio de Janeiro.

MONTENEGRO, Antonio T. História Oral, caminhos e descaminhos. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: vol. 13, nº25/26, p. 55-65, set 92/ago 93.

MOUILLAUD, Maurice. A informação ou a parte da sombra. In: PORTO, Sérgio D. (Org.). *O Jornal: da forma ao sentido*. 2ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002. p. 37-47.

NEVES, Lucília de A. Memória, história e sujeito: substratos da identidade. *História Oral*, n. 3, p. 109-116, 2000.

NORA, Pierre. O acontecimento e o historiador do presente. In: LE GOFF, Jacques. et al. *A Nova História*. Lisboa: Edições 70, 1984. p. 45-55.

NOVAES, Regina C. R. A questão agrária e o papel da Igreja na Paraíba. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985. p. 209-247.

OLIVEIRA, Bernadete C. Tempo de travessia, tempo de recriação: os camponeses na caminhada. In: *Estudos Avançados*, 15 (43), 2001. p. 255-265.

OLIVEIRA, Lucia L. Reflexões sobre Identidade e Alteridade: Brasil e Estados Unidos. In: SILVA, G. V. da.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Orgs.). *As Identidades no Tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*. Vitória: EDUFES, 2006. p. 35-46.

PAIVA, Vanilda. A Igreja Moderna no Brasil. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985. p. 52-67.

_____. Introdução. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985. p. 11-40.

PALMEIRA, Moacir. A diversidade da luta no campo: luta camponesa e diferenciação do campesinato. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985. p. 43-51.

PESAVENTO, Sandra J. *História & História Cultural*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PIANA, Marivone. “Arte em Movimento” no MST: a expressão simbólica das transformações. In: Movimentos Sociais Rurais: Identidades, Símbolos e Ideais. *Cadernos de Pesquisa*, N. 24, novembro de 2000. p. 18-30.

_____. Música e movimentos sociais: perspectivas iniciais de análise. In: *Anais do II Seminário Nacional “Movimentos Sociais, Participação e Democracia*. 2007, UFSC, Florianópolis. ISSN 1982-4602. p. 502-513.

PINSKY, Carla B. (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/43.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

_____. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 1-15. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/104.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

POLETTI, Ivo. As Contradições Sociais e a Pastoral da Terra. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985. p. 129-136.

PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral – a pesquisa como experimento em igualdade. Trad. Maria Therezinha Janine Ribeiro. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC - SP*. São Paulo, (14), p. 7-24, fevereiro de 1997.

RIBEIRO, Suzana L. S. *Tramas e Traumas: identidades em marcha*. São Paulo, 2007. 392 p. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena: experiências, falhas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970 – 80*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SCHERER-WARREN, Ise. *Redes de Movimentos Sociais*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. A atualidade dos movimentos sociais rurais na nova ordem mundial. In: SCHERER-WARREN, Ise; FERREIRA, José M. C. (Orgs.). *Transformações sociais e dilemas da globalização: um diálogo*. São Paulo: Cortez, 2002. p. 243-257.

SCHMITT, Claudia J. *O Tempo do Acampamento: a construção da identidade social e política do “colono sem-terra”*. 1992. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SAMPAIO, Plínio. de A. *A Mística*. Nov. 2002. Disponível em: <www.landless-voices.org/vieira/archive-05.phtml?rd=MSTICAOF657&ng=p&sc=3&th=42&se=0>. Acesso em: 07 nov. 2006.

SILVA, José G. da. *A Modernização dolorosa*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

SILVA, Émerson N. da. *Formação e ideário do MST*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

SILVA, Cristiani B. da. *Homens e Mulheres em Movimento - Relações de Gênero e Subjetividades no MST*. Florianópolis: Momento Atual, 2004.

SILVA, Samuel R. da. *Movimento, Comunicação e Linguagem na Educação de Jovens e Adultos do MST*. 2003. 166 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

SILVA, Joysinett M; VECCHIO, Rafael. Uma Outra Linguagem: a Mística na produção da consciência dos integrantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). In: *Ephemeria – Theory & Politics in Organization*, v. 6 (3), p. 375-390, 2006.

SOTTILI, Rogério. *MST: A Nação além da cerca – a fotografia na construção da imagem e da expressão política e social dos sem-terra*. 1999. 198 f. Dissertação (Mestrado em História) – PUC-SP, São Paulo.

SOUZA, João C. de. *Na luta por habitação: a construção de novos valores*. São Paulo: Educ, 1995.

SOUZA, Marcelo de B; CARAVIAS, José L. *Teologia da Terra*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Rafael B. R. de. Comunicação e Cultura Subalterna: o papel da mística no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). In: XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. *Anais do Intercom 2007*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2007. p. 1-13.

STEDILE, João P. *História e Natureza das Ligas camponesas*. São Paulo: Expressão Popular, 2002.

STRAPAZZON, João P. L. “... *E o Verbo se fez Terra*” – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (SC) 1980-1990. 1996. 113 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

THOMPSON, Edward P. *A Miséria da Teoria ou um planetário de erros*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TURATTI, Maria C. M. *Os Filhos da Lona Preta: identidade e cotidiano em acampamentos do MST*. São Paulo: Alameda, 2005.

VAINFAS, Ronaldo. Caminhos e Descaminhos da História. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 441-449.

VARGAS NETTO, Sebastião L. F. *A Mística da Resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos*. 2007. 390 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, São Paulo.

VENDRAMINI, Célia. *Consciência de classe e experiências sócio-educativas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. 1997. 291 f. Tese (Doutorado em Educação) – UFSCar, São Carlos.

ZUCHETTO, Adriana. *Trabalhadores rurais animados pela fé*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987.

WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: Ensaio Sobre a Crítica da Cultura*. Trad. Alípio Correia de França Neto. São Paulo: Edusp, 1994.

Autorizo a reprodução deste trabalho.

Dourados, 15 de junho de 2010.

Fabiano Coelho