

**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, Graziely 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 *gardei* 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

<b>Imagem 1</b> - Buscamos a Terra Prometida por Deus -----	67
<b>Imagem 2</b> - Igreja dos Pobres, Igreja de Todos -----	71
<b>Imagem 3</b> - Dois compadres conversando sobre o fato de Deus não ter dado escritura de terra para ninguém -----	81
<b>Imagem 4</b> - Deus não passou escritura de terra para ninguém -----	100
<b>Imagem 5</b> - As mãos de Deus protegendo os Sem Terra em uma ocupação de terra -----	101
<b>Imagem 6</b> - Jesus Cristo está junto ao povo, lutando pela reforma agrária e outras necessidades sociais -----	103
<b>Imagem 7</b> - Cruz e bandeira do MST amarradas -----	105
<b>Imagem 8</b> - Mística apresentada no <i>I Congresso Nacional da CPT</i> , Bom Jesus da Lapa – BA, 2001 -----	109
<b>Imagem 9</b> - Apresentação de mística em comemoração aos 20 anos do MST, Guararema – SP, 2004 -----	115
<b>Imagem 10</b> - Bandeira do MST -----	159
<b>Imagem 11</b> - Apresentação de mística no <i>XIII Encontro Nacional do MST</i> , Sarandi – RS, 2009 -----	168
<b>Imagem 12</b> - Mística apresentada no encerramento da <i>Conferência Internacional Dilemas da Humanidade: diálogos entre civilizações</i> , Rio de Janeiro – RJ, 2004 -----	171
<b>Imagem 13</b> - Apresentação de mística realizada no <i>V Congresso Nacional do MST</i> , Brasília – DF, 2007-----	188
<b>Imagem 14</b> - 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
<b>Introdução</b> -----	16
<b>Capítulo I</b>	
<b>PRÁTICAS PASTORAIS E SUJEITOS SEM TERRA: O DESPERTAR DE UMA MÍSTICA</b> -----	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
<b>Capítulo II</b>	
<b>O NASCER DO MST E SUA RELAÇÃO COM A IGREJA: DISCURSOS E PRÁTICAS QUE FICAM</b> -----	83
2.1. A construção de um Movimento em movimento -----	83
2.2. Discursos e práticas que ficam -----	94
<b>Capítulo III</b>	
<b>A MÍSTICA NO TEMPO: RESSIGNIFICAÇÃO PELO MST, UM NOVO FAZER</b> -----	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
<b>Capítulo IV</b>	
<b>A MÍSTICA NO MST: CAMPO DE REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADE</b> --	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
<b>Capítulo V</b>	
<b>A MÍSTICA PRATICADA: DIFERENTES ESPAÇOS E EXPERIÊNCIAS</b> ----	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...<sup>1</sup>.

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 Movimento<sup>2</sup>, especialmente em relação a uma prática no interior de sua organização chamada

---

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

<sup>2</sup> 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 <sup>3</sup>.

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

---

<sup>3</sup> 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 historiador<sup>4</sup>. 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.

---

<sup>4</sup> 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 transcórrer 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*<sup>5</sup>, 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

---

<sup>5</sup> 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 <sup>6</sup>. Nesta perspectiva, os conceitos de *práticas* e *representações* se configuram como pedras angulares de suas reflexões.

As contribuições de Pierre Bourdieu <sup>7</sup>, 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* <sup>8</sup>.

### **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 constantes<sup>9</sup>. 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

---

<sup>6</sup> 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.

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

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

<sup>9</sup> 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 história<sup>10</sup>. Na compreensão de Vainfas, “combinar abordagens distintas talvez seja o ideal, resguardadas as diferenças e até a oposição de paradigmas”<sup>11</sup>. 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*<sup>12</sup>. 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

---

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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*<sup>13</sup>, 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”<sup>14</sup>.

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 científica<sup>15</sup>. 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”<sup>16</sup>. 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.

---

<sup>13</sup> 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.

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

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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 ligadas<sup>17</sup>. 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

---

<sup>17</sup> 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 significativamente<sup>18</sup>. 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 trabalhar<sup>19</sup>. 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 parecem<sup>20</sup>. 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

---

<sup>18</sup> 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.

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

<sup>20</sup> 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”<sup>21</sup>.

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”<sup>22</sup>.

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

---

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

<sup>22</sup> 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”<sup>23</sup>.

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*<sup>24</sup>. 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*<sup>25</sup>, 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

---

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

<sup>24</sup> 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](http://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.

<sup>25</sup> 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 <sup>26</sup>, 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 <sup>27</sup> e Maurice Mouillaud <sup>28</sup> 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

---

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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 Kossoy<sup>29</sup>, Gisèle Freund<sup>30</sup>, Ana Maria Mauad<sup>31</sup>, Maria Ciavatta<sup>32</sup> e Peter Burke<sup>33</sup> 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 Burke<sup>34</sup>, 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”<sup>35</sup>.

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-la<sup>36</sup>. 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.

---

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

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

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

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

<sup>33</sup> BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagens*. Bauru: Edusc, 2004.

<sup>34</sup> BURKE, P., *Testemunha ocular*, p. 11.

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

<sup>36</sup> KOSOY, B., *Fotografia & História*, p. 78.

Com a perspectiva de que toda a imagem é documento e necessita ser tratada como *documento/monumento*<sup>37</sup>, 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”<sup>38</sup>. 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

---

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

<sup>38</sup> 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 Alberti<sup>39</sup>, Antonio Torres Montenegro<sup>40</sup>, Janaína Amado<sup>41</sup>, Michael M. Hall<sup>42</sup>, Joan Del Alcàzar i Garrido<sup>43</sup>, Philippe Joutard<sup>44</sup>, Michel Pollak<sup>45</sup>, Tereza Malatian<sup>46</sup> e Alessandro Portelli<sup>47</sup>.

---

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

<sup>40</sup> 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.

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> 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”<sup>48</sup>. 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

---

<sup>48</sup> 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”<sup>49</sup>. 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*

---

<sup>49</sup> 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”<sup>50</sup>. 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

---

<sup>50</sup> 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 <sup>51</sup>.

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

---

<sup>51</sup> 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* <sup>52</sup>. Após o Golpe, as Ligas foram duramente reprimidas, resultando na sua perda de força, que culminou com seu desaparecimento em fins de 1960<sup>53</sup>. 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 população<sup>54</sup>. 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 Católica <sup>55</sup>, com os chamados grupos *progressistas* adeptos da Teologia da Libertação, seja por sua

---

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> 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.

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

<sup>55</sup> 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 história<sup>56</sup>. Estes *sujeitos* buscaram construir projetos coletivos de mudança social, partindo das suas próprias experiências de luta<sup>57</sup>. 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-Warren<sup>58</sup> e Maria da Glória Gohn<sup>59</sup> 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.

---

<sup>56</sup> 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.

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> 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 Febvre<sup>60</sup>. 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 conceito<sup>61</sup>. 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 sociais<sup>62</sup>.

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”<sup>63</sup>. 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

---

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> SCHERER-WARREN, I., *Redes de Movimentos Sociais*, p. 18.

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

<sup>63</sup> SCHERER-WARREN, I., *Redes de Movimentos Sociais*, p. 18.

*organização* e da *coletividade* dos grupos <sup>64</sup>. 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 <sup>65</sup>. 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”<sup>66</sup>. 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

---

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

<sup>65</sup> SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 27.

<sup>66</sup> SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 20.

período <sup>67</sup>. 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* <sup>68</sup> 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 <sup>69</sup>.

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

---

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

<sup>68</sup> 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.

<sup>69</sup> 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”<sup>70</sup>, 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 país<sup>71</sup>.

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 famílias<sup>72</sup>. 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”<sup>73</sup>.

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.

---

<sup>70</sup> 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.

<sup>71</sup> 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.

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

<sup>73</sup> 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 agrícola<sup>74</sup>.

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”<sup>75</sup>. 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

---

<sup>74</sup> MARCON, T., *Acampamento Natalino*, p. 26.

<sup>75</sup> 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 XIX<sup>76</sup>. 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”<sup>77</sup>. 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*<sup>78</sup>. 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 INCRA<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> 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.

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

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

<sup>79</sup> 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*,<sup>80</sup> 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 fazenda<sup>81</sup>. 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”<sup>82</sup>. 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

---

<sup>80</sup> 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.

<sup>81</sup> 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.

<sup>82</sup> 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”<sup>83</sup>, 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”<sup>84</sup>. Destaco que no interior da Igreja existiam diversas relações que, por sua vez, eram movidas

---

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

<sup>84</sup> 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) <sup>85</sup>.

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 <sup>86</sup>.

Com a forte repressão dos militares (prisões, torturas e assassinatos) aos civis, inclusive a muitos *agentes religiosos* <sup>87</sup>, 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.

---

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

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

<sup>87</sup> 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’<sup>88</sup>.

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”<sup>89</sup>. 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:

---

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

<sup>89</sup> 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 Católicas<sup>90</sup>.

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 evangelização<sup>91</sup>.

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*

---

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

<sup>91</sup> 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”<sup>92</sup>. 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 espiritual<sup>93</sup>. 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 progressistas<sup>94</sup>.

---

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

<sup>93</sup> LOWY, M., *A Guerra dos Deuses*, p. 59.

<sup>94</sup> 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!”<sup>95</sup> – 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”<sup>96</sup>. 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.

---

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

<sup>96</sup> 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 histórico<sup>97</sup>.

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 libertadora<sup>98</sup>.

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 1960<sup>99</sup>. 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

---

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

<sup>98</sup> BOFF, L., *Jesus Cristo Libertador*, p. 21.

<sup>99</sup> LOWY, M., *A Guerra dos Deuses*, p. 140.

libertação no país <sup>100</sup>. 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 <sup>101</sup>.

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

---

<sup>100</sup> 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.

<sup>101</sup> 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 <sup>102</sup>.

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

---

<sup>102</sup> 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 [...] <sup>103</sup>.

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

---

<sup>103</sup> 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”<sup>104</sup>.

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”<sup>105</sup>. 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”<sup>106</sup>.

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”<sup>107</sup>. 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

---

<sup>104</sup> 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.

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

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

<sup>107</sup> 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!)”<sup>108</sup>.

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 retilíneas 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

---

<sup>108</sup> 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 <sup>109</sup>.

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 <sup>110</sup>.

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

---

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

<sup>110</sup> 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”<sup>111</sup>.

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 subsidiavam 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 viver<sup>112</sup>.

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

---

<sup>111</sup> Documentos da CNBB, Nº 17. p. 4.

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

pastoral<sup>113</sup>. 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 <sup>114</sup>.

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” <sup>115</sup>. 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

---

<sup>113</sup> MARTINS., J. de S. *Caminhada no Chão da Noite*, p. 27.

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

<sup>115</sup> 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”<sup>116</sup>. 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”<sup>117</sup>. 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 popular<sup>118</sup>. 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,

---

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

<sup>117</sup> SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 157.

<sup>118</sup> 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 <sup>119</sup>.

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 <sup>120</sup>.

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” <sup>121</sup>.

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.

---

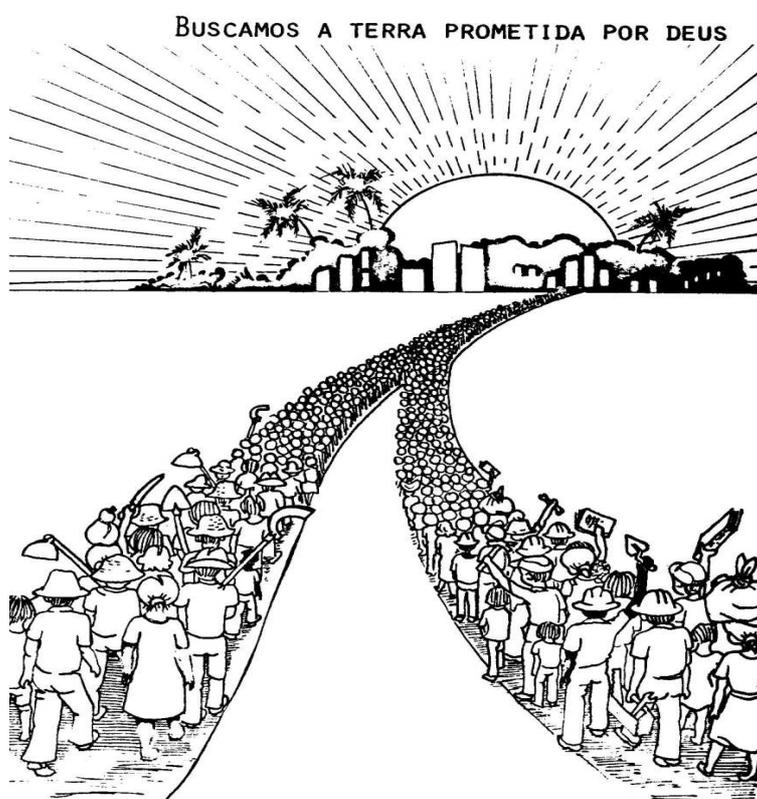
<sup>119</sup> NOVAES, R. C. R. A questão agrária e o papel da Igreja na Paraíba. In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e Questão Agrária*, p. 232-3.

<sup>120</sup> BOFF, L. *E a Igreja se fez povo*, p. 95.

<sup>121</sup> 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 <sup>122</sup> (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” <sup>123</sup>. 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” <sup>124</sup>. 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

---

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

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

<sup>124</sup> Serviço de Formação de Agentes de Pastoral Popular. p. 46.

celebrada por todos como celebração dos sofrimentos e das vitórias do povo<sup>125</sup>.

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 Igreja<sup>126</sup>.

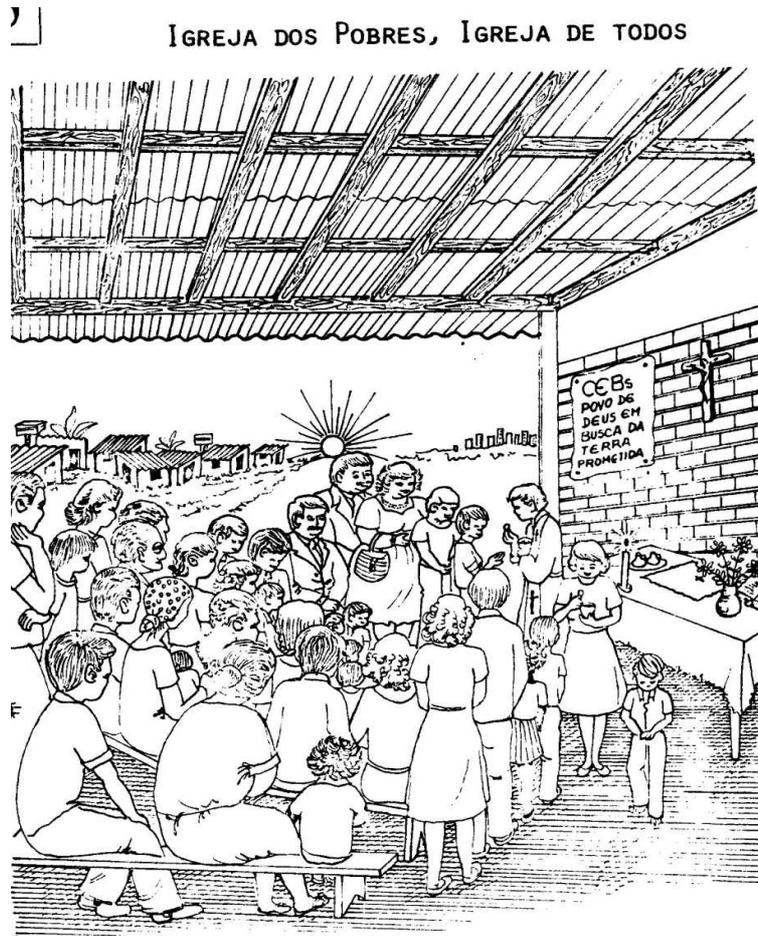
Nas CEBs deveriam se criar espaços para que as pessoas simples da comunidade também pudessem ter vez e voz, expressar seus sentimentos e dar opiniões sobre determinados assuntos. As CEBs precisavam ser um local descontraído, em que os sujeitos ficassem à vontade. Em outra ilustração, há elementos significativos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

---

<sup>125</sup> Serviço de Formação de Agentes de Pastoral Popular. p. 48.

<sup>126</sup> 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 rememoram 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”<sup>127</sup>. 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

---

<sup>127</sup> 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”<sup>128</sup>.

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 comprometidos<sup>129</sup>.

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.

---

<sup>128</sup> Serviço de Formação de Agentes de Pastoral Popular. p. 52.

<sup>129</sup> 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 <sup>130</sup>. 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” <sup>131</sup>. 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;

---

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

<sup>131</sup> 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 <sup>132</sup>.

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” <sup>133</sup>.

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 <sup>134</sup>. 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,

---

<sup>132</sup> CPT – *Carta da II a. Assembléia Nacional da CPT*. p. 1-2.

<sup>133</sup> CPT – *Carta da II a. Assembléia Nacional da CPT*. p. 3.

<sup>134</sup> 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 <sup>135</sup>.

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 <sup>136</sup>.

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

---

<sup>135</sup> MARTINS, J. de S., *Caminhada no Chão da Noite*, p. 55.

<sup>136</sup> 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”<sup>137</sup>. 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 edificadas 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!<sup>138</sup>.

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

---

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

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

classes e ao Estado”<sup>139</sup>. 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”<sup>140</sup>. 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”<sup>141</sup>. 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 camponeses<sup>142</sup>.

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

---

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

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

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

<sup>142</sup> 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”<sup>143</sup>. 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”<sup>144</sup>. 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”<sup>145</sup>. 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*:

---

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

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

<sup>145</sup> 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 <sup>146</sup>.

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” <sup>147</sup>. 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. <sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> SADER, E., *Quando novos personagens entraram em cena*, p. 143.

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

<sup>148</sup> 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 <sup>149</sup>. 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” <sup>150</sup>. 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.

<sup>149</sup> LENHARO, Alcir. *Sacralização da Política*. Campinas: Papyrus, 1986. p. 194.

<sup>150</sup> 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.