

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO - UMESP**

**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**JOSÉ AMÉRICO DINIZZ JÚNIOR**

**RELIGIÃO E MST: ESTUDO DOS BATISTAS DA  
CONGREGAÇÃO MONTE SIÃO NO ASSENTAMENTO  
“ANTONIO CONSELHEIRO II” NA REGIÃO DO PONTAL DO  
PARANAPANEMA**

**SÃO BERNARDO DO CAMPO  
2007**

**JOSÉ AMÉRICO DINIZZ JÚNIOR**

**RELIGIÃO E MST: ESTUDO DOS BATISTAS DA  
CONGREGAÇÃO MONTE SIÃO NO ASSENTAMENTO  
“ANTONIO CONSELHEIRO II” NA REGIÃO DO PONTAL DO  
PARANAPANEMA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.  
Área de Concentração: Ciências Sociais e Religião.

**Orientação: Prof.Dr. Dario Paulo Barrera Rivera.**

**São Bernardo do Campo  
2007**

*BANCA EXAMINADORA*

---

---

Presidente: Dr. Dario Paulo Barrera Rivera – UMESP

---

1º Examinador:

---

2º

Examinador:

## *DEDICATÓRIA*

---

*Aos meus pais, canais de uma fonte viva de amor, paz e alegria,  
Às minhas amadas meninas, expressões vivas dessa fonte...*

## *AGRADECIMENTOS*

---

Ao Deus que creio mesmo sem perceber e que imagino mesmo sem compreender,  
A minha família e amigos, pelo apoio, compreensão e carinho em todos os momentos desse caminhar;

Ao Prof. Dr. Dario Paulo Barrera Rivera, pela orientação e incentivo durante o curso;  
Aos demais professores da área, Dr. Leonildo Silveira Campos e Dra. Sandra Duarte de Souza, pelas sugestões e contribuições;

Aos assentados/as batistas do Assentamento “Antonio Conselheiro II” que me oportunizaram a realização da pesquisa, em especial à pessoa de seu coordenador Sidnei Silvério e família;

Ao Pastor Josué Ferreira da Silva, ministro religioso da Igreja Batista de Teodoro Sampaio-SP, responsável pela Congregação “Monte Sião” no interior do assentamento;

Aos companheiros/as discentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pelos momentos gostosos de refrigério;

Ao IEPG e a CAPES, pelo financiamento integral da pesquisa;

À direção e companheiros da Faculdade de Teologia Ana Wollerman, que me acolheram e incentivaram.

DINIZZ JR, José Américo. *Religião e MST: estudo dos batistas da Congregação Monte Sião no assentamento “Antonio Conselheiro II” na região do Pontal do Paranapanema*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião), 2007.

## RESUMO

---

A inserção de uma igreja evangélica em um assentamento rural do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-terra (MST), é objeto de nosso estudo de caso neste presente trabalho. A dissertação pesquisa e analisa a inserção dos evangélicos batistas no assentamento “Antonio Conselheiro II” na região do Pontal do Paranapanema, no estado de São Paulo, assim como a conseqüente implantação neste da Congregação Batista “Monte Sião”. Partindo de uma perspectiva teórica e empírica, o objetivo concentra-se em analisar a experiência de vida dos assentados batistas no interior do assentamento, buscando retratar as formas, tanto conceptuais como práticas, que estes vivenciam sua fé, costumes e crenças, sonhos e ideais, sempre procurando tecer relações que nos permitam melhor avaliar a forma como os mesmos compreendiam e comunicavam sua fé enquanto assentados do MST. Da apreciação crítica dos relatos obtidos nas entrevistas e dos dados do questionário, ambos aplicados aos agentes de nossa pesquisa, surge uma história que nos desvela faces de uma relação identitária que mescla ideologia e fé, ser evangélico batista e assentado no MST, bem como uma proposição internalizada de uma metodologia da não-violência nas manifestações do movimento Sem-terra.

Palavras chave: Religião – MST – Assentamento “Antonio Conselheiro II” -Batistas – Fé - ideologia

DINIZZ JR, José Américo. *Religion and MST: study of baptist of the Monte Sião Congregation in the “Antonio Conselheiro II” settlement located in the region of Pontal do Paranapanema*. São Bernardo do Campo, Metodista University of São Paulo (Master’s Thesis in Sciences of the Religion), 2007.

## **ABSTRACT**

---

The insertion of an evangelical church in a rural settlement of the Rural Workers Without Land Movement (MST) is the objective of our case study within this present paper. The thesis researches and analyzes the entrance of Baptist evangelicals in the “Antonio Conselheiro II” settlement located in the region of Pontal do Paranapanema in the state of São Paulo, as well as the subsequent planting there of the “Monte Sião” Baptist Congregation. Beginning from a theoretical and empirical perspective, the objective is focused on analyzing the life experience of the Baptist settlers within the settlement, seeking to describe the forms, both conceptual and practical, in which these people live out their faith, customs and beliefs, dreams and ideals, always seeking to tease out the relations that best facilitate an evaluation of the forms as the settlers themselves understand and communicate their faith while participants of the MST. From the critical appreciation of the stories obtained in the interviews and the information from the questionnaire, both applied to the subjects of the study, develops a account that uncovers the faces of a relational identity that mixes ideology and faith, being Baptist evangelical and a MST settler, as well as an internalized proposition of a non-violent methodology in the public manifestations of the Without Land Movement.

Key Words: Religion—MST—“Antonio Conselheiro II” Settlement—Baptists—Faith—Ideology

## SUMÁRIO

<b>DEDICATÓRIA</b> .....	i
<b>AGRADECIMENTO</b> .....	ii
<b>RESUMO</b> .....	iii
<b>ABSTRACT</b> .....	iv
<b>SUMÁRIO</b> .....	v
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	01
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>CAMPONESES, TERRA E O MST</b> .....	13
1.1 Os camponeses no Brasil: uma história de inclusão marginal.....	14
1.2 Reconfiguração do rural: Os novos camponeses.....	19
1.3 Do Latifúndio e a Luta pela Terra no Brasil.....	23
1.3.1 Do latifúndio.....	23
1.3.2 A luta pela terra.....	30
1.4 O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST).....	35
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS ENTRE OS ASSENTADOS DO MST</b> .....	50
2.1. Concepções e práticas religiosas entre os sem-terra.....	50
2.2 A influencia religiosa na mística do MST e o mito da Terra-mãe.....	59
2.2.1 Mística e religiosidade.....	59
2.2.2 Revivendo o mito da Terra-mãe.....	66

**CAPÍTULO III****OS BATISTAS DO ASSENTAMENTO “ANTÔNIO CONSELHEIRO II” NA REGIÃO DO PONTAL DO PARANAPANEMA.....72**

3.1 Pontal do Paranapanema e o Assentamento “Antonio Conselheiro II”: histórico de lutas..... 73

3.2 A inserção batista e a fundação da Congregação Monte Sião do assentamento “Antonio Conselheiro II”..... 80

3.2.1 Construindo a historia com os agentes de pesquisa..... 80

3.2.2 Conhecendo os assentados batistas..... 93

3.3 Relações identitárias: sendo um assentado batista no MST..... 105

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 120

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 131

## INTRODUÇÃO

O ponto de partida que motivou no pesquisador o interesse em estudar os assentados batistas do assentamento “Antonio Conselheiro II” na região do Pontal do Paranapanema, deu-se no momento em que este residiu por dois anos (2004-2005) na cidade de Itaguajé-Pr, para onde foi designado como ministro religioso da IPIB (Igreja Presbiteriana Independente do Brasil).

Esta cidade está inserida em uma região preponderantemente rural e marcada por um contexto de miséria e conflitos. Situada às margens do Rio Paranapanema e Pirapó, subsiste economicamente do plantio e lavoura dos pequenos agricultores e do fraco comércio instalado localmente, e que se resume a mercados e lojas de pequeno porte. Grande parte de sua população não possui mais do que simples alfabetização, sendo poucos os jovens que conseguem adentrar a um curso superior em cidades vizinhas de maior porte.

Por inserir-se como região vizinha ao Pontal do Paranapanema, acaba até mesmo por constituir-se parte deste, tanto pelas propriedades geográficas idênticas, quanto pela situação de grande profusão de assentamentos rurais em seu território. Assim foi, que nossa experiência de vida nesta cidade se constituiu na porta de entrada para nos aproximarmos de uma realidade até então bastante distante para nós enquanto algo concreto: a realidade dos sem-terras. Essa aproximação *sui generis*, deu-se para nós como um convite para adentrar a um mundo novo e, assim conhecer um povo novo e com uma luta que, apesar de bastante antiga na história de nosso país, mostrava-se nova para o pesquisador que só a conhecia pelo viés da imprensa.

O fascinante mundo particular vivenciado por estes sem-terras, em meio aos conflitos em torno da posse da terra, contribuíram para desmistificar a visão antes mediatizada que este pesquisador tinha, acelerando de forma mais profícua o entendimento a respeito do complexo contexto que abrange não só estas pessoas, mas toda a realidade em volta dos mesmos.

Dessa forma, impulsionado por este contato diário com uma região povoada por assentamentos e acampamentos de diversos segmentos organizados na luta pela terra, entre eles o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), despertou o autor para a importância de se retratar a questão agrária sob o viés daquilo que me impulsionara até ali naquele contexto: a religião.

Essa aproximação ao campo foi algo natural, tendo primeiramente o apoio de um dos líderes do MST na região do Pontal do Paranapanema, José Rainha Júnior, que conheci na cidade de Itaguajé por conta de uma ida ao dentista em que ambos fazíamos tratamento odontológico. Recebido seu apoio, tratei logo de ir buscando contatos com as pessoas que sabia residirem no assentamento ou manterem relações amigáveis com os assentados de lá. Assim foi que um dos meus primeiros contatos de real interesse foi com Gerson Pereira Nunes, o mesmo que iniciara todo o trabalho de evangelização da igreja batista no assentamento, e que na época participava da comunidade presbiteriana independente da qual eu era ministro religioso.

Essa aproximação rendeu frutos de diversas formas. Primeiro com informações importantes a respeito dos assentados batistas; segundo com a apresentação do coordenador do assentamento Sidnei Silvério e do Pr. Josué, este último ministro religioso da Igreja Batista de Teodoro Sampaio-SP, e responsável pelos trabalhos de assistência religiosa na “Congregação Monte Sião” do assentamento “Antonio Conselheiro II”. Após essas apresentações, o caminho de acesso ao assentamento e à “Congregação Monte Sião” estava de fato aberto para a pessoa do pesquisador.

Misturando-se com os sem-terra, reconhecendo a nobreza de seus ideais primeiros, acompanhando mesmo conflitos entre acampados do MST e do MAST (Movimento dos Agricultores Sem-terra) em disputa pela apropriação de fazenda na cidade de Centenário do Sul-Pr, observando contradições internas no movimento, percebendo alguns de seus pontos falhos, cresceu também a experiência do pesquisador em manter certo distanciamento na investigação dos fatos que pudessem colaborar para um melhor entendimento do movimento.

Construímos assim durante nossa pesquisa, um caminho de suspensão temporária sob contínua suspeição, de nossas tendências a um ou a outro extremo, sem que com isso deixássemos de também construir um caminho ameno, amigável e transparente no trato com as pessoas e com os dados que nos foram confiados durante a pesquisa.

Concernente à nossa pesquisa bibliográfica, constatamos que o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) tem sido objeto de inúmeras investigações científicas nas mais diversas áreas do conhecimento humano, desde áreas das ciências humanas<sup>1</sup> até áreas das ciências exatas e econômicas<sup>2</sup>, proporcionando um amplo leque de informações substanciais para se compreender o mesmo. Abordado sob diferentes aspectos teóricos, práticos e metodológicos, o movimento propicia um rico campo de conhecimento através de seus inúmeros acampamentos e assentamentos, marchas, manifestações e pronunciamentos.

Dentre as pesquisas desenvolvidas no campo da religiosidade nos assentamentos pertencentes ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), das quais tomamos conhecimento, notamos temas que vão desde aqueles que ligam a religião a questões político-ideológicas<sup>3</sup>, até àqueles que fazem uma

---

<sup>1</sup> Entre outros destacamos: BORGES, Maria Celma. *De pobres da terra ao movimento sem-terra: práticas e representações camponesas no Pontal do Paranapanema – SP*. Assis: UNESP, 2004 (Tese de doutorado); CORAZZA, Gilberto. *O MST e um projeto popular para o Brasil*. Santo Ângelo: URI, 2003 (Dissertação de Mestrado); FERNANDES, Bernardo Mançano. *Contribuição ao estudo do campesinato Brasileiro: Formação e territorialização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra – MST 1979 – 1999*. São Paulo: Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1999. (Tese de doutorado em Geografia); GARCÍA, Maria Franco. *A luta pela terra sob enfoque de gênero: os lugares da diferença no Pontal do Paranapanema*. Presidente Prudente: UNESP, 2004 (Tese de doutorado).

<sup>2</sup> KONUMA, Claudia Mayu. *O caso do Assentamento Dom Tomás Balduino, um estudo sobre a gestão do trabalho e das relações do trabalho no MST*. São Paulo: USP, 2005 (Dissertação de Mestrado); PIMENTEL, Andréa Eloísa Bueno. *Assentamentos de reforma agrária na região do Pontal do Paranapanema e seus impactos econômicos e sociais*. São Carlos: UFSCar, 2004 (Tese de Doutorado); SILVEIRA, Cleci Behling. *Organizações e a “Lei de ferro das oligarquias”: Um estudo sobre os assentamentos rurais de reforma agrária*. Porto Alegre: UFRGS, 2003 (Dissertação de Mestrado); VAZZOLER, Márcia Regina. *Cooperativismo em assentamentos de reforma agrária: a sobrevivência de cooperativas do MST no contexto capitalista*. São Carlos: UFSCar, 2004 (Tese de Doutorado).

<sup>3</sup> MOGROVEJO, Cláudia Dias. *Movimento “Sem Terra” (MST): um estudo sobre as idéias político-religiosas de alguns ativistas*. Rio de Janeiro: PUC, 2002 (Dissertação de Mestrado); MACHADO, Vitor B. *Agentes religiosos, motivação política: a influência da igreja católica na organização do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra do assentamento II de Sumaré no estado de São Paulo*. São Paulo: USP, 2002 (Dissertação de Mestrado); FEIX, Plínio José. *Os interesses sociais e a concepção política e ideológica dos Trabalhadores Rurais Assentados do MST: Estudo de caso na região de Rondonópolis-MT*. Campinas: UNICAMP, 2001 (Dissertação Mestrado); COLETTI,

ponte da religião com o processo sócio-educacional<sup>4</sup>. Para além dessas ocupações, sobressaem-se outras pesquisas que tratam especificamente do fenômeno religioso no interior dos acampamentos e assentamentos e, que buscam discutir a concepção e o valor da religião entre os sem-terra assim como retratar a vida cotidiana religiosa destes sem-terras por meio de suas crenças e práticas.

Entretanto, notamos também a ausência de trabalhos que abordem de forma mais específica a questão das representações religiosas entre os evangélicos nos assentamentos. Sabemos que a mística é bastante evocada nas discussões de alguns autores sobre a composição do pensamento religioso, porém, aquém de se formular uma perspectiva mais específica sobre as representações religiosas no cotidiano destes.

Alguns trabalhos que tratam da questão religiosa no MST (LEMOS, Carolina Teles, 1994; MACHADO, Wilson de Lucas Fortes, 1995; RIOS, Helio Sales, 2001) e que também abordam em sua construção os evangélicos, trazem algumas contribuições importantes para buscarmos por uma compreensão mais aprofundada do fenômeno religioso no movimento. Destes, o de Machado é o mais significativo, uma vez que aborda em específico os pentecostais. Entretanto, para além dessas contribuições, desconhecemos outros trabalhos que tratam especificamente sobre os evangélicos dentro dos assentamentos do MST. Talvez, isto demonstre o quão pouco pesquisado tem sido a atuação destes dentro deste movimento social.

Porém, talvez esta problemática não seja pertinente tão somente á participação dos evangélicos no MST, mas em sua participação em Movimentos Sociais tanto rurais como urbanos. Em uma importante e recente estatística levantada por Maria da Glória Gohn<sup>5</sup> sobre o Fórum Social Mundial de Porto Alegre de 2002, constata-se a participação de apenas uma entidade religiosa registrada no evento, a do Conselho Mundial de Igrejas – CMI. Dessa forma, os evangélicos que

---

Claudinei. *A trajetória política do MST: da crise da ditadura ao período neoliberal*. Campinas: UNICAMP, 2005 (Tese de doutorado).

<sup>4</sup> SILVA, Samuel Ramos. *Movimento, comunicação e linguagem na educação de jovens e adultos do MST*. Florianópolis: UFSC, 2003 (Dissertação de Mestrado).

<sup>5</sup> GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.70.

participam em igrejas afiliadas a esta entidade, têm feito ressoar sua voz por meio de seus representantes, isto é, mantém uma participação ainda que indireta.

Guillermo Kerber ao tratar sobre os excluídos, considera a ação social das igrejas cristãs, conselhos de igrejas e organizações internacionais cristãs como o CMI e o CLAI (Conselho Latino-americano de Igrejas), portanto, incluindo-se aí a atuação também de alguns representantes evangélicos, como uma ação que não está alheia àquilo que os movimentos sociais tem lutado por alcançar. Porém, a participação dos evangélicos talvez esteja mais ligada a projetos sociais do que a movimentos sociais, conforme acredita Leonildo Silveira Campos, o qual ressalta como sendo uma exceção a esta colocação, a participação dos luteranos com os problemas do mundo rural brasileiro:

O Censo de 1991 apontava para a existência de 1.001.657 de luteranos no Brasil, enquanto o de 2000 encontrou 1.082.145 luteranos. O que explicaria esse envolvimento de luteranos com as lutas do mundo rural, diferentemente dos demais evangélicos brasileiros? Suspeitamos que as suas atitudes tenham algo a ver com a quantidade deles que vivem nas cidades: 64,15%, enquanto 35,8% estavam no campo. Em outros grupos protestantes, o índice de habitantes do campo, para efeito de comparação, são os seguintes: Batistas, 7,92%; Adventistas, 14,87%; Presbiterianos, 7,80% e Metodistas, 4,58%. Basta lembrarmos que a média nacional de evangélicos no campo é de 13,20% e de pentecostais é de 13,40% para percebermos porque o luteranismo brasileiro se preocupa mais com o MST ou com as questões indígenas que outros protestantes do país (Campos, 2002, p.9).

Percebemos assim, que a ação evangélica ainda que pormenorizada e, no caso acima, com maior ênfase de um setor denominacional evangélico, no caso os luteranos, estabelece-se como via de atuação socio-religiosa consonante ou não a de outros organismos sociais, denunciando a participação evangélica com mais afinco do que se supunha em seu relacionamento com o MST.

Esta participação dos luteranos nos movimentos sociais em torno da terra, das causas indígenas e mesmo com o MST, também pode ser encontrada em outras denominações evangélicas, se não de forma institucional ao menos na ação de alguns de seus membros que fazem parte destes movimentos. No caso do MST, dos vários contatos estabelecidos pelo pesquisador até agora, constatamos a

participação efetiva de vários evangélicos de diversas denominações, desde ramos mais tradicionais como presbiterianos, batistas, luteranos e metodistas até ramos pentecostais como Deus é Amor, Congregação Cristã, Assembléia de Deus e ramos neo-pentecostais como a IURD.

O que podemos apontar, por ora, sob forma de primeiras impressões do campo de pesquisa, é que como consequência da participação de evangélicos nos assentamentos do MST, acaba por ocorrer também a participação de denominações evangélicas na figura de seus representantes mais imediatos, no caso, na pessoa dos pastores ou dos responsáveis pelo trabalho desenvolvido dentro dos assentamentos. A participação se dá do aspecto religioso institucional em direção à vida social, política e econômica do assentado evangélico, podendo influir assim em futuros desdobramentos que, como no caso de nosso alvo específico, os batistas, acabaram por construir seu templo no interior do próprio assentamento onde vivem.

No cenário político brasileiro, criou-se comumente uma concepção de que os evangélicos, principalmente os pentecostais, sempre foram conservadores e apolíticos. Esta visão teria como uma de suas bases, a separação entre igreja e estado prevista dentro das doutrinas da maioria dos evangélicos, incluindo-se aí os casos específicos da Igreja Assembléia de Deus e da Igreja Batista. É a velha separação entre sagrado e profano, celestial e terrestre.

Entretanto, existem opiniões as mais diversas, como a de Regina Reyes Novaes (1985, p.60-81), que sustenta que na prática evangélica brasileira esse apoliticismo não se sustenta. Concordemente a Novaes, Francisco C. Rolim (1985, p.244-246) aponta para o fato de que na história política do Brasil, desde a eleição que antecedeu o golpe militar de 1964, já se sabe da participação de grupos evangélicos envolvidos nas disputas eleitorais, como no caso da Igreja O Brasil para Cristo que concorreu nesta com candidatos próprios.

Em 1982 vários candidatos evangélicos concorreram a cargos do legislativo e executivo por vários partidos, sendo a maioria congregada sob o partido do governo que na época era o PDS, levando assim os evangélicos a

experimentarem uma mudança em seu comportamento político, a qual se acentua em 1986, conforme nos atesta Lyndon A. Santos,

Os evangélicos saíram da condição de passividade para o engajamento nas esferas políticas oficiais. Tornou-se conhecida a mudança dos discursos afirmando que “crente vota no governo e não se mete em política” para “irmão vota em irmão”. A Constituinte de 1986 levou para o Planalto uma bancada de cerca de trinta deputados evangélicos oriundos das diversas denominações, mas na maioria pentecostais da Assembléia de Deus. Estes se tornaram majoritários entre os evangélicos e perceberam a necessidade de mudança na postura política e na relação com o governo. Nos anos 90, igrejas neopentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus cresceram em termos de representação política. (Santos, 2005, p. 164-165).

A importância de buscar por uma compreensão das representações religiosas entre assentados evangélicos do MST, se dá a partir, do momento em que esta colabora para o estudo da sociologia do poder religioso no âmbito rural; uma visão mais clara sobre o papel do elemento religioso como parte integrante do imaginário individual e coletivo, se faz necessário.

Pela sua pretensão, isto é, trabalhar com o campo das representações religiosas em uma dada sociedade particular, no caso, a dos assentados batistas, e, que por sua vez, integra um amplo movimento social, a pesquisa justifica-se como relevante, ainda mais quando são escassos os trabalhos desenvolvidos no meio acadêmico que buscam entender a relação existente entre a religião e o MST, no condizente aos seus símbolos e suas representações na vida social dentro dos assentamentos. Assim, entre os aspectos de capital importância para uma mais clara compreensão sobre o movimento, sobre suas origens, práticas e organização, torna-se indispensável a abordagem também do fenômeno religioso em seu meio. Portanto, o objeto escolhido para a realização da Dissertação foi um estudo de caso da “Congregação Batista Monte Sião” do “Assentamento Antonio Conselheiro II” na região do Pontal do Paranapanema, e conseqüentemente dos assentados batistas que nesta participam.

Dentre os vários assentamentos que estão à margem da rodovia Teodoro Sampaio-SP/Itaguajé-Pr, o assentamento “Antonio Conselheiro II” situa-se

entre os assentamentos “Che Guevara” e “Paulo Freire”. O mesmo está dividido em 65 lotes, correspondendo, portanto, a 65 famílias, e uma sede que hoje abriga o projeto de bio-diesel “Pinhão doce”. Nossa pesquisa empírica foi realizada neste assentamento, localizado dentro dos limites territoriais do município de Mirante do Paranapanema (SP), porém, mais próximo do centro urbano da cidade paulista de Teodoro Sampaio que fica cerca de 12 km do mesmo.

Nossa pesquisa estendeu-se de Janeiro de 2005 a Janeiro de 2007, havendo várias incursões que iam desde uma pequena aproximação ao campo, a fim de conhecê-lo estrutural e geograficamente, até àquelas que utilizávamos para tecer uma rede de bons relacionamentos na pré-pesquisa. Essas incursões, na verdade, nos possibilitaram informações essenciais para decidirmos o rumo da pesquisa e para mudarmos este mesmo rumo.

Outra contribuição importante foram os contatos advindos dessas incursões, os quais nos recomendaram para adentrar outras instâncias do MST, como a Secretaria Nacional do movimento que fica localizada próxima ao Terminal Barra Funda em São Paulo, onde fizemos aquisições de vídeos e livros sobre o movimento, ou ainda, o Museu da UNESP localizado na Praça da Sé, também em São Paulo, onde fica a maioria dos arquivos históricos do MST e aos quais tivemos uma tarde de acesso autorizada.

Neste tempo de caminhada junto aos assentados, adentrando assentamentos e acampamentos, vivenciando desde pequenas lutas cotidianas que estes enfrentam no dia-a-dia até conflitos em andamento, muitas vezes a metodologia empregada, com pretensão de suspensão temporária sob contínua suspeição, acaba cedendo vez e lugar para a emoção, a revolta e o apoio àqueles que injustiçados aguardam por um gesto ou mesmo uma palavra de conforto e esperança no percurso de sua luta. Não há como pesquisar sem se comprometer com o povo, sem se deixar apaixonar por alguns ideais, sem se seguir algumas vezes caminhos emocionais, mesmo porque, estes também nos revelam do povo, muito daquilo que as lentes frias de um presente, porém, distante pesquisador conseguiria perceber. Entretanto, tais momentos foram bastante raros, e ocorreram somente duas vezes nestes dois anos de aproximação do pesquisador ao mundo

dos sem-terra, não sendo nenhuma delas durante a incursão contínua de 12 dias, onde realizei as entrevistas e apliquei os formulários de pesquisa.

Nos doze dias de incursão contínua no assentamento “Antonio Conselheiro II”, convivendo com os assentados batistas, objeto de nosso estudo, a receptividade assim como a cooperação dos mesmos foi muito boa. Desde a alimentação, simples e saborosa, até a disposição em nos acompanhar em caminhadas pelo interior deste e de outros assentamentos na procura de um dos sujeitos que teimei em entrevistar, José Rainha Júnior.

Como havia uma ordem de prisão expedida contra Zé Rainha, o mesmo estava então foragido, não tendo assim parada certa. Quando já não tínhamos mais esperança de entrevista-lo, eis que surgiu uma notícia de última hora em rede de televisão: a suspensão pelo Supremo Tribunal de Justiça (STJ) do mandato de prisão contra Zé Rainha. Tal fato deu-se em minha última noite de incursão no assentamento. Tal fato fez-me convocar o coordenador do assentamento – Sidnei Silvério – para darmos mais umas voltas à procura de Zé Rainha, uma vez que já tínhamos gastado o dia inteiro sem obter sucesso nessa missão.

Assim, saímos a procurar nos dois lotes possíveis que ele poderia ter passado por àquelas horas, depois do anúncio da cassação do mandato de prisão contra ele. No segundo lote que paramos, vimos um carro que acabara de sair do mesmo, momentos antes de chegarmos. Ao inquirirmos o morador sobre o mesmo, dissera que foi Zé Rainha quem tinha acabado de sair dali de seu lote. Então, empreendemos uma perseguição pela rodovia, tendo que ultrapassá-lo minutos depois e aborda-lo na frente do acampamento D. Lurdes, já na entrada da cidade de Teodoro Sampaio. Dali seguimos para a sua casa na cidade, que era para onde estava se dirigindo, e após descarregar os peixes que pescara naquela tarde na companhia de seu filho e tomar um banho, concedeu-nos entrevista na companhia de sua esposa Diolinda Alves, com excelente bom humor e em meio a inúmeras visitas que começavam a chegar em sua residência.

Para além dessas imprevistas situações relatadas, salientamos que nunca deixamos o foco de lado, isto é, os assentados batistas. Isto, porque, em nosso objetivo central, nos propomos a buscar pela forma como estes assentados batistas vivenciam sua fé, costumes e crenças, sonhos e ideais, sempre procurando tecer relações que nos permitissem melhor avaliar a forma como os mesmos compreendiam e comunicavam sua fé enquanto assentados do MST.

Decorrente deste objetivo central buscamos também, compreender como as representações religiosas presentes no cotidiano dos assentados evangélicos são por estes concebidas e praticadas, assim como entender o processo de como se deu a inserção e constituição destes assentados batistas no movimento, e a conseqüente fundação da Congregação “Monte Sião”. De nosso interesse ainda foi, primar por uma compreensão da relação identitária constituída a partir do encontro entre a fé batista destes assentados e a ideologia presente no MST.

A realização de nosso estudo de caso foi realizada por meio de instrumento de pesquisa teórica e empírica, empregando assim o uso de formulários de pesquisa, entrevistas e fotografia, além de outras fontes de dados já existentes e que se encontram em anexo juntamente com estas, no formato mídia que acompanha a dissertação. As entrevistas gravadas com a devida permissão dos entrevistados, assim como o modelo do formulário de pesquisa aplicado que, juntamente com o quadro estatístico dos resultados, além de analisados no decorrer do corpo textual, estão disponibilizados como anexo, em formato mídia, nesta dissertação.

A partir da observação combinada de falas, escritos e imagens, buscamos identificar e analisar como os assentados batistas do assentamento “Antonio Conselheiro II” vivenciam sua fé enquanto participantes do MST. Tal combinação qualitativo-quantitativa deu-se a partir do momento em que a pesquisa “trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (Minayo, Maria C. de Souza, 2003, pp.21-22).

Quanto ao critério delimitador interno de nosso grupo-alvo, este se deu, essencialmente, em função da opção religiosa evangélica batista, e mais especificamente, dos assentados que participavam na Congregação Batista “Monte Sião”.

Quanto à intenção primeira deste trabalho, o mesmo pretendeu verificar a vivência de fé de assentados batistas participantes do MST na região do Pontal do Paranapanema no período compreendido pela pesquisa. Em trabalhos futuros, pretende-se acompanhar a evolução dessa relação entre a vivência de fé de assentados evangélicos e suas representações no cotidiano do MST.

Concernente à estrutura da dissertação, em seu capítulo inicial, priorizamos por uma revisão bibliográfica que abordasse a problemática questão agrária brasileira, e isto, numa perspectiva histórica que pusesse em evidência os camponeses, processos de exclusão e de inclusão marginal a que foram submetidos. A crítica ao pensamento dualista rural-urbano, a reformulação do espaço geográfico rural e sua utilização, bem como a ressignificação de seus símbolos. As origens do latifúndio, a perpetuação da concentração fundiária e os processos de luta pela terra no Brasil, que por sua vez suscitaram a formação e organização dos movimentos sociais, e entre eles o MST. Concluindo este capítulo aborda-se especificamente o MST e são feitos apontes sobre o fenômeno religioso presente no mesmo.

Em seguida, no segundo capítulo, discorre-se a respeito das representações religiosas entre os assentados do MST. Enfocando as formas como este compreende e pratica a sua fé, bem como as formas de influência religiosa concernente à mística do movimento e ao mito da terra-mãe.

Posteriormente, no terceiro capítulo, discorre-se, primeiramente, sobre a região do Pontal do Paranapanema e sobre o assentamento “Antonio Conselheiro II”, seu histórico de lutas. Em seguida as entrevistas e os formulários de pesquisa são utilizados para compor a história da inserção batista e a construção da congregação Monte Sião no assentamento. Depois, aborda-se a questão identitária

do assentado batista do MST. Na última parte, têm-se as considerações finais obtidas pelo trabalho.

## Capítulo I

### Camponeses, Terra e o MST

Veremos em nosso capítulo inicial, em seu primeiro momento, alguns aspectos sobre os camponeses no Brasil, buscando salienta a história destes quase sempre marcada por processos discriminatórios, que os excluíram para depois os re-incluírem marginalmente distantes dos centros de poder.

Em um segundo momento, atentaremos para uma, ainda que parcial, reconfiguração do rural brasileiro. A ocupação de seu espaço para outros fins que não o agrícola, a resignificação simbólica em torno do que seja o habitante rural, a incorporação de costumes, hábitos, idéias urbano-cosmopolitas e a crítica de alguns estudiosos à persistência do pensamento dualista que opõe rural-urbano, campo-cidade.

Em seu terceiro momento, será priorizada a questão sobre o Latifúndio e a Luta pela Terra no Brasil, buscando-se delinear de forma sucinta as origens do latifúndio assim como retratar algumas das diferentes etapas – extrativista, canavieira, de sesmarias, de engenho e cafeeira – que o configuram ao longo da história até sua reconfiguração atual, a qual inova tecnologicamente os métodos de plantio, criação e utilização do espaço rural, mas que mantém as desigualdades geradas pela concentração fundiária.

A manutenção do latifúndio na sociedade moderna brasileira levou a uma organização maior dos movimentos sociais em torno da questão agrária, de forma que atenção também será dada à questão da luta pela terra, enfocando seu histórico de lutas e conflitos que acabaram por gerar resistências organizadas que são frutos também de uma reconfiguração dos movimentos sociais na luta pela terra.

Assim, no quarto momento deste capítulo, veremos a origem do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), como resultado de uma maior e melhor organização dos trabalhadores/as da terra. Quais as condições que

possibilitaram o surgimento deste movimento, como o mesmo está organizado, suas estrutura hierárquica, quais os objetivos que busca e, finalizando, algumas percepções sobre o mesmo, incluindo-se apontes sobre o fenômeno religioso presente no mesmo, de forma a buscar vínculos com o capítulo posterior.

### 1.1 Os camponeses no Brasil: uma história de inclusão marginal

Quando buscamos retratar alguns aspectos sobre os camponeses no Brasil, não podemos esquecer que a história destes foi cunhada no decorrer de décadas marcadas por regimes quase sempre avessos aos mesmos, onde o conflito de classes sempre existiu de forma clara e concreta ou de forma obscura e dissimulada, a relação entre os grandes proprietários de terra e os seus trabalhadores esteve envolta em grandes desavenças que desembocaram em brigas judiciais ou mesmo em conflitos armados. Constitui-se, portanto, em uma parte da tradição destes, localizada histórica e concretamente, em pluralizados espaços de disputas – sociais, econômicas, políticas, religiosas – que perpetuaram uma dinâmica de conflitos em torno à questão da terra, excluindo e re-incluindo marginalmente a estes.

A organização destes camponeses, enquanto parte da tradição camponesa brasileira, foi assim cunhada em sucessivos processos de luta que exigiram do habitante rural adequações diversas, por vezes pouco convencionais, que melhor se adaptassem às suas condições de vida no presente momento histórico que lhe envolvia. Nesses processos de adequação aos meios de vida proporcionados pelas condições vigentes nos diversos quadros sociais do país, com suas inúmeras instabilidades econômicas e políticas, o trabalhador rural teve que ser constantemente versátil e habilidoso no trato com as dificuldades que lhe afligiam. Compreendemos assim que sua organização não foi uma fatalidade nem um método preconizado sob as diretrizes de um planejamento estratégico, mas, sim uma premente necessidade de sobrevivência política, social e econômica.

No bojo das constantes mudanças que a sociedade brasileira experimentava em sua trajetória histórica, as comunidades rurais em geral foram organizando-se gradualmente, delineando sua forma, seus costumes, tradições, definindo aquilo que de próprio era seu, uma expressão específica, contudo, sem distanciar-se da realidade empírica que lhes envolvia e lhes autorizava o genuíno pensamento de ser também uma parte do todo, do mundo.

As particulares marcas que cada comunidade rural mantinha para com as demais, baseada em suas especificidades, ressalta um *modus operandus* que permitia evitar generalizações, ao menos coerentes, em termos de comparação, ao modo de vida próprio de cada comunidade, ainda que os alvos, objetivos e afazeres do dia-a-dia sejam de certa forma comuns às mais diversas comunidades rurais.

Na construção tanto de suas formas organizacionais quanto de suas faces identitárias, diversas foram as dificuldades que os camponeses brasileiros sofreram na busca de um estabelecimento viável, sendo um dos principais entraves a condição política a que foram submetidos os mesmos. Relembrando o que José de Souza Martins coloca sobre a condição dos camponeses dentro da trajetória política brasileira, podemos perceber que,

A exclusão do camponês do pacto político é o fato que cerceará o entendimento de sua ação política. Mas essa exclusão não é, como às vezes tem sido entendida, mera exclusão política. Por isso, é necessário entender a história dessa exclusão, seus mecanismos econômicos, sociais, políticos. Essa exclusão define justamente o lugar do camponês no processo histórico. A ausência de um conceito, de uma categoria, que o localize socialmente e o defina de modo completo e uniforme constitui exatamente a clara expressão da forma como se tem dado a sua participação nesse processo – alguém que participa como se não fosse essencial, como se não estivesse participando. O escamoteamento conceitual é o produto necessário, a forma necessária e eloqüente da definição do modo como o camponês tem tomado parte no processo histórico brasileiro – como um excluído, um inferior, um ausente que ele realmente é: ausente na apropriação dos resultados objetivos do seu trabalho, que aparece como se fosse desnecessário, de um lado, e alheio, de outro lado. (Martins, 1981, p.25).

Entretanto, como bem salienta Maria Celma Borges (2004, p.51), este tratamento político dispensado ao camponês, é característica da oposição rural-urbano e campo-cidade que se formou no imaginário da população brasileira, trabalhada e forjada a pensar o campo-rural com seus moradores como sinônimo de atraso. A autora apóia-se em Maria Regina Capelari Naxara para evidenciar o dualismo que bem representa esta linha de pensamento:

[...] a cidade como luz, o campo como trevas – a cidade como sabedoria, o campo como ignorância. Esta antítese, que vinha dos meados da segunda metade do século XIX, foi intensificada à medida que se adentrou o século XX. A necessidade compulsiva de se pensar um Brasil moderno, de se procurar uma identidade nacional que fizesse frente às idéias de modernidade tornou essa antítese visível, gritante até (Naxara, 1988, p.118 apud Borges, 2004, p.51).

Essa dualização rural-urbano, campo-cidade, contribuiu em muito para o estabelecimento de preconceitos a respeito do habitante rural, estigmatizando não apenas a este, mas a toda uma cultura que se encontrava amparada em valores pouco convergentes àqueles vivenciados nos centros urbanos. Tratava-se, portanto, como bem salientou Martins, não de uma exclusão meramente política, mas de uma inclusão marginal. É pelas periferias do poder dominante, na rebarba do corpo de especialistas políticos que representavam a elite, deslocalizados do centro onde ocorre o trânsito de informações e decisões de suma importância para a vida da nação, que teve que caminhar durante bom tempo o camponês, entenda-se principalmente neste processo o pequeno agricultor, pois o grande sempre teve as senhas de acesso – o capital e a influência política – a estes centros.

Essa inacessibilidade aos centros de poder promovida pela elite brasileira para com variadas outras classes sociais brasileiras, inclusive a dos camponeses, foi mais do que econômica, foi ética, política, social e moral, de forma que o que ocorre na verdade é uma inclusão marginal, conceito este bastante utilizado por Martins, o qual retrata muito bem a situação a que uma grande massa da população se encontra, incluída a camponesa formada por pequenos agricultores. Uma lastimável perda de mobilidade sócio-política, econômica e de ascendência dentro dos quadros hierárquicos de poder nos centros de decisão coletiva que importa a uma nação.

Trata-se assim de incluir perifericamente esta massa, de permitir a ela acessos quase sempre vigiados, deslocados e desqualificados, de forma que por mais que estes “incluídos” labutem, jamais consigam tomar o leme do poder das mãos da hegemônica elite mandatária do país a fim de operar transformações sociais na estrutura que proporciona até o presente momento sua inclusão marginal.

Martins tece uma crítica àqueles que ajudam a sustentar para tais processos difamatórios a terminologia da exclusão enquanto um conceito que abarcaria perfeitamente este estado de coisas. Para ele só quem está morto é que está excluído, uma vez que o sujeito possui em última instância a possibilidade de dar curso a seu próprio destino. Assim, denuncia a fetichização e o reducionismo que vem sendo dado ao conceito de exclusão.

Basicamente, exclusão é uma concepção que nega a História, que nega a práxis e que nega à vítima a possibilidade de construir historicamente seu próprio destino, a partir de sua própria vivência e não a partir da vivência privilegiada de outrem. (...) Uma interdição da competência criativa dos pobres e, sobretudo, uma negação articulada de sua efetiva libertação. A idéia de exclusão pressupõe uma sociedade acabada, cujo acabamento não é por inteiro acessível a todos. Os que sofrem essa privação seriam os “excluídos” (Martins, 2002, pp. 45 e 46).

Dessa forma, a questão colocada por Martins, apóia-se na contradição que vitimiza social, econômica e politicamente os pobres, sejam eles da cidade ou do campo. Contradição esta que se fundamenta por sua vez no desenvolvimento da sociedade capitalista, que busca em suas terminologias e práticas, ocultar, mascarar, dissimular o degradante processo a que está submetido aqueles que são incluídos marginalmente. Por isso mesmo, Martins ressalta que a *categoria “exclusão” expressa, ao mesmo tempo, uma verdade e um equívoco. Revela o supérfluo e oculta o essencial...* (Martins, 2002, p.43). E ainda,

(...) chamam de exclusão aquilo que constitui o conjunto das dificuldades, dos modos e dos problemas de uma inclusão precária e instável, marginal. A inclusão daqueles que estão sendo alcançados pela nova desigualdade social produzida pelas grandes transformações econômicas e para os quais não há senão, na sociedade, lugares residuais (Martins, 1997, pág. 26).

Ante esta visão conceitual e o devido enquadramento, de nossa parte, do camponês, como vitimizado, porém ator e sujeito também em última instância de sua condição social, econômica e política, ocorre-nos a possibilidade de vislumbrar sua condição existencial sob a égide não de um excluído, mas de um incluído marginalmente.

Entretanto, a inclusão marginal de que fala Martins, se direcionada para a vida e o caso dos camponeses, é certo que experimenta a lentos e morosos passos uma leve transformação no limiar das luzes deste novo século XXI, onde podemos perceber que a situação política destes na atualidade, começa a se reformular participando um pouco mais efetivamente nos quadros da sociedade brasileira, e isto devido a sua organização por meio dos movimentos sociais em torno da questão da terra.

Porém, entremeio às reivindicações e lutas que estes camponeses enfrentam no século atual, certo é que visivelmente uma dupla condição injusta continua existindo no bojo de sua formação: de um lado o acúmulo de capital ou renda fundiária nas mãos de poucos – *senhores, patrões, latifundiários*, por outro, a insatisfação de milhares de trabalhadores rurais – *escravos, empregados, sem-terra* – com sua condição de pobreza, destituídos da terra enquanto possível bem de aquisição familiar. Estas são bases suficientes de injustiça social, que se transformam em combustível para alimentar a revolta camponesa, a rebelião dos privados da terra, constituindo assim o cerne dos conflitos sociais em torno da questão agrária.

Porém, certo também é, que o problema agrário no Brasil não está vinculado prioritariamente à questão de exclusão do trabalhador rural dos meios e práticas de distribuição fundiária igualitária proporcionada pelo sistema econômico vigente bem como por suas regras sociais estabelecidas, mas, como bem destaca Martins, o problema constitui-se a partir do momento em que *A sociedade capitalista desenraiza, exclui, para incluir, incluir de outro modo, segundo suas próprias regras, segundo sua própria lógica. O problema está justamente nessa inclusão* (Martins, 2003, p.32).

Trata-se, portanto, de um confronto camaleônico, que traduz-se em atos plenos de selvageria semi-acobertados pelo sistema ideológico, político, econômico, social e moral vigente na sociedade contemporânea, o qual abriga em seu seio a criação de sub-sistemas que servem como acervo simbólico de apoio ao avanço cada vez maior de uma ordem que diferencia socialmente pessoas e classes às vistas de um Estado senão inoperante no mais das vezes omissivo, que age como uma mera força catalisadora a serviço do capitalismo, exatamente essa ordem que a tudo e a todos desumaniza.

Apesar da história do camponês brasileiro possuir impregnadas as fortes marcas de uma cultura social, política e economicamente segregacionista, o que lhe imprimiu também faces identitárias com inerentes particularidades tanto regionalistas quanto nacionalistas advindas de fluxos migratórios exteriores, deve-se reconhecer que uma equação unânime orientou a história de lutas de sua imensa maioria: o desejo de não ser excluído e o desejo de ser verdadeiramente incluído, não nas periferias, mas no centro de onde são tomadas as decisões que afetam suas vidas e de suas famílias.

Esse tratamento histórico dispensado ao camponês na história brasileira, como um imperativo de desigualdades, deixou um legado de reivindicações e lutas, marcas estas que experimentam em um processo contínuo a dinâmica de remodelação, de re-invenção, com isso permitindo que também a identidade camponesa seja constantemente redimensionada, acrescida com novos valores.

## 1.2 Reconfiguração do rural: Os novos camponeses

O meio rural brasileiro possui uma constituição bastante ampla e que tem sido retratada por meio de suas terminologias específicas, as quais possuem suas distinções conforme os aspectos envolvidos, entre elas se encontram territorialidade, cultura regional, etc. Apesar de se apresentar sob títulos diferentes,

podemos encontrar características comuns entre as diversas denominações que a ele cabe.

Maria de Nazareth Baudel Wanderley (2004, pp.4-7) salienta, que desde as grandes propriedades rurais como *fazendas* e *engenhos* até os pequenos agrupamentos como *povoados*, *bairros rurais* e *colônias*, *sítios*, etc, o meio rural brasileiro é constituído em sua concreta existência. Quanto a esta constituição macro ou micro do rural, a autora faz uma observação sobre a mesma ao afirmar que, em contraposição aos “Villages” da França – os quais possuem uma composição sócio-política e administrativa com poderes municipais instituídos em sua estrutura, mantendo assim sua independência da cidade – no meio rural brasileiro o que predomina é a dependência deste da cidade. Wanderley coloca ainda que,

O “rural” supõe, por definição, a dispersão de sua população, a ausência do poder público no seu espaço e mesmo a ausência da grande maioria dos bens e serviços, naturalmente concentrados na área urbana. Em consequência, o “rural” está sempre referido à cidade, como sua periferia espacial precária, dela dependendo política, econômica e socialmente. A vida desta população rural depende, portanto, direta e intensamente do núcleo urbano que a congrega, para o exercício de diversas funções e o atendimento de diversas necessidades econômicas e sociais. O meio rural consiste assim no espaço da precariedade social. Seu habitante deve sempre deslocar-se para a cidade, se quer ter acesso ao posto médico, ao banco, ao Poder Judiciário e até mesmo à Igreja paroquial. Se a pequena aglomeração cresce e multiplica suas atividades, o meio rural não se fortalece em consequência, pois o que resulta deste processo é frequentemente a sua ascensão à condição de cidade, brevemente sede do poder municipal. Neste contexto, a única alternativa que existe para a população rural se resume em permanecer periférica ou se tornar urbana, através da expansão do próprio espaço rural, ou através do êxodo para as cidades (Wanderley, 2004, p.8).

Entretanto, devemos lembrar que a cultura camponesa experimenta já com intensidade, e não de hoje, a dinamicidade do fluxo migratório, o que nos leva a considerar a observação que Marilda Aparecida Menezes faz a este respeito:

A meu ver as noções de rural e urbano, ou de camponês e proletário usadas pelos autores (Kroeber e Redfield) são limitadoras para o

entendimento da especificidade das comunidades camponesas cujos membros tem realizado, por gerações, sucessivos movimentos migratórios. O fato da migração ser uma estratégia tradicional, enraizada nas práticas de reprodução cultural e social da comunidade e não apenas um produto de transformações sócio-econômicas de um determinado momento histórico, requer referenciais teóricos que ultrapassem noções essencialistas e homogêneas de camponês ou proletário, de rural ou urbano. Neste sentido, entendo que a questão que se coloca não é propriamente se as práticas de reciprocidade entre parentes e vizinhos numa comunidade de camponeses se preserva ou se desintegra num contexto de intensa migração, mas antes é necessário entender práticas diferenciadas de solidariedade em diversos contextos sociais e históricos. Proponho entender esta comunidade não apenas como camponesa ou proletária, mas antes como uma comunidade constituída tanto por camponeses quanto por trabalhadores migrantes (Menezes, 1996, pp. 61-62).

Por sua vez, José Graziano da Silva (1999, p.39), sustenta que o rural brasileiro passa a ter aplicado sobre si a condição de “novo”, a partir do momento que atividades seculares que já haviam e vinham sendo desenvolvidas no meio deste, ganham importância econômica, isto é, lugar de destaque na economia brasileira, empregando novos métodos tecnológicos e gerando a nova gama de empregos para a população rural e urbana.

Outra característica dessa remodelação do meio rural, segundo Silva (1999, pp.42-59) se dá pela ocupação de seu espaço físico com fins outros que não os agrícolas, seja para moradia de pessoas de baixa renda que não conseguem alocar seu espaço nos centros urbanos, ou como refugio de lazer para famílias urbanas de média e alta rendas, ou ainda por indústrias ou empresas que buscam se instalar no meio rural como alternativa mais viável de atuar economicamente. Essas opções que contribuem para uma nova reordenação do espaço físico do rural brasileiro são denominadas por Silva como sendo dinâmicas imobiliárias.

Silva (1999, pp. 61-62) assevera que para se lidar com o novo rural é necessária a criação de novas políticas que abordem, no mínimo, cinco aspectos fundamentais: a desprivatização do espaço rural, a urbanização deste, geração de renda e ocupações não-agrícolas, políticas sociais compensatórias, re-ordenamento político-institucional que prestigie o novo rural. Silva entende assim, o novo rural como um espaço multidimensional e multifuncional que alberga em seu seio bem

mais que atividades agropecuárias. O autor ressalta dessa forma aquilo que para ele serve como *exemplos marcantes de que precisamos de uma nova institucionalidade para o novo rural brasileiro, sem o quê corremos o risco de vê-lo envelhecer prematuramente* (Silva, 1999, p.64).

Seguindo o rumo das constatações acima apresentadas por Silva sobre o novo rural, há pesquisadores como Paulo Roberto R. Alentejano que fazem um alerta sobre,

O entendimento de que o mundo rural brasileiro passa por transformações radicais que estão conferindo a este uma nova fisionomia parece-nos um tanto exagerado. Seria incorreto dizer que não se verificam transformações importantes e significativas no campo brasileiro, mas o realce que lhes é dado, nos últimos tempos, atribuindo-lhes um sentido de novidade absoluta, não julgamos que corresponda exatamente à realidade (Alentejano, 2000, pp. 87-112).

Em nossa proposta presente, tal alerta serve como apoio a não seguirmos uma linha de extremos, polarizada ou dualista no sentido de contraposição, mas de ajustamento, de integração e reconfiguração dos sistemas de símbolos do novo rural. Dessa forma, Alentejano contribui ainda mais ao colocar que,

... ainda há lugar para o rural como elemento de descrição e explicação da realidade, mas seu significado atual mudou. Consideramos fundamental demonstrar que, apesar das inegáveis transformações sociais, econômicas, culturais e espaciais resultantes do desenvolvimento do fenômeno urbano, o rural não deixou nem deixará de existir, apenas teve e está tendo seu significado alterado. Assim, não se trata de ver o rural como sinônimo de atraso, de agrícola, de natural, enfim de vê-lo como o oposto de uma visão estereotipada do urbano que o coloca como o locus por excelência do progresso, da modernização, da indústria e da técnica. Tais visões estereotipadas, típicas de interpretações dualistas e dicotômicas, precisam efetivamente ser superadas, mas não às custas da negação de um dos pólos (...) Assim, a tarefa fundamental no sentido de afirmar a atualidade do uso do par rural-urbano está em definir o novo significado que este teria na atualidade. (...) Não se trata da eliminação pura e simples do rural e sua transmutação em urbano, mas de um fenômeno mais complexo, onde um novo urbano e um novo rural surgem do choque entre ambos (Alentejano, 2000, pp. 87-112).

Seguindo esta linha de pensamento, entendemos que a identidade camponesa, independente de suas neo-miscigenações, constitui-se em um enraizar-se na terra, ainda que neste enraizamento muitos transponham seus valores urbano-cosmopolitas, às vezes resignificando-os ou dando uma nova dimensão aos mesmos, como bem observa Rosa Maria Vieira Medeiros ao colocar que,

O encontro com uma nova realidade certamente provocará uma desterritorialização dos processos simbólicos, quebrando muitas vezes as coleções organizadas pelos sistemas culturais com novas ressignificações e redimensionamento dos objetos, coisas e comportamentos e isso tudo, certamente, imbricado de conflitos (Medeiros, 2006, p.44).

Como conseqüência deste processo, ocorre uma re-invenção do ser rural, o qual incorpora como seu, valores, tradições, hábitos, terminologias, designações, enfim, costumes oriundos do pensamento urbano-cosmopolita a respeito do campo, permitindo assim por vezes uma parcial ressignificação simbólica do que seja o habitante rural, do que seja mesmo o camponês ou o neo-camponês.

No círculo dessas transformações da ruralidade brasileira, segue a princípio uma problemática de fundo que ainda não foi resolvida e que se arrasta por toda a recente história de nosso país: a questão da concentração fundiária de terras como uma das marcas mais visíveis do problema agrário brasileiro, a qual possui suas raízes fincadas desde os tempos coloniais.

### 1.3 Do Latifúndio e a Luta pela Terra no Brasil

#### 1.3.1 Do latifúndio<sup>6</sup>

As origens do latifúndio – formação das grandes propriedades de terra – no Brasil, datam desde sua ocupação pelos colonizadores europeus, os quais

---

<sup>6</sup> Nesta parte seguimos a proposta levantada por: GUIMARÃES, Alberto Passos. *Quatro séculos de latifúndio*. Rio de Janeiro. PAZ E TERRA, 1981.

habilmente constituíram suas posses no então “Novo Mundo”, pretensamente descoberto por estes. Marcado por regimes múltiplos, desde as iniciais relações amigáveis – com intenções segundas – cunhadas na prática do escambo até às relações não mais diplomáticas que instituiriam a força como regime controlador dos nativos da terra, os recém-chegados colonizadores desde cedo compuseram uma teia de relações de dominação nas trocas estabelecidas com os nativos.

Na reconstituição histórica das origens do latifúndio, o enunciado acima, encontra, de forma geral, consenso entre estudiosos que constituem referências no campo da história agrária brasileira, de forma que ao descrever as relações cordiais desenvolvidas pelos recém-chegados conquistadores – homens brancos – com os nativos daqui, Alberto Passos Guimarães ressalta que bastaram poucos dias de convivência mútua entre estes para que logo fosse *introduzida a prática do escambo* (p.6), a qual obtinha sucesso nessa relação entre os conquistadores e os nativos tão somente porque os nativos não atentavam originalmente para as pretensões outras além das primariamente estabelecidas por aqueles que lhes ofereciam bugigangas em troca da extração de recursos naturais como a madeira assim como do fornecimento da própria mão-de-obra.

Jamais os donos naturais destas terras imaginariam *que pudesse alguém pretender transforma-la (a terra) em propriedade privada* (pp.5-6). Assim, por um bom tempo, nos primitivos momentos da colonização estrangeira em terras brasileiras, o escambo tornou-se uma consistente prática mercantilista que, se por um lado beneficiava o conquistador europeu, por outro lado seduzia os nativos pelas novidades oferecidas nesta troca comercial, explorando-os sistematicamente sem que estes tomassem consciência do ato pernicioso e degradante ao qual eram expostos.

Guimarães coloca que existem tendências na historiografia sobre as terras brasileiras, que apontam para uma grande hostilidade existente entre os índios que por aqui habitavam. Entretanto, o mesmo aponta para que *nossos índios, em diversas regiões, já haviam ultrapassado a fase superior do Estado Selvagem e penetrado na fase inferior da Barbárie*, o que significa, no mínimo, um contexto sócio-histórico divergente daquele para o qual apontam tais historiadores que assim

relatam a vida primitiva dos indígenas brasileiros. É certo, diz Guimarães, que os índios brasileiros, na época em que os conquistadores europeus por aqui aportaram, já *praticavam uma agricultura rudimentar (...) cultivando a mandioca e o milho* ( pp.6-7).

Assim, as informações a respeito do *grau de desenvolvimento* da cultura indígena brasileira por aqueles tempos, são bastante duvidosas, uma vez que da parte dos conquistadores importava extremar as notícias a respeito de casos rareados de antropofagia e de escravatura por aqui existente. Ambas as notícias, exageradas, serviriam como justificativas para que os colonizadores pudessem tanto caçar a alguns não poucos índios, submetendo-os ao trabalho forçado, como também permitiria localizar o regime de escravatura dentro de uma falsa tradição indígena já existente por estas bandas, livrando assim o homem branco de ser culpado pela prática de tal ilicitude ( p.7).

Outro dado importante, que Guimarães levanta (p.8) a esse respeito, é o de que se tal sistema de escravidão entre os indígenas fosse realmente um estágio já estabelecido no meio destes, por certo as crônicas escritas nesse primeiro momento teriam relatado tal evento, uma vez que estabelecida a prática do escambo, importava aos conquistadores europeus adquirir quanto mais pudessem, por forma pacífica, tal mão-de-obra resultante da escravidão. Entretanto, o que de fato as crônicas destes primeiros tempos relatam, é a factual guerra – motivada pelo declínio do sistema de escambo – que empreenderam os conquistadores contra os índios daqui a fim de escravizá-los.

Porém, o fim do sistema escambista, não se deu simplesmente pela *falta de habilidade dos conquistadores portugueses*, senão que importava aos interesses da Metrópole diversificar suas atividades exploratórias na terra em conquista, o que conseqüentemente ocasionara a necessidade de aumentar sua força produtiva, levando assim a um aumento na caça aos escravos indígenas, ainda mais quando posteriormente a este processo, importou à Metrópole portuguesa, para além da atividade extrativa, transformar *a terra conquistada em colônia de exploração* (pp.11-12).

Deste momento em diante, com o definido rumo que os conquistadores portugueses decidiram dar a sua jornada na terra em conquista, Guimarães (p.14) coloca que se inicia em larga escala a expropriação das terras indígenas, o que resulta na definitiva ruptura de qualquer possível relação amigável entre os indígenas e seus conquistadores. Cada vez mais cruéis se tornavam as guerras contra os índios bem como a forma de escravizá-los, banindo-os de suas terras e expulsando-os do litoral, alimentando velhas discórdias existentes entre as tribos e fomentando-se novas a fim de, cada vez mais, promover guerras entre estes e a conseqüente desunião entre os nativos da terra. Expandia-se assim a fase de expropriação das terras indígenas ao custo do alto e vil dizimamento da população nativa.

Malgrado aos apelos de Anchieta e de Nóbrega, as piedosas recomendações papalinas, e as tímidas determinações da MetrÓpole, a marcha inexorável da colonização prosseguia em seu avanço, deixando no rastro o sangue das populações nativas (Guimarães, 1981, p.15).

Esta marcha da colonização, com sua performance expropriadora, encontraria no século XVII, talvez o mais importante, ainda que ignorado na prática, documento em favor do direito dos nativos sobre a terra: o Alvará de 1º de Abril de 1680, o qual reconhecia ao indígena, o direito à propriedade das terras:

... ainda que sejam dadas em sesmarias a pessoas particulares, porque na concessão dessas sesmarias se reserva o prejuízo de terceiro e muito mais se entende, e quero que se entenda, ser reservado o direito dos índios, primários e naturais senhores delas (Mendes Junior *Apud* Guimarães, 1981, p.16).

Estava garantido assim, aos nativos da terra, o direito primário sobre o usufruto da terra, legitimando-os como naturais proprietários dela, ainda que a relação que o índio tinha para com a terra não era propriamente esse de propriedade. Entretanto, tal Alvará nunca foi respeitado na prática nem pelos conquistadores e nem pelos seus descendentes que por aqui nasceram. Dessa forma, a desapropriação de terras indígenas seguiu seu curso sanguinário, diversificando sua forma de ação e coação no trato com o indígena, desrespeitando o direito adquirido destes e culminando por ser a base primeira de onde nasce e se

*desenvolve o latifúndio no Brasil. Desse estigma de ilegitimidade que é o seu pecado original, jamais ele se redimiria (p.19).*

Lançadas as bases do latifúndio no Brasil-colônia, o monopólio da terra institui-se como condição primeira que permitiria uma classe social sobrepor-se a outra, isto devido a terra ser o principal meio de produção. Deriva-se também desse fato, o interesse e a prática cada vez maior do acúmulo de quilométricas extensões de terra seja a que custos forem, uma vez que o prestígio social, o enriquecimento, os conchavos políticos e os favores do império estavam mais solidários com os que mantinham posses e, que assim bem pudessem favorecer os interesses tanto extrativistas quanto de sujeição dos povos nativos aos interesses da Coroa Portuguesa.

A subsequente divisão do Brasil neste processo de monopólio da terra, à qual nominou-se *Capitanias* criou e alicerçou substratos hierárquicos sociais, atribuindo poderes aos *Donatários*, os quais eram senhores com autoridade absoluta sobre todas as pessoas e coisas que se encontravam sob o seu domínio. Estas grandes extensões de terra dadas sob concessão da Coroa Portuguesa aos *Donatários*, por sua vez eram sub-comercializadas com novos títulos de concessão, as *sesmarias*, que estes davam não sem vantagem, às pessoas que desejavam produzir. Entretanto, como bem salienta Mitsue Morissawa,

Até pelo menos o século XVIII não podiam receber sesmaria os que não fossem brancos, puros de sangue e católicos. Assim os hereges, os índios, os negros, os mouros e os judeus não podiam ter terra no Brasil (Morissawa, 2001, p.58).

Guimarães (p.53-54) informa que as sesmarias tiveram que submeter-se às regulamentações vindas da Metrópole, as quais buscavam através de Cartas Régias por limite aos excessos cometidos pelos senhores concessionários, uma vez que parte destes vendia ou arrendavam as posses que lhe foram concedidas para se tornarem agricultáveis, gerando revolta por aqueles que tinham servido a Coroa e que não conseguiam terras para cultivar ou alojar suas criações.

Dessas Cartas Régias regulamentando o uso e a redistribuição de terras, no caso de excesso do sesmeiro por uma possível quebra de contrato com a Coroa, não devemos ser ingênuos na intenção produtivista da Coroa despendida por detrás dos atos de benemerência àqueles que lhe requisitavam terra a fim de cultivá-las. Assim, o tamanho das extensões da sesmaria, regulamentada pela Carta Regia de 27 de Dezembro de 1695, tinha também para além da resolução de conflitos, a clara intenção de tornar as sesmarias mais produtivas e assim mais rentáveis para a economia da Metrópole.

Juntamente ao regime de sesmarias, o outro cabedal de produção econômica que também se constituía em uma das colunas do Brasil - Colônia, era o *engenho*. Conforme Guimarães (p.45), devido ao solo fértil e favorável ao plantio de cana, à certeza de grandes lucros com a sua mercantilização, logo a cultura desta disseminou-se por vasto território brasileiro, aliando em seu dual modo de produção *o regime feudal de propriedade e o regime escravista do trabalho*, passando assim da atividade extrativista – que por sua desorganização deixava de gerar fundos mais rentáveis à Metrópole, isto devido à falta de *controle fiscal e administrativo* – para o modo de *produção organizada*, a qual tinha como centro a *lavoura açucareira e seu aproveitamento industrial*. Mantinha-se assim, por meio de um outro modo de produção, o monopólio de terras antes ligadas ao extrativismo e agora ao de plantio, produção e industrialização da cana-de-açúcar com vistas à sua mercantilização.

Durante muitos anos, tanto a sesmaria quanto o engenho se constituiriam na atividade principal dos senhores de terras, colocando assim a agricultura de subsistência às margens do sistema econômico, instituindo por gerações de latifundiários a monocultura da cana numa lógica onde,

Obter o máximo de rendimento em riqueza e tributos era o objetivo da dominação, pouco se lhe dando a atender às prementes necessidades dos que, desquinhados, nada possuíam além de sua força de trabalho (Guimarães, 1981, p.49).

O engenho solidificou-se como a matriz mater da sociedade e da economia brasileira, num perpetuo desejo feudal de conservação da integridade do monopólio da terra ao mesmo tempo em que defendiam os senhores de terras

postulados de patriotismo e progresso nacionais. É certo que tais interesses que se ajustavam com os da população algumas das vezes, traziam junto consigo não menos benefícios a estes.

Quanto ao regime de sesmarias, este chegaria ao fim com a Resolução de 17 de Julho de 1822, sendo que tal resolução *foi o reconhecimento de uma situação insuportável, cujas conseqüências poderiam de tal forma agravar-se a ponto de constituírem uma ameaça à propriedade latifundiária* (p.59). Em outras palavras, tal Resolução foi fruto da constatação de que com o crescimento da população em escala cada vez maior, as áreas rurais não produtivas assim como as devolutas iam sendo ocupadas por grande parte da população que se dirigia dos centros urbanos para o interior.

Com o fim do regime de sesmarias e a concentração da lavoura de cana em regiões centrais que favoreciam tanto sua moagem quanto o escoamento, passa a existir um novo tipo de empreendimento: a pecuária. Originariamente ligada à criação de gado e posteriormente abrangendo também as grandes propriedades que se destinavam à agricultura, surge a *Fazenda*, a qual daria curso proeminente ao insistente domínio latifundiário.

A distinção básica entre a fazenda e o engenho estava situada em fatores como a forma assalariada de trabalho que incluía a fazenda versus a escravagista compreendida pelo engenho, assim como as grandes extensões de terra que se exigia para a criação de gado que teve um mercado altamente expandido pela procura de mercado, seja de animais para trabalho, consumo ou comercialização do couro. Guimarães (p.67) aponta para que tais fatores separaram definitivamente a atividade pecuária da atividade agrícola, impulsionando-a cada vez mais para o interior e longe do litoral.

Seguindo no vácuo desse interesse monopolizador, surgiria ainda para além das fazendas de criação de gado, aquela destinada ao plantio de café. Com as plantações de café o latifúndio ganha novo vigor, uma vez que no cenário mundial estava em curso o capitalismo industrial. No entanto, o ciclo do café acabou por importar práticas dos senhores de engenho, desde as grandes propriedades até

o trabalho escravo no primeiro ciclo ao da mão-de-obra “livre” ou assalariada do segundo ciclo.

Entremeio a dificuldades que foram sendo encontradas no cultivo do café em extensas áreas, tais como a dificuldade de se conseguir empréstimos, o certo é que esta faceta de continuidade do latifúndio perpetrado pelos barões do café em suas vastas fazendas, constituía-se naquele momento histórico como o *principal baluarte da sustentação da estrutura latifundiária...* (p.102-103).

Apesar de o latifúndio na atual modernidade ter suas prerrogativas outras que o balizam e o sustentam enquanto modo de produção capitalista, podemos identificar neste, vários resquícios que remontam ao seio de sua origem, tendo assim elementos desde suas fases extrativista, canavieira, de sesmarias, de engenho e cafeeira presentes e em curso dentro de sua nova configuração no século XXI, o que não nos impede de dizer que, assim como houve uma reconfiguração do rural, também podemos falar em uma reconfiguração do latifúndio em terras brasileiras a partir do século XX e no início do século XXI.

Tanto no século XX quanto neste início de século XXI, as críticas em torno ao problema agrário brasileiro se eternizam, principalmente quando se trata de questões como a concentração fundiária e, sua conseqüente opositora, a reforma agrária. Tais problemas originam conflitos, acirram disputas e viabilizam uma continuidade das lutas em torno a terra, o que veremos adiante.

### 1.3.2 A luta pela terra

As lutas camponesas e os conflitos sociais no campo são fatos históricos bastante antigos e que tem como cenário a luta pela terra. Assim, se olharmos para a História do mundo em geral, observaremos que tais conflitos originados em torno da questão da terra sempre estiveram presentes na história dos povos.

No Brasil, desde a sua descoberta, o que ocorreu não foi uma ocupação, mas sim uma invasão. Invasão esta que não poupou os nativos, forçando-os ao trabalho escravo ou então os matando para tomar suas terras, e quando não muito, os domesticavam através de um processo de despersonalização, fazendo-os assumir uma nova identidade que nunca quiseram ou desejaram para si.

Dentre as justificativas que os invasores utilizaram para se apropriar das terras brasileiras, Mônica Hashimoto Iha coloca que:

A ocupação pela prática da exploração agrícola foi adotada como a melhor alternativa para garantir posse legal sobre a terra, ao longo do século XVI. Com poucos recursos, o Estado Português destina à iniciativa privada o empreendimento da ocupação e apropriação territorial. A divisão da colônia brasileira em capitânicas hereditárias tinha objetivos geopolíticos de integração e desenvolvimento do território, que continuava pertencendo ao rei de Portugal. Essa experiência durou cerca de 16 anos (1532-1548). Desta forma, com pouco conhecimento sobre a presença de metais preciosos nessas terras ou outras riquezas de maior valor na época, a colônia foi organizada principalmente em função da produção agrícola açucareira em grande escala (Iha, 2005, p.16).

Porém, somente a vertente econômica não seria suficiente para justificar a invasão lusitana na terra dos índios, era necessário também utilizar-se da religião como motivadora de tal empreendimento, uma vez que Portugal era de todo católico. Assim, Iha complementa ao colocar que *uma outra justificativa que levou a Coroa portuguesa a povoar o Brasil está explícita nas palavras de Dom João III, no Regimento de Tomé de Souza de 1548 em que declara: "foi para que a gente dela se convertesse a nossa fé católica"*. (Bega dos Santos, 1994, p.14 *apud* Iha).

Dessa forma, a luta pela terra na colonização era também uma luta pela liberdade e pela autonomia dos nativos, que além de sofrerem exploração econômica também sofriam com a violência religiosa que buscava convertê-los de suas crenças e fé para outra totalmente divergente da sua. Tais violências contra os nativos refletiriam mais tarde na problemática constituição do povo brasileiro, onde muitos foram os movimentos de resistência não só dos nativos como daqueles que de fora eram trazidos como escravos.

Bernardo Mançano Fernandes (1999, p.15) relata que entre os povos indígenas<sup>7</sup>, do sul do país, na região das antigas missões jesuítas, os guaranis resistiram bravamente até seu quase total extermínio. Estes foram liderados por Sepé Tiaraju<sup>8</sup> assassinado na batalha de 1756 contra os portugueses e espanhóis, tendo após isso se tornado em símbolo de resistência para os povos indígenas. Houve também um movimento de resistência muito bem organizado conhecido por Zumbi dos Palmares<sup>9</sup>, o qual continha em sua formação a maioria negra, alguns índios e pessoas livres, mas excluídas do convívio em sociedade. Era um território livre onde seus ocupantes resistiam ao cativo imposto pelos brancos colonizadores, tendo como seus principais líderes Canga Zumba e Zumbi. Porém a resistência dos moradores de Palmares teve seu fim em 1694 com a derrota para o exército bandeirante de Domingos Jorge Velho.

Fernandes (1999, p.16) aponta ainda que no final do século XIX, com o fim da escravidão, instituiu-se o trabalho livre, dando assim início a um novo ciclo de relações sociais, onde por um lado os ex-escravos agora lutam pelo direito à terra, e por outro lado os ex-senhores passam a grilar a terra. Esse novo tipo de exploração levou os fazendeiros a grilar cada vez mais terras, expulsando assim os camponeses de suas propriedades por meio do domínio armado e político, originando os posseiros. Estes apesar de possuírem a terra não tinham seu domínio, cabendo este aos grileiros. Inicia-se a construção do latifúndio brasileiro e dos sem-terra, que até hoje entram em combate ainda armado e político.

Mas a luta pela terra em solo brasileiro, se fez através de muitas revoltas camponesas e até mesmo guerras. Temos como exemplo entre outras, a guerra de Canudos, no final do século XIX, que até hoje é vista como a mais organizada forma de resistência camponesa no Brasil. Ainda tem a guerra do Contestado envolvendo os governos do SC e PR contra os camponeses, inaugurando o novo século XX com mais uma demonstração de que a questão da

---

<sup>7</sup> Uma boa obra para compreender o processo de colonização em terras indígenas brasileiras que foi levado a cabo até meados do século XX, é: RIBEIRO, Darci. *Índios e civilização brasileira*. ...

<sup>8</sup> Para mais informações sobre esse personagem ver os trabalhos de: FAGUNDES, Antônio Augusto. *Mitos e Lendas do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996; LOPES, João Simões Neto. *Contos e Lendas do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2005.

<sup>9</sup> Entre as diversas obras que tratam sobre o mesmo, ver: CARNEIRO, Edson. *O Quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A, 1966; ENNES, Ernesto. *As Guerras nos Palmares (subsídios para sua história)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

luta pela terra continuava a pleno vapor. Sobre essas que foram referenciais históricos na luta pela terra, vale a pena vermos a colocação de Martins:

Também no Contestado, como em Canudos, os camponeses foram destroçados, no final já enfraquecidos e sem condições de lutar em virtude da fome que tomara conta dos redutos. [...] não era a monarquia que os militares combatiam, como disso se deram conta muitos e depressa. Era a insurreição, a subversão dos pobres do campo. (Martins, 1981, pp.58,62).

Assim, durante toda a sua história, os camponeses no Brasil sempre tiveram suas lutas e enfrentamentos, tendo do outro lado desde a oposição dos coronéis, latifundiários, grileiros e até o próprio Estado. Em todos os locais do território onde ousaram lutar por seus ideais de liberdade e dignidade, ou seja, não aceitando mais serem explorados e desejando possuir seu pedaço de terra, os camponeses foram alvos de violentas repressões organizadas. Temos como exemplo as ligas camponesas que começaram em 1954 (1955)<sup>10</sup> e, que com o golpe militar de 1964, juntamente com outras resistências populares criadas neste período, foram totalmente aniquiladas.

Segundo Fernandes (1999, pp.22-30), no período compreendido entre 1940-1960, diversas foram as lutas de resistência pela conquista da terra, e elas aconteceram de forma contínua e por vezes simultânea, sendo as principais nos estados de Minas Gerais, Espírito Santo, Goiás, Paraná, Maranhão, Rio de Janeiro, São Paulo. Todas essas resistências camponesas se fizeram quase sempre com as mesmas histórias assim como também tiveram quase sempre os mesmos desfechos trágicos.

Gilberto Corazza, se referindo ao período que vai de 1964-1984, ressalta as dificuldades lançadas pelo regime militar sobre os movimentos populares, em especial os camponeses. Conforme este autor, o governo vinculava os movimentos camponeses aos comunistas.

---

<sup>10</sup> Inicia-se em 1954, conforme BASTOS, Elide Rugai. *As ligas camponesas*. Petrópolis: Vozes, 1984, p.18. Iniciada no Engenho Galiléia – Pernambuco e na Paraíba em 1955, conforme BORGES, Maria Celma. *De pobres da terra ao movimento sem-terra: práticas e representações camponesas no Pontal do Paranapanema – SP*. Assis: Unesp, 2004.

Com o golpe militar de março de 1964, implantou-se um governo ditatorial que passou a reprimir violentamente todos os movimentos camponeses, sob o pretexto da ameaça comunista. Além de prenderem as principais lideranças, muitas foram exiladas e centenas assassinadas. O clima de terror e medo tomou conta do país. O simples fato de se falar em reforma agrária era sinônimo de longas prisões. Infelizmente, os registros históricos deste período não destacam com propriedade o processo brutal de violência cometido pelos latifundiários contra os camponeses organizados em sindicatos, nas Ligas Camponesas ou no Máster. Tudo sob a conivência dos militares. A violência foi tão intensa que as três organizações foram destroçadas. Persistiram apenas alguns sindicatos que passaram a ter um caráter basicamente assistencialista (Corazza, 2003, pp. 39-40).

Com o golpe militar de 1964, o Brasil entra em uma fase de retrocesso enorme nas questões agrárias, causando assim novas e maiores dificuldades para os que lutavam pela terra. Essa é uma fase na história do país que irá culminar em levantes sociais organizados por todo o país, como forma de resistir à ditadura imposta pelos agora coronéis de farda, fazendo um contraponto com os coronéis de terras. Começava assim, com o golpe de 64, nova eclosão das lutas camponesas, que reivindicavam a terra dos latifundiários e grileiros que lhes haviam usurpado no passado, e que na época compunham as classes governantes, de modo que esse problema da terra não era tratado como questão política, mas como um componente de ordem secundária na economia do país.

A década de 70 inicia-se já dentro de turbulenta agitação social, com repressão política, sem liberdade de expressão por parte da imprensa ou de qualquer órgão ou mesmo pessoa que fale contra o governo. As expropriações de terra resultante do modelo econômico crescem e, estima-se mais o capital do que a vida humana, de forma que, como reação, há a recriação do campesinato brasileiro. E é exatamente nessa recriação do campesinato que Fernandes (1999, pp.35-36) situa a gênese do MST no fim da década de 70.

Importante ressaltarmos o trabalho da Igreja católica, em especial das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs e da Comissão Pastoral da Terra – CPT, cujos trabalhos foram valorizados em encontros promovidos pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB. Conforme Corazza, a perseguição aos integrantes destas organizações foi intensa:

Em 1968, ocorre o “golpe dentro do golpe” com o Ato Institucional nº. 5, onde centenas de lideranças religiosas são reprimidas, perseguidas, torturadas e, inclusive, assassinadas. De 1968-1978, 122 religiosos, padres, seminaristas, e bispos foram detidos ou presos, sendo que sete padres são assassinados (Corazza, 2003, pp. 44-45).

Entretanto, conforme Corazza mesmo assinala, a ala progressista da Igreja continuou a manifestar-se em favor dos camponeses por meio de seus documentos elaborados nas conferências organizadas pela CNBB:

Neste aspecto da Igreja e a questão da terra, a partir da 18ª Assembléia Geral da CNBB, em 1980, Itaiaci - SP, publica-se o documento: “A Igreja e os Problemas da Terra”, representando um marco referencial na interpretação da Igreja sobre a questão agrária brasileira, estabelecendo-se uma visão clara da diferença entre terra de trabalho e terra de exploração. A CNBB passa a defender com clareza que a terra deveria ser exclusivamente voltada ao trabalho. O documento acima citado, no seu item 84 afirma: “terra de exploração é terra de que o capital se apropria para crescer continuamente, para gerar sempre novos e crescentes lucros...”. No item 85, afirma-se que “a terra de trabalho é a terra possuída por quem nela trabalha. Não é terra para explorar os outros nem para especular...” (Corazza, 2003, pp. 45-46).

Sob estes embates políticos e sociais em torno da questão da terra, promovidos pelas organizações, movimentos populares e pela Igreja, é que começa a haver lento progresso no desenvolvimento de uma política agrária mais justa para os trabalhadores rurais, apesar de em nenhum momento até então, a mesma conseguisse romper com a concentração fundiária.

É no bojo destas manifestações sociais organizadas, que consoante aquelas reconfigurações que já tratamos em nosso texto, sejam elas a da reconfiguração do rural e a do latifúndio, que ocorre também uma reconfiguração dos movimentos sociais em sua luta pela terra, sendo exemplo disto o MST.

#### 1.4 O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST)

O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), teve suas origens no fim da década de 70, após vários levantes sociais contra a pobreza e a

injustiça social. Nessa época vigorava então o regime militar, com Emílio G. Médici como presidente<sup>11</sup>. Foi também nesse período que houve uma grande reviravolta social no Brasil com a população urbana passando pela primeira vez a população rural em seu contingente<sup>12</sup>. A entrada de agrotóxicos e adubos químicos assim como o processo de mecanização da agricultura estavam em plena ascendência empurrados pelo crédito rural. Através deste novo modelo agrícola brasileiro de modernização conservadora imposto pelo governo militar, as elites eram prestigiadas e, em contrapartida, a maioria da população trabalhadora rural era prejudicada. Dessa forma, a população rural cada vez mais se encontrava sem trabalho e sem condições de manter-se estável no campo, sendo assim impelida a migrar para os grandes centros urbanos em busca de trabalho para garantir a sua sobrevivência.

O empobrecimento da população rural na década de 70 ocorre também como fruto de implicações do regime militar, o qual foi responsável entre outras coisas pelo considerado 'milagre brasileiro'<sup>13</sup> (a economia vai bem o povo vai mal), fenômeno este que correspondia na época ao crescimento de 11% anual do Produto Interno Bruto (PIB). Este crescimento teve como base os grandes investimentos do governo militar em infra-estrutura e o rígido controle sobre as manifestações dos trabalhadores, que garantiu a mão de obra barata levando assim à atração de novos investimentos. Com esta política em vigor o governo passou a estimular o processo de mecanização da agricultura por meio de financiamento aos agricultores através do crédito rural. Surge então a demanda por grandes extensões de terra aumentando assim sua concentração nas mãos de poucos. Esta situação conduz à substituição gradual da mão-de-obra camponesa pelas máquinas.

Subsidiados pelo governo, os grandes agricultores, pertencentes às classes patronais, encontram condições para mecanizar sua agricultura aumentando assim os lucros e permitindo maior aquisição de terras que desembocariam na formação dos grandes latifúndios. Enquanto isso o pequeno proprietário de terras

---

<sup>11</sup> A década de 70 teve três presidentes militares: Emílio G. Médici (30.10.1969 a 15.03.1974); Ernesto Geisel (15.03.1974 a 15.03.1979) e João B. Figueiredo (15.03.1979 a 15.03.1985).

<sup>12</sup> IBGE: [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censohistorico/1940\\_1996.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censohistorico/1940_1996.shtm).

<sup>13</sup> Há vários livros que retratam a história do Brasil neste período e que falam sobre o 'milagre brasileiro', como por ex., SILVA, Carlos Alberto B. *Apogeu e Crise da Regulação Estatal. Da Vigorosa Estatização no Milagre*, Novos Estudos Cebrap, N. 34, 1992, pp. 215- 227.

vê-se acuado e intimidado a buscar novas alternativas que viabilizem sua estadia na terra, e com isso, começa a surgir conflitos de classe entre grandes e pequenos proprietários, entre as elites patronais que investem maciçamente na aquisição de novas extensões de terras e os camponeses que tentam subsistir em suas pequenas propriedades rurais sem o devido favorecimento do governo.

Ao governo interessa o processo de modernização e o crescimento econômico a qualquer custo, e isto, quer dizer, que sempre uma parcela maior da população irá pagar a duras penas com seu suor e esforço para que uma menor parcela usufrua os benefícios em causa própria. Máquinas em lugares de mãos humanas, lucro acima da dignidade, tudo isso gerando o desemprego da população rural cada vez com maior intensidade. Instala-se com maior intensidade o processo migratório do campo para a cidade, principalmente em direção aos grandes centros urbanos como São Paulo, Belo Horizonte e Rio de Janeiro, com a finalidade de trabalhar na indústria que ainda estava em fase de crescimento em todo o Brasil. Porém, como todo 'milagre' tem um preço, ainda na década de 70 a indústria passa por uma crise no Brasil. A estratégia política e econômica<sup>14</sup> adotada até então, faz surgir uma onda de efeitos negativos, entre eles a inflação. Novamente um novo contingente de desempregados seria gerado, alimentando assim a consciência popular de que havia alguma coisa de errado com o país.

O crescimento dos pobres e da miséria num país como o Brasil se tornava aos poucos incompreensível e intolerável, visto que por um lado o país ostentava uma imensa riqueza natural e uma vasta extensão territorial, e por outro lado sofria uma enorme discrepância social entre classes. Enfim, este cenário econômico e político brasileiro se fez em um fértil terreno para o surgimento de diversos movimentos sociais que no futuro buscariam mais igualdade e justiça nas relações de classe.

Dessa forma, próximo ao fim do regime militar, a situação que envolvia o país era de certa intranquilidade. Em inúmeros lugares do Brasil surgiam

---

<sup>14</sup> Sobre a estratégia político-econômica de 70, ver: BOARATI, Vanessa. *A discussão entre os economistas na década de 1970 sobre a estratégia de desenvolvimento econômico II PND: Motivação, custos e Resultados*. São Paulo: FEA/USP, 2003.

manifestações reivindicando liberdade de expressão para a imprensa e para o povo. Como parte do processo de mudanças sociais que acontecia no Brasil, começaram a surgir também invasões de terra organizadas por grupos de pessoas. Estes grupos não tinham para si, no momento, alternativas outras de vida digna senão aquela que criam ser a única viável e correta: ocupar as terras pertencentes aos grandes latifúndios e que entendiam ser improdutivas.

Este povo que invadia as terras e que lutava por seus direitos, a princípio, necessitava de organização. Assim, partidos de esquerda, alguns sindicatos e uma parcela da igreja católica (ala progressista) influenciada pela teologia da libertação, ajudam a estes trabalhadores rurais sem terra a se organizarem e a ganharem corpo de movimento social identificável ante os olhos da sociedade em geral.

A partir desse momento as ocupações de terra, reunidas em torno de grupos, surgiram de forma disseminada pelo país. Conforme Mitsue Morissawa (2001, pp.123-134), no Rio Grande do Sul, no município de Ronda Alta, 110 famílias ocuparam a fazenda Macali. Em seguida, 170 famílias ocuparam a fazenda Brilhante. Em Campo Erê - Santa Catarina, ocorre a ocupação da fazenda Burro Branco. Em Teodoro Sampaio-SP, as fazendas Tucano e Rosanela são ocupadas por mais de 350 famílias. Em Mato Grosso e no Paraná mais invasões de terra assim como na Bahia, Rio de Janeiro e Goiás.

Já a partir de 1981, as lideranças destas ocupações isoladas, passaram a se encontrar, coordenadas pela Comissão Pastoral da Terra (CPT). Estes encontros, inicialmente, foram em nível de estados, depois em nível interestadual, e finalmente em nível nacional que se deu em 1984 com a realização do I Encontro Nacional dos Sem Terra, em Cascavel-PR. Como consequência deste último ajuntamento de pessoas que desejavam possuir um pedaço de terra como sinal de esperança de um futuro melhor para si mesmos e para seus filhos, surge então em 1984, o MST. Conforme relembra um de seus principais intelectuais orgânicos, *a gênese do MST aconteceu no interior dessas lutas de resistência dos trabalhadores contra a expropriação, a expulsão e o trabalho assalariado*

(Fernandes, 1999, p.38). Assim se concretiza a fase embrionária do Movimento, o qual começa a partir daí a tomar corpo enquanto Instituição.

O próprio Fernandes (1999, pp.163-164) coloca que foi no espaço de tempo subsequente, isto é, entre 1985-1990, que o MST acaba se tornando um movimento a nível nacional, esparramando-se por todo o território e resistindo com seus acampamentos e assentamentos, frutos da conquista de uma massa que possui um sonho em movimento que é a luta pela democratização da terra.

João Pedro Stédile, um dos representantes de maior evidência dentro dos quadros hierárquicos do MST, enfatiza que nessa nova etapa na organização do mesmo enquanto movimento social, alguns fatores foram de extrema significância. O primeiro deles foi buscar compreender na história a experiência dos movimentos camponeses no Brasil que antecederam ao movimento; o segundo fator, ainda de cunho histórico, foi entender como a classe trabalhadora desenvolveu sua luta a nível universal; o terceiro fator foi a própria práxis do movimento (Stédile *apud* Susin, 2001, pp.113-115).

Entretanto, o MST engloba, de certa forma, quatro fases distintas até o seu atual momento. A 1ª fase seria aquela anterior à própria organização enquanto movimento, e que se dá por meio das ocupações de terra que iniciaram em 1979 dentro do contexto histórico marcado pelo início da crise do regime ditatorial militar. A segunda fase poderíamos dizer que foi iniciada em 1984 com a sua organização a nível nacional, sob o regime democrático do governo Sarney e seu Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA)<sup>15</sup>. A terceira fase ocorreria nos governos Collor e Itamar Franco onde o número de desapropriações cairia consideravelmente<sup>16</sup>. A quarta fase seria aquela que se estende desde o governo Fernando Henrique Cardoso até o

---

<sup>15</sup> Ao término do governo Sarney, apenas 6% do PNRA tinha sido levado a efeito. Neste período foram assentadas 84.452 famílias de um total de 1, 4 milhão previstas no plano. Idem. p.190. FERNANDES, Bernardo Mançano. *Contribuição ao estudo do campesinato Brasileiro: Formação e territorialização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra – MST 1979 - 1999*. São Paulo: Departamento de Geografia A Reforma Agrária e a Luta do MST da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1999, p.190. (Tese de doutorado em Geografia).

<sup>16</sup> Conforme o Incra, o governo Collor assentou 494 famílias e o governo Itamar Franco, 36.481. LEITE, Sérgio. *Assentamentos rurais no Brasil: Impactos, dimensões e significados*. In: STÉDILE, João Pedro (org.),. Petrópolis: Vozes, 1997, p.159.

governo atual, onde o MST ganha status com projeção nacional e internacional, trazendo agora nos seus discursos a preocupação político-partidária.

Por ser um movimento de ordem e características populares, o MST comporta em si a participação de toda a família, cedendo espaço para que todos, homens, mulheres, crianças e velhos tenham o seu direito de contribuir ativamente na luta que é comum a todos eles. Portanto, novos atores sociais que desejam se engajar no processo da luta pela terra e pela reforma agrária também são recebidos em sua estrutura.

Quanto à sua base administrativa, essa possui um caráter descentralizador, uma vez que o movimento não possui cargos individuais. Assim, sua administração descentralizada se baseia na direção coletiva, que por sua vez tem suas representações por meio das instâncias de poder também composta por coletivos. Dessa forma, Fernandes propõe que o movimento adquiriu status de autonomia e heteronomia.

Autonomia porque a direção política do movimento não está subordinada a outras instituições, e heteronomia porque na luta pela reforma agrária, envolveram outras organizações políticas, como sindicatos, igrejas e partidos (Fernandes, 1999, pp.77-78).

Conforme Fernandes (1999, pp.78 -81), podemos visualizar dois aspectos muito importantes nesse processo de organização do movimento: o primeiro no plano sindical, onde o MST conseguiu mobilizar milhões de trabalhadores que buscam a posse da terra; o segundo no plano político, onde a perspectiva é colocada de forma mais ampla, isto é, na luta pela reforma agrária. Estes aspectos foram totalmente reforçados no I Congresso Nacional dos Sem Terra que ocorreu em Curitiba-PR, entre os dias 29-31 de Janeiro de 1985, onde o lema do mesmo era: Sem reforma agrária não há democracia. Nesse mesmo Congresso surgiu a bandeira de luta: Ocupação é a única solução.

Ainda para Fernandes (1999, p.85), em se tratando de compreender a estrutura básica organizacional do MST, temos que levar em conta que o início de tudo é a ocupação da terra, sem a qual não teria sido concebida nenhuma estrutura.

Mas para que ocorram novas ocupações, é imprescindível o trabalho de base que é o princípio ativo, isto é, o trabalho de casa em casa, a fim de organizar as famílias que irão ocupar as terras pretendidas. Esse processo se dá em todo o território, e tem ganhado a cada ano simultaneidade em suas ações por todo o país.

Fernandes, alerta que a metodologia de construção da estrutura organizativa do MST com suas formas e atividades, se deu de forma onde:

Processo e mudança são elementos importantes da dinâmica dos movimentos sociais. Essas são fortes características do MST, de modo que, quando se estabelece uma atividade, ela está sendo praticada a tempos, porque a forma surgiu da práxis, e não de um projeto previamente elaborado (Fernandes, 1999, pp.164-165).

Assim, muito da estrutura organizacional do movimento tem raízes nas práticas coletivas do cotidiano do assentado e do acampado, pois é nas massas que está efetivamente toda a força deste.

Morissawa (2001, p.208) referindo-se a estrutura orgânica do movimento, coloca que ele está assim dividido em suas instâncias de representação: Congresso Nacional (realizada a cada cinco anos); Encontro Nacional (a cada dois anos); Coordenação Nacional (composta por dois membros de cada estado); Direção Nacional (21 membros indicados pela coordenação nacional); Encontros Estaduais (realizados anualmente); Coordenações Estaduais (composta por membros eleitos nos encontros estaduais); Direções Estaduais (número variado de membros indicados pelas coordenações estaduais); Coordenações Regionais (membros eleitos nos encontros dos assentados de uma determinada região); Coordenações de Assentamentos e Acampamentos (membros eleitos pelos assentados e acampados do movimento); Grupos de Base (composto pelas famílias, jovens e grupos de trabalho que tem por fim reproduzir os setores – educação, formação, frente de massa, etc, - junto à coordenação do assentamento).

Quantos aos seus objetivos primários, podemos dizer que o MST em sua luta visa principalmente três coisas: a terra, a reforma agrária e uma sociedade mais justa. Seguindo estes objetivos, o movimento busca tirar das mãos das multinacionais as grandes extensões de terra que estas possuem hoje no Brasil,

assim como quer o fim dos latifúndios improdutivos. Há, portanto, também no MST, como em outros movimentos sociais conforme salienta Alan Touraine, tanto uma vertente ideológica quanto utópica:

Todo Movimento societal tem duas vertentes: uma é utópica e a outra é ideológica. Em sua vertente utópica, o ator identifica-se com os direitos do sujeito; em sua vertente ideológica, ele se concentra na sua luta contra um adversário social (Touraine, 2003, p.120).

Dessa forma, o MST em sua organização possui características intrínsecas à sua gestação social. Ao mesmo tempo em que se caracteriza como movimento social de cunho camponês, abrange militantes urbanos também; apresenta ainda características de um movimento popular sindical e político.

Concluindo nosso primeiro capítulo, desejamos ainda fazer alguns apontamentos referentes àquelas contribuições que nos possibilitem obter uma compreensão analítica tanto do MST como do fenômeno religioso presente neste, uma vez que este é parte central de nosso trabalho proposto.

Assim sendo, ressaltaremos pontos que a nosso ver são eixos temáticos importantes e que estão presentes ora de forma direta, ora de forma implícita na história do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, o MST. Começaremos por aqueles que tratam mais especificamente sobre o movimento em si, depois sobre aqueles relacionados ao religioso.

#### A – Sobre a percepção histórico-crítica

A primeira observação que fazemos é quanto ao olhar histórico-crítico que os primeiros organizadores fizeram sobre as demais lutas camponesas e suas experiências de resistência no Brasil e no mundo. Este fator pode ser considerado como uma das matrizes do movimento, uma vez que ao manterem o olhar sempre crítico sobre a história, puderam colher os acertos e descartar os erros das lutas camponesas anteriores, permitindo assim que o MST se organizasse de uma forma mais estruturada, evitando surpresas de última hora.

## B – Sobre o componente humano

O componente humano é outro importante viés para se compreender o movimento, principalmente no que tange à sua organização. Sobre este recai essa difícil tarefa, uma vez que ele se constitui na matéria prima que permite ao movimento existir, tornando-se assim fundamental na compreensão do mesmo. A propósito deste elemento, podemos depreender segundo Fernandes, que a família é a sua base estruturante. *A vinculação das famílias aos movimentos é componente da dimensão da organicidade. E, nesse sentido, é componente qualitativo. Como também é quantitativo* (Fernandes, 1999, p.295).

A família passa então a ser não apenas componente numérico, mas fator aglutinador, em torno da qual se reúnem além dos homens, mulheres, crianças, jovens e velhos. Assim, a família dá ao movimento um caráter participativo que não somente requer o envolvimento de todos na luta pela terra, como se faz em espaço de socialização e participação de todos que desejarem lutar pela reforma agrária.

A família também se constitui em força de resistência contra os abusos de poder, uma vez que sua valoração ideológica é bem patrimonial da humanidade. Assim, qualquer violência contra um indivíduo se constitui em violência contra outros indivíduos, porém uma violência contra uma família se constitui em violência contra todas as demais famílias do mundo. Isto faz as forças de repressão repensarem suas táticas de supressão contra o movimento, ou ao menos contribui para que este seja favorecido perante a opinião pública quando esta contempla sua resistência heróica nos combates travados com as forças de oposição ao mesmo.

Assim, a família compõe, estrutura e dá organicidade ao MST. Além disso, ela cria espaços de socialização e participação na luta pela terra, assim como se faz em imperiosa força de resistência no movimento.

## C – Sobre a ocupação<sup>17</sup>

A ocupação é sinônimo de resistência. Resistência por sua vez composta de pessoas que sonham alcançar uma nova realidade de vida para si e para sua família. Para isso, é preciso transpor as barreiras da indecisão e do medo, e essa transposição ocorre na prática dos Sem-Terra quando estes decidem de forma organizada ocupar as terras que são alvos de sua desapropriação e nelas acamparem.

Neste processo de ocupação, há duas fases distintas: a fase do *acampamento* e a fase do *assentamento*. Entretanto, os acampamentos são a mola mestra de toda a luta, uma vez que se são:

...espaços e tempos de transição na luta pela terra. São, por conseguinte, realidades em transformação. São uma forma de materialização da organização dos sem-terra e trazem em si, os principais elementos organizacionais do movimento. Predominantemente, são resultados de ocupações. São, portanto, espaços de lutas e de resistência (Fernandes, 1999, p.290).

O acampamento, dessa forma, dentro do processo de ocupação do MST, se constitui em peça motora fundamental de suas futuras conquistas, uma vez que por meio dele é que se inicia na prática, efetivamente, a conquista da terra. Não existe ocupação sem acampamento, pois o acampamento é a própria materialização desta. Segundo Fernandes, através do mesmo se dá início ao processo de territorialização da luta.

Com a ocupação, o movimento se materializa, passa a existir de fato ante os olhos da sociedade, e assim tem condições de começar a construir-se enquanto movimento social organizado. Para se compreender a abrangência de uma ocupação faremos uso de uma tipologia que Fernandes utiliza para enquadrá-las e que veremos abaixo<sup>18</sup>:

---

<sup>17</sup> A ocupação é um processo socioespacial e político complexo que precisa ser entendido como forma de luta popular de resistência do campesinato, para sua recriação e criação. FERNANDES, Bernardo Mançano. Op.cit, p. 277.

<sup>18</sup> Idem. pp. 285-286.

- a) Espontâneas e isoladas: ocorrem em sua maioria por meio de pequenos grupos, através de uma ação singular de sobrevivência. É composta por algumas famílias sem, no entanto, configurarem uma organização social;
- b) Isoladas e organizadas: realizadas por movimentos sociais isolados de um ou mais municípios;
- c) Organizadas e especializadas: constituem os movimentos socioterritoriais, ocorrendo de forma ampla, espacializando e territorializando a luta por todo o país.

Vemos dessa forma, que os processos de ocupação de terra são componentes que não podem faltar numa análise compreensiva da história do MST, uma vez que eles carregam em si todos os ingredientes sócio-políticos e econômicos que correspondem à luta pela terra, seja numa determinada região, seja no país inteiro.

#### D – Sobre a origem religiosa

Para quem se dedica a estudar o fenômeno religioso no Ocidente, é evidente a relevância da religiosidade de um povo nas suas tomadas de decisão. Seja através do viés cultural não-localizado ou a partir de uma análise local societária, o certo é que a cultura religiosa ocidental é hegemonicamente cristã, e, portanto, em sua maioria católica. Este fato é passível de comprovação tanto em meio urbano como rural, inclusive no próprio MST.

Quase em sua totalidade, a migração de um povo se faz juntamente com seus valores, costumes e tradições, de forma que como bem demonstra Fernandes, mesmo sendo a grande maioria dos integrantes do MST, desde a massa, das categorias de base até a militância e demais instâncias de poder,

provenientes de uma origem urbana, trazem estes consigo também a sua tradição religiosa<sup>19</sup> vivida na cidade. Sobre este processo que se dá de conservação e transmissão da memória religiosa da cidade para o campo, é valiosa a contribuição que Dario Paulo Barrera Rivera nos traz ao afirmar que:

... O processo de reprodução e conservação da memória religiosa garante a continuidade de uma religião. A possibilidade de que um grupo humano, ou uma pessoa se reconheça como sendo parte de uma tradição depende, pelo menos em parte, de referenciais ao passado e de lembranças comuns a outrem (Barrera, 2000, p.129).

Dessa forma, a origem religiosa urbana dos integrantes do MST deve sempre ser considerada na observação do fenômeno religioso que age neste. Não há como dissociar o sem-terra – esteja ele na base, na militância ou mesmo na coordenação nacional – de sua cultura religiosa da qual está, ainda que não queira, impregnado. Fernandes contribui ao colocar que esta religiosidade cristã continuou falando alto no interior dos sem-terra e, que até mesmo exalava por meio de seus atos na luta pela terra:

Haviam decidido nas reuniões que assim que entrassem na terra fincariam uma cruz, que significa tanto o sofrimento quanto a conquista. (...) leram o versículo do livro do Êxodo, que descrevia a caminhada do Povo de Deus em busca da terra prometida ( Fernandes, 1999, p.41).

Há, portanto, uma relação não apenas simbólica, mística, mas uma verdadeira interação entre o mundo social e religioso do sem-terra, que ao mesmo tempo em que busca construir uma nova realidade para si, ser um novo homem, uma nova mulher, também procura conservar sua fé religiosa no mais do possível, intacta. Entendemos aqui, que a origem religiosa é uma das determinantes que compõem a plausibilidade do movimento ante as dificuldades encontradas pelo caminho na luta do sem-terra, sem a qual este estaria desprovido de condições adequadas para resistir às mesmas.

---

<sup>19</sup> A exemplo de título, conferir estatísticas do RIST – Relatório de impacto socioterritorial do Assentamento Antonio Conselheiro em Mirante do Paranapanema –SP, elaborado pelo NERA (Núcleo de Estudos, pesquisas e projetos de Reforma Agrária). Presidente Prudente: Unesp, 2003, pp.119-122.

## E – Sobre o apoio religioso

Todo movimento social de massas que visa se estabelecer precisa de apoio, ainda mais de um que lhe revista do caráter sagrado e divino. Assim, o MST soube muito bem incorporar a ajuda de variadas frentes religiosas que lhe prestaram apoio desde a sua gestação até o momento atual, canalizando para si todas as vantagens que podem operar para o sucesso de seu empreendimento. É, pois, importante, atentarmos para os tipos e instituições religiosas que o apoiaram em todo o seu desenvolvimento.

Uma vez que a luta do MST sempre representou também a luta dos pobres, podemos dizer que o principal órgão de apoio religioso ao movimento foi a Igreja Católica (IC) através da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Esta foi de fundamental importância para que o MST pudesse vir a existir um dia possuidor de um corpo social organizado. Tanto o clero quanto o laicato compuseram esta, em especial os agentes de pastoral.

A CPT surgiu, entretanto, do trabalho anterior das CEB's (Comunidades Eclesiais de Base) que nasceram no começo dos anos 60 e que em 1970 já existiam por todo o país. Influenciadas pelos *ensinamentos da Teologia da Libertação, as comunidades tornaram-se espaços de socialização política, de libertação e organização popular* (Fernandes, 1999, p.33).

Ainda conforme Fernandes (1999, pp.33-38), seguindo essa tendência praticamente em quase toda a América Latina, no Brasil a Igreja Católica criou a CPT em 1975, sendo que esta articulou novas formas de organização do campesinato brasileiro nos tempos do regime militar, opondo-se assim à política de modernização conservadora imposta pelo governo. Martins, referindo-se a gênese da CPT e à sua importância para a história do campesinato brasileiro, coloca que:

A CPT nasce num dos momentos mais cruéis da história dos trabalhadores rurais deste país. Ela nasce no momento em que a expansão territorial do grande capital em direção à Amazônia se faz à custa do genocídio das populações camponesas e se faz à custa

do massacre das populações camponesas; se faz através de expulsões e despejos violentos efetuados por particulares, através dos assassinios indiscriminados e não punidos, através de todo tipo de patifaria que se possa imaginar, contra a dignidade humana. (...) A CPT não é apenas uma Comissão Pastoral da Terra. A CPT é, sobretudo e fundamentalmente, uma Comissão Pastoral da Vida (Martins, 2003, pp.130-131).

Houve ainda o apoio fundamental da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que para além de ser meramente religioso foi também um grande apoio político que muito ajudou na manutenção dos movimentos populares que lutavam por mudanças no Brasil. Deste braço da IC saíram aqueles que primeiro fundaram o Centro Indigenista Missionário (CIMI) e que depois, através de alguns dos seus bispos, entre eles D. Pedro Casaldáliga, criaram a CPT e participaram na elaboração da Teologia da Terra<sup>20</sup>.

Voltando a CPT, é necessário fazermos uma observação que julgamos ser necessária. É certo que a CPT de fato contribuiu de forma decisiva nos processos de auto-organização do MST, porém à medida que o movimento se emancipou de seus «conselheiros», apareceram as tensões naturais de uma desconfessionalização pretendida pelo movimento que desejava ser independente, aberto a todos, porém sem vínculos confessionais.

Embora o descrito acima tenha ocorrido, a maioria dos militantes assim como os quadros de formação da estrutura organizativa do MST tem sua origem na CPT e nas CEB's. Além disso, conforme acentua Michel Löwy, permanece presente nas celebrações e na mística do MST, a utopia sócio-religiosa da Teologia da Libertação (Löwy, 2003).

Nossa intenção aqui foi apenas a de apontar as principais formas religiosas que apoiaram o movimento para que este viesse a existir e se organizar. Vimos que grande maioria dos apontados tem sua ligação com a IC, porém é certo que outras entidades não católicas também deram a sua justa contribuição desde o início, como é o caso do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que abrange a

---

<sup>20</sup> Para um estudo sobre a Teologia da terra, ver: SOUZA, Marcelo de Barros e CARAVIAS, José. *Teologia da Terra*. Petrópolis: Vozes, 1988; CEDI. *A teologia se fez terra*. Rio de Janeiro: Sinodal, 1991.

cooperação de outras igrejas protestantes, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana (IECL), entre outras. O importante é notarmos que desde o início das lutas camponesas no Brasil, sempre houve uma ala religiosa de “esquerda” que apoiou tais movimentos, incluindo aí o MST. Podemos assim confirmar a relevância da religião como uma das principais componentes na formação deste movimento.

Esta participação da religião através da diversidade de suas instituições que a representam, constitui-se num ato de funcionalidade da mesma a serviço dos movimentos de massa, pois antes de tudo, sabe-se que esta massa é prioritariamente composta de pessoas que professam origem cristã, e assim, se constituem também em fiéis.

Em nosso próximo capítulo, abordaremos com maior profundidade o fenômeno religioso no MST por meio de suas representações, que incluem entre outras coisas a concepção, o valor e a prática da religião entre os assentados que fazem parte do movimento.

## **Capítulo II**

### **Representações religiosas entre os Assentados do MST**

Em nosso segundo capítulo, buscamos retratar, por meio de pesquisa bibliográfica, algumas das representações religiosas entre os assentados do MST, isto é, a forma como eles compreendem e comunicam a sua religiosidade no dia-a-dia. Primeiramente, abordamos a perspectiva de como o sem-terra concebe a religião e de como se dá a prática da mesma, enfatizando a importância desta para a vida dos acampados/assentados bem como para os interesses do movimento como um todo.

Num segundo momento, abordamos as questões da influência religiosa na mística do MST e do mito da terra-mãe. Perceber as dimensões individuais e coletivas da mística do movimento, quando estas incorporam aspectos religiosos, quando se utiliza de seus símbolos, como por meio dessa influência busca sacralizar sua luta e como está naturalmente presente na cultura do sem-terra. O que significa a terra para o sem-terra, o que ela evoca de mais sagrado para o mesmo, que crenças estão por detrás do mito da terra-mãe, que condições de esperança estão representadas pelo mesmo e como se situa este no discurso do sem-terra.

#### **2.1. Concepções e práticas religiosas entre os sem-terra**

A porta da razão do povo brasileiro e latino-americano é o coração. E a chave do coração é a religião. ... O povo deste continente é culturalmente cristão. Você pergunta a um camponês latino-americano como ele entende o mundo, a vida, a história. Ele dará uma resposta em categorias religiosas (Frei Beto, 1985, p. 35).

A religião não somente faz parte da cultura latino-americana como também é sua forma maior de expressão no que concerne a sua explicação sobre os valores que envolvem a vida, a história e o mundo. Como disse Frei Beto, para nós latino-americanos 'a porta da razão é o coração e a chave deste é a religião'. Assim, dentro do cotidiano dos acampados e assentados do MST, o que veremos é que tanto a concepção sobre religião, seu valor, como suas prática para os sem-terra concordam com o dito acima.

Helio Sales Rios (2001, pp.65-77) descreve que entre os sem-terra do assentamento Zumbi dos Palmares e do acampamento Nova Canudos, na cidade de Iaras-SP, a fé foi o principal componente religioso para o êxito da conquista, resistência e manutenção da terra. O autor deixa claro em sua pesquisa a relevância da religião, para o qual ela cumpre um papel fundamental no dia-a-dia dos sem-terra e que a própria ideologia do MST não consegue cumprir por si mesma: motivar as pessoas para resistirem na terra a despeito das dificuldades.

É interessante notar que a religião não é vista sob a insígnia da funcionalidade pela maioria dos integrantes do movimento, ainda que possa ocorrer a utilização da mesma por parte de algumas de suas lideranças. Entretanto, para os acampados e assentados, a religião tem seu papel específico e é importante para a vida dos mesmos, incorporando-se à fé destes, alimentando-os com a esperança de dias melhores. Podemos visualizar isso no depoimento de uma das assentadas entrevistadas por Rios em sua pesquisa de campo:

Nossa matéria precisa de arroz, feijão, água, vento, luz, noite, frio e calor. Para nós podermos ter um sustento no corpo, na matéria, pisar no chão, ter o remédio, para podermos ter boa saúde. E, a religião, ela é um sustento, ela é o alimento da alma, do espírito. Então, se você não tem uma religião, você não pode ser uma pessoa completa. Você, eu acho, é uma pessoa vazia, você só vive com a matéria, e o seu espírito? Então se nós estamos em pé é porque nós temos o espírito. Se nós queremos conservar este espírito vivo e este nosso corpo vivo, nós temos que ter uma religião e um Deus vivo dentro de nós (Rios, 2001, p.92).

A religião se constitui, portanto, não em uma possibilidade a mais para os sem-terra, mas em uma necessidade vital que os alimenta em sua vida e

luta pela terra, de forma que no imaginário da maioria dos entrevistados de Rios, a religião não é a solução de seus problemas, mas o combustível que reanima o povo para continuar lutando pelo seu sonho.

Carolina Teles Lemos, ao abordar a questão da concepção da religião entre sem-terras no Estado do Paraná, coloca que a luta e a resistência são sinônimos de fé e esperança para os acampados e assentados, sendo que estas tem a sua força gerada na expressão popular da religião no meio dos próprios sem-terra (Lemos, 1994, p. 220). Sobre essa religiosidade que constantemente é re-elaborada no cotidiano dos sem-terra, Lemos ainda ressalta que,

A religiosidade popular desempenha um importante papel de motivadora e legitimadora de muitas ações e práticas inerentes ao processo de luta pela terra. Também o processo de luta pela terra, por sua vez, exerce influencia direta sobre os mitos, ritos e símbolos que compõem as práticas religiosas camponesas (Lemos, 1994, p.220).

Isto se explica devido ao fato de que a religião já constituía o imaginário dos sem-terra anterior ao seu ingresso no movimento, ao passo que a ideologia do MST eles somente vieram a adquirir após seu ingresso neste. Porém, como bem ressalta Lemos (1994, pp.192-193), a concepção e o valor da religião também se encontram atreladas muitas vezes à sua institucionalidade e instrumentalidade, sendo percebida por seus agentes como um meio de alcançar a viabilidade de seu projeto político, o que na maioria das vezes destoa em grande parte da concepção que ora se encontra instalada no imaginário dos trabalhadores rurais.

Tal problemática levantada por Lemos, pode sugerir entre outras coisas, que a religião venha a ser manipulada por determinadas pessoas dentro de um jogo de interesses políticos no qual interessa a estas, mais a questão ideológica dentro do movimento do que a proposição de fé que ela – a religião – representa para a maioria dos sem-terra.

Mas, a religião nem por isso fica refém dos intentos políticos destas pessoas que assim agem dentro do movimento. Para Vitor Barletta Machado, a

religião tem na maioria das vezes a primazia de se colocar não como simples peça de apoio ideológico, mas como engrenagem central para que o movimento caminhe firmemente rumo aos seus objetivos.

Dessa forma, Vitor Barletta Machado (2002, pp. 16-23), entende que o principal papel na formação sócio-política que é de interesse dos intelectuais orgânicos, em sua maior parte foi assumida pelos agentes religiosos que davam ordenação ao projeto indeterminado de transformação social existente. Começa aí a importância da religião a se constituir, pois se inicia um processo de transferência de sua hierarquia própria para a estrutura da comunidade que a sustenta, assim como as suas interpretações sobre a realidade humana, levando o grupo a enxergá-la através da doutrina religiosa que professam.

Rios (2001, pp.90-91) defende que a religião para o sem-terra, traz em si mesma um poder de direcionar as pessoas para aquilo que é certo, desviando-os assim das coisas erradas que acontecem em seu meio quando esta falta. Essas atribuições de valor feitas à religião no imaginário do sem-terra faz com que estes desejem constituir em seu meio igrejas como meios de acesso ao serviço religioso, certos de que estas contribuirão para melhorar a convivência nos acampamentos e assentamentos. Sobre isso, o autor coloca o testemunho de um assentado:

A religião é importante para educar o povo, para as pessoas se respeitarem uns aos outros. Eu acho que a religião é mais importante na vida de todos os acampados, de todos. Sobre o respeito, eu acho que quando você se torna uma pessoa temente a Deus você começa a respeitar o outro companheiro. Se você for uma pessoa que não é temente a Deus, que não tem Deus no coração ou a religião, você não respeita ninguém... (Rios, 2001, p.91).

A religião para os sem-terra constitui-se entre outras coisas, como elo de ligação entre a luta e o ideal por vir – resignificando a existência em meio ao sofrimento – e sempre que possível harmonizando as relações interpessoais, diminuindo as causas de conflitos internos e propondo estratégias pacificadoras.

José Geraldo A.B. Poker (1999, p.13) retrata que existe uma *alta concentração de elementos de religiosidade no interior do movimento (...)* e ainda que essa alta concentração *é o que tem ajudado o MST a relacionar-se de maneira direta e convincente com sua massa, a despeito de todos os obstáculos*. Tal percepção sobre o valor da religião como elemento catalisador das relações entre os acampados/assentados com certeza não passou despercebida para com as coordenadorias e dirigentes do movimento, uma vez que se torna em grande aliada, não somente a sua percepção como a sua utilização prática, na diminuição do distanciamento que há entre os objetivos do movimento para com os objetivos dos sem-terras no que concerne ao pensamento político-ideológico, o que tem gerado muitas desistências por parte destes de continuar participando do movimento.

Em seu trabalho, Plínio José Feix (2001, p.248) denuncia este conflito que abrange sérias divergências que travam o trabalho coletivo dentro do MST, tais como a prevalência entre os assentados do trabalho individual/associativo sobre o cooperativo que propõe o movimento, a grande resistência à proposta de moradia em agrovilas, etc. Feix deixa claro que a questão central que está em jogo é a autonomia.

Dessa forma, as concepções e práticas da religião entre os sem-terra, como agentes produtores de sentido para estes em seu dia-a-dia, não deixarão de ser utilizadas pelos dirigentes como fatores de coesão, como produtoras de harmonia e de unidade entre o que os sem-terra desejam e o que deseja o MST.

Entremeio a estas valorações atribuídas à religião pelos sem-terra e por seu corpo de dirigentes, que buscam a mesma para atingir, na maioria das vezes, fins diversificados, opostos, pouco conciliáveis, instalam-se práticas bastante pessoais de se viver a religião professada, não raras vezes pouco usuais se contrastadas as práticas desenvolvidas no interior do movimento com aquelas de antes de seu ingresso no mesmo.

Contemplando as práticas religiosas dos sem-terra, tanto o acampado como o assentado buscam manter-se dentro dos limites que lhe são impostos, isto é, quase sempre sob a falta de assistência das instituições religiosas e das

dificuldades de locomoção que muitas vezes o impossibilitam de ir à cidade para participar ativamente de sua igreja.

A religiosidade que os acampados e assentados desenvolvem é popular, passando por certa independência da interferência da instituição Igreja (fase do acampamento e inicial do assentamento) até a busca pela instrumentalização dessa religiosidade com a construção de suas igrejas locais (fase mais tardia dentro do assentamento). A maioria dos líderes religiosos são leigos que se dispuseram a dirigir as reuniões e em geral o discurso gira em torno da questão da terra como dom de Deus, utilizando-se para isso de influências marcantes da teologia da libertação desenvolvida entre eles ainda na fase de acampamento pelos agentes pastorais externos.

Rios (2001, p. 190) aponta para que mesmo sob estas e outras limitações, os sem-terra buscam manter vivas as memórias de seu passado religioso, reelaborando-as constantemente no dia-a-dia do seu momento presente. É a resignificação tanto dos símbolos como das práticas com o intuito de readequá-las às suas necessidades reais na luta pela terra.

Dentro dessa resignificação da religião pelo povo e para o povo sem-terra, sem a influência da instituição Igreja, esta acaba por adquirir um caráter de religiosidade popular. Ora sendo realizada as suas reuniões entre rodas, ora em lares, ora em igrejas construídas pelos próprios assentados. Entretanto, nota-se que nos acampamentos e assentamentos que estão localizados próximos ao perímetro urbano da cidade, muitos sem-terra preferem vivenciar sua religiosidade nas igrejas locais existentes nessa. Assim, são em menor número os assentados que efetivamente participam da religiosidade leiga que é desenvolvida dentro dos assentamentos.

Um outro fator complicante é o confessionalismo que perdura nas pessoas após estarem assentadas. Muitos que não tem acesso à sua opção religiosa institucional acabam por manter sua religiosidade familiar ou nem mesmo essa. Dificulta-se assim a intenção ecumênica de participação comunitária nos eventos religiosos no assentamento.

Segundo Wilson de Lucas Fortes Machado (1995, p.68), em sua pesquisa nos assentamentos I e II de Sumaré-SP, essa divisão ficou bem clara e palpável. Ele identificou em sua pesquisa que os protestantes de Sumaré I não se reúnem no assentamento, pois vão à igreja na cidade de Sumaré. Relata ainda que na opinião de um dos assentados protestantes, estes não utilizam o espaço comunitário por considerarem ser ele um espaço profano, isto é, utilizado também para atividades seculares, conduzindo assim as práticas religiosas a serem desenvolvidas mais externamente do que internamente.

Desta observação feita por Machado em sua pesquisa, pode-se depreender que a dualidade sagrado-profano continua bastante notória entre os evangélicos, principalmente entre aqueles que pertencem à instituições pentecostais.

Na fase do acampamento o vínculo de solidariedade entre as pessoas de diversas opções religiosas era mais viável devido às circunstâncias de necessidade que envolvia a todos os acampados. Na fase do assentamento, satisfeitas as primeiras e mais urgentes necessidades como a posse da terra, a construção da habitação, o início do cultivo da terra, então começam a aparecer novamente as diferenças religiosas que acabam por dificultar as relações solidárias que eram mantidas antes na fase do acampamento.

Sobre essa dificuldade em se continuar cultivando relações amistosas e solidárias no tocante ao religioso, Rios cita o testemunho de outro entrevistado presente em seu trabalho:

Nos tempos de acampado os barracos eram próximos. Você tinha facilidade de conversar com todo mundo no mesmo momento. Você saía na rua e dava um grito e você ajuntava. Tinham muitas dificuldades, mas era mais fácil do que hoje. Então na época, nas celebrações, as pessoas conversavam, rezavam juntas, discutiam vários assuntos. Então era mais fácil. Agora, hoje, tornou-se muito mais difícil, com o pessoal assentado. Porque a distancia que tem um lote do outro é muito grande. Então, por exemplo, aqui tem pessoas que passam meses sem você ver, ficaram isoladas. Então você tem que sair daqui. Aquela aproximação ficou mais difícil (Rios, 2001, pp.87-88).

Este é outro viés que na abordagem de Rios, denota uma área problemática na construção das relações entre as pessoas no tocante à vivência de suas práticas religiosas, ou seja, se elas conseguem ser intercambiáveis somente dentro de situações de extrema necessidade coletiva, ou se podem as mesmas manterem-se fraternas em ambiente já propício a melhores condições de vida e que permitam uma expressão maior da individualidade.

Conforme a opinião do entrevistado de Rios, a tendência é de que a expressão de uma comunhão fraterna e solidária se dê mais nos atos de partilha daquilo que, mais propriamente, podemos compreender como elementos exteriores à inerente fé dos envolvidos, do que naqueles que essencialmente compõem as estruturas internas que evocam sua religiosidade. E, é exatamente esta duplicidade prática da religiosidade vivenciada acampamento-assentamento, com suas particularidades apontadas, que se constitui em fundamento para esta análise crítica, posto que o sentimento religioso coletivo tende a diluir-se mais densamente dentro de situações adversas menores e que podem mais facilmente ser absorvidas pelo indivíduo.

Mas, mesmo dentro de alguns assentamentos onde essas dificuldades são mais bem superadas, devido ao tamanho menor dos lotes, devido à participação coletiva na produção, devido à cultura e outros fatores, ainda assim muitas vezes é de difícil sustentação a permanência de uma religiosidade que se pretenda comunitária dentro do mesmo.

No caso dos assentamentos Sumaré I e II, onde há predominância religiosa católica, porém forte presença também da religiosidade pentecostal, Machado (2001, p.73) alertou para um dado importante que ele percebeu em sua pesquisa nestes. Segundo ele, o fator responsável pela quebra de solidariedade dentro dos mesmos, não são tanto os fatos relacionados com a produção, mas com as religiões enquanto instituição naquele meio. Nos dois assentamentos acima, de um total de 67 famílias assentadas na época, era de 15 o número de famílias que tinham sua opção religiosa no pentecostalismo. Esse dado nos permite compreender

talvez a quebra da solidariedade no assentamento, onde havia diversas opções religiosas, entre elas a Igreja Congregação Cristã no Brasil, Igreja Evangélica Assembléia de Deus, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Católica.

Outro fator importante que Machado (2001, pp.93-94) percebeu em sua pesquisa, é o fato de que as igrejas pentecostais das quais os assentados fazem parte, parecem encarar o assentamento como um campo missionário. Isto nos leva a compreensão de agregantes externos na instauração de conflitos entre os assentados, devido a sua opção religiosa ser encarada como não-divina por parte de uma outra que se pretende divina. Há mesmo conflitos entre os próprios pentecostais no concernente às questões políticas do movimento.

Através de informações coletadas chega o autor a um primeiro grupo do qual fazem parte aqueles que estão desde o momento inicial da ocupação, acampamento e assentamento, entendendo que estes estão mais ligados a política, chegando até mesmo a fazer parte de discussões em nível de estado. Já o segundo grupo, o qual é composto por famílias de pentecostais que chegaram depois do processo de ocupação e acampamento, geralmente são alheios ao processo político que se desenrola.

Tal fato nos permite vislumbrar, a influência tanto da concepção quanto da prática religiosa destes em relação à política, onde aqueles que participaram ativamente desde o momento inicial da ocupação na luta pela terra, demonstraram que as práticas cotidianas junto ao coletivo exerceram influência sobre suas vivências religiosas também; enquanto, por outro lado, aqueles que chegaram posteriores ao processo de ocupação-acampamento e assentamento inicial, não permitiram que suas práticas religiosas mudassem sua anterior relação com a política.

Dessa forma, podemos observar que a religiosidade cotidiana dos assentados também tem um papel muito importante para além de ser 'alimento para o espírito'. As práticas religiosas sempre estão envoltas em torno da questão da terra, de forma que os grupos organizados religiosamente no interior dos

assentamentos têm um poder de influenciar e organizar o movimento bem como de ser influenciados por este. Assim, quando há decisões a serem tomadas para o coletivo do assentamento, os grupos religiosos organizados geralmente votam em uníssono na decisão de seus líderes. Configura-se aí a importância da prática religiosa organizada nas tomadas de decisão sócio-políticas e econômicas no dia-a-dia do assentamento. Influencia esta que se estende na solução de conflitos internos assim como também pode gerar o clima de hostilidade entre as denominações.

Conforme Lemos (1994, p.182), uma grande dificuldade enfrentada pelos assentados/acampados do MST é sobre a sua opção de prática religiosa envolvida por misticismos. Tal prática encontra resistência por setores mais ortodoxos da Igreja Católica, uma vez que para estes o misticismo beira a alienação. Entretanto, tais resistências são pequenas e localizadas, não gerando nem um transtorno maior que venha a desautorizar a prática deste tipo de religiosidade exercida pelos mesmos. O certo é que os sem-terra reivindicam inclusive esse direito de poder expressar de forma singular sua religiosidade, mesmo que para isso seja considerado alienado.

É, portanto, inegável, que tanto nas concepções como nas práticas desenvolvidas dentro dos acampamentos/assentamentos do MST a respeito da religião, ocorre uma constante personalização individual e coletiva das mesmas, uma diversificação bastante rica e proveitosa não somente para os acampados/assentados, mas principalmente para o movimento em si.

## **2.2 A influencia religiosa na mística do MST e o mito da Terra-mãe**

### **2.2.1 Mística e religiosidade**

A mística no MST tem para este um sentido menos sobrenatural e mais contextual, faz-se em uma ação pedagógico-cultural, que busca representar os

anseios e desejos dos sem-terras na sua luta pela terra, mas nem por isso o elemento religioso é excluído desta.

Assim, ainda que se busque trabalhar a mística no MST de uma forma menos subjetiva e cada vez mais ligada aos objetivos políticos do mesmo, o elemento mistério permanece assim como a influencia religiosa sempre presente por meio de seus símbolos. Nas palavras de Mitsue Morissawa, integrante do MST, a mística é assim definida:

Nas lutas sociais existem momentos de repressão que parecem ser o fim de tudo. Mas, aos poucos, como se uma energia misteriosa tocasse cada um, lentamente as coisas vão se colocando novamente e a luta recomeça com maior força. Essa energia que nos anima a seguir em frente é que chamamos de “mistério” ou de “mística”. Sempre que algo se move em direção a um ser humano, para o tornar mais humano, aí está se manifestando a mística (Morissawa, 2001, p.209).

A mística tem assim não somente o sentido de humanização, mas também cumpre a própria função de humanizar, de retro-alimentar as esperanças, de permitir que haja seguramente um espaço para a manifestação e construção do sonho, da utopia do movimento, da plenitude dos ideais, da força e da coragem para não ceder lugar à desistência.

Sobre esta capacidade de humanização de que está investida a mística entre os sem terra, Roseli S. Caldart e Paulo Ricardo Cerioli colocam que esta,

(...) irriga, pela paixão, a razão, nos ajudando a ser mais humanos, dispostos a desafiar coletivamente os nossos limites; nos impulsionando a ir além do esperado, alimenta os valores e nos faz sentir que somos parte de uma grande família: somos Sem Terra (Cerioli & Caldart, 1999, p. 23).

Maria da Glória Gohn (2003, pp.115-117), aponta para alguns significados que a mística tem dentro do MST, sugerindo para isso não menos que cinco acepções: 1) Motivação para a luta; 2) sensação de pertença; 3) ampliação da abrangência da luta; 4) resgate do passado e, 5) abertura para o novo. A autora destaca ainda que a mística no MST é parte fundamental para a construção e o

estabelecimento da proposta do movimento, isto é, de uma nova sociedade. Outro dado a que faz referência é a da quase generalizada associação que se faz entre os termos mística e utopia.

Caldart & Cerioli, escrevendo sobre a mística no MST ressaltam a grande importância dela como elemento substancial para a efetiva funcionalidade do movimento, sem a qual o sem terra não se definiria.

A mística é a alma de um povo. A mística do MST é a alma do sujeito coletivo Sem Terra que se revela como uma paixão, que nos ajuda a 'sacudir a poeira e dar a volta por cima'. (...) A mística é a alma da identidade Sem Terra. (...) a forma de já ir concretizando, no aqui e agora, a utopia (Cerioli & Caldart, 1999, P.23).

Sobre esta ligação que se faz entre mística e utopia, muito presente na realidade dos sem-terra, Rios (2001, p.171), destaca que a utopia é parcela integrante do *imaginário religioso do assentado e do acampado*, sendo este fator um ponto forte de intensificação da identificação destes com a religião mais do que com a ideologia do movimento.

Algumas diretrizes que a mística incorpora dentro do MST também são destacadas por Rios (2001, p.176), sendo elas bastante funcionais, uma vez que no sentido apontado por ele, a mística cumpre, entre outras, a função de comunicadora alternativa do conteúdo ideológico do movimento, a função de promover a unidade dos militantes tornando assim o movimento coeso em torno de seus objetivos, a função de esclarecedora da dimensão política do movimento aos seus militantes, isto é, simplificar, tornar claro o conteúdo político envolvido na luta. A mística, portanto, para o MST tem caráter dinâmico e pluriativo, servindo como uma argamassa que permite a liga e que dá sustentação ao movimento, o verdadeiro elo entre a cúpula e os militantes, acampados e assentados. Nas palavras de Ana Maria Augusta da M. Silva, a mística,

... é uma vontade política, uma imagem que se conecta com a dimensão subjetiva humana, que envolve a luta pela terra na forma de uma textura emocional, estabelecendo uma unidade em seus propósitos e sem o qual seria impossível haver experiências de enfrentamento político como as desenvolvidas pelo movimento. (Silva, 2004, p.86).

Essa influencia religiosa na mística do MST é salientada por Samuel Ramos da Silva (2003, p.42,53), o qual coloca que esta se dá a partir das contribuições no início da luta do movimento, quando tanto a Igreja Católica como a Luterana contribuíram para sua organização e fundação por meio da Pastoral da Terra. Ainda tratando do sentido religioso da mística, o autor coloca que esta tem *como principio os ensinamentos deixados por Jesus Cristo*, o que implica por sua vez *um compromisso de solidariedade para com o povo pobre e oprimido*, uma vez que *Jesus se fez um deles*.

Podemos vislumbrar o religioso sempre presente nos próprios símbolos utilizados pelos sem-terra, seja nas místicas de caráter coletivo ou mesmo naquelas de caráter individual, seja para evocar o sentido do mistério e canalizá-lo para as causas político-ideológicas ou mesmo como reflexo de uma atitude espontânea fruto da religiosidade de cada sem-terra. Entretanto, é bom frisarmos que os símbolos religiosos utilizados nas místicas possuem tanto um significado objetivo como um subjetivo, e que nem sempre haverá concordância na interpretação dos mesmos. Tal problemática de se tentar explicar a mística se dá a partir do momento que seu nexos de sentidos possui a propriedade de se expressar mais pelos gestos, símbolos e emoções do que propriamente pelas palavras.

Silva (2003, p.46) aponta ainda para uma dupla manifestação da mística no dia-a-dia dos sem-terra: as dimensões coletiva e individuais. Segundo ele, estas dimensões são observáveis através do comportamento coerente de cada sem-terra com aquilo que vivenciam cotidianamente no movimento, como por meio da defesa dos princípios e objetivos do interesse coletivo. Dessa forma, a mística também ocorre tanto nos momentos coletivos quanto na individualidade do cotidiano do sem-terra, seja por meio das orações, procissões ou mesmo através das visitas aos templos existentes nos assentamentos, aliás, meios estes que denunciam a ainda e sempre presente influencia religiosa na instauração da mesma.

Sobre o sentido religioso da mística, Rios (2001, p.178) coloca que este é herança presente por meio não só dos rituais como também através do sentido atribuído por seus participantes a todos os elementos em torno desta.

Entretanto, é preciso apontar aqui um cuidado que deve ter aquele que se aproxima do MST primando por uma compreensão da mística ali desenvolvida e para o qual Rios alerta:

No Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, a mística representa um momento de reflexão religiosa e política, um ritual composto por falas, cânticos e meditações de textos sagrados e políticos, notadamente bíblicos, que acompanham mensagens de encorajamento à vida na terra conquistada (Rios, 2001, p.178).

Assim se pode perceber, que ainda que mantenha seu caráter de cunho religioso e que se fundamente na fé, a mística nem por isso torna-se essencialmente religiosa, mas incorpora também em si elementos outros de cunho não-religioso, tornando-a dessa forma uma mística possuída de vários sentidos, mas com um só ideal, o de servir como apoio fundamental na sustentabilidade do movimento.

A influência religiosa na mística do MST se traduz também, de forma mais específica, por meio de seus símbolos, como, por exemplo, a cruz. A cruz no pensamento cristão ocidental sempre evocou o sofrimento, o martírio de Cristo, bem como sempre convocou o cristão à resignação que este deve ter para com as coisas do mundo. No entanto, a apropriação desta pelos sem-terra do MST se dá enquanto símbolo de luta pela terra.

Conforme Ariel José Pires (1998), a Cruz quando utilizada pelo MST em suas ocupações e manifestações outras, geralmente está envolta em panos brancos, o que significa as crianças mortas nos acampamentos nos conflitos por todo o Brasil, além de apontar para o desejo de uma reforma agrária pacífica, não violenta.

Outro símbolo religioso forte presente nas místicas é a Bíblia. Esta também é largamente utilizada pelo MST como instrumental motivação pessoal assim como de justificação ideológica. Todo o discurso religioso necessariamente encontra seu fundamento mais sólido em passagens bíblicas selecionadas e que apontam para o ideal do movimento como revestido da vontade de Deus.

Fernandes, aponta para que a religiosidade cristã continua sendo de forte expressão no interior do movimento sem-terra em meio a suas místicas e, que até mesmo exalava por meio de seus atos na luta pela terra, uma vez que,

Haviam decidido nas reuniões que assim que entrassem na terra fincariam uma cruz, que significa tanto o sofrimento quanto a conquista. (...) leram o versículo do livro do Êxodo, que descrevia a caminhada do Povo de Deus em busca da terra prometida (Fernandes, 1999, p.41).

Observamos assim que a Cruz e a Bíblia são símbolos vivos da religiosidade cristã entre os sem-terra, e, que estes símbolos apontam para uma re- interpretação prática que se aplique à luta e ao ideal do movimento.

Todavia, uma vez que entendemos que o símbolo para além de sua polissemia, transporta em si, em sua subjetividade, elementos que apontam para um mundo construído concretamente, todo possuído de um sentido que se objetiviza, que se transpõe para um dado em absoluto e, ainda que metamorfoseado entremeio a teorias e práticas vivenciais, não se permite ser objeto exclusivo de ninguém, compreendemos que os símbolos estabelecidos como sagrados no meio dos sem-terra, precisamente não são somente os símbolos religiosos como a cruz e a Bíblia, como os santos e os amuletos, mas o lenço branco, a bandeira vermelha e todo e qualquer símbolo que trans-significado é investido de sacralidade pelos próprios sem-terra e não pelo MST ou pela instituição igreja.

Essa investidura de sacralidade feita aos símbolos que permeiam o imaginário concreto do sem-terra, seja ele de ordem religiosa ou não, decorre quase interinamente da fé, da crença, da religiosidade popular vivenciada no cotidiano dos sem-terra. Este pensamento equivale a dizer que, ainda que variados símbolos presentes no MST não tenham origem na religião, entretanto, sua sacralidade, sua mistificação, não foi dada por outra fonte senão esta que está amparada no sentimento religioso, o qual perpassa a maioria dos integrantes do movimento, fundamentado principalmente nas leituras bíblicas, sob o viés da Teologia da Libertação, que não deixam por sua vez de ser elementos sacralizadores da luta pela terra, inclusive muito utilizado pelos dirigentes em reuniões de mobilização da massa.

Há, por certo, uma forte tendência em vigor hoje dentro do MST no tocante a uma descristianização da mística. Para esta separação, como que se buscando uma autonomia da mística em relação à religião, vislumbra-se também um movimento de emancipação do próprio movimento em relação às bases que o formaram (CPT e demais influências religiosas). Isto não significa negar nem mesmo recusar o apoio religioso, significa sim, que o movimento está querendo construir sua própria auto-afirmação, sua contínua história de forma independente, andar com as próprias pernas.

Ademar Bogo, escritor e militante do MST, em seu livro *O vigor da mística* (2002), no capítulo II – *Sustentáculos da mística* – descreve cinco principais elementos que ao seu ver sustentam esta no MST: a causa e os sonhos, a consciência, a ética e a moral, a simbologia, a arte. Apesar dos desdobramentos que o mesmo faz em alguns destes elementos, fica visivelmente claro a ausência do fator religioso como sendo um dos pilares fundamentais da mística no movimento. Desreligiozação da mística no MST, ou simplesmente tentativa de construção de uma mística descristianizada, desconessionalizada e mais secularizada.

Bogo, ao analisar a bandeira do MST e o valor que ela tem para os seus militantes, deixa transparecer, de forma discreta, porém bastante contundente, ainda que uma única vez em sua obra, o critério de valoração que ele pressupõe para a mística em detrimento do religioso:

A bandeira significa símbolo de luta, de esperança, de renascimento e a relação que um militante tem com ela é diferente do que com outro símbolo, por exemplo, religioso. Na relação com o símbolo religioso, o ser humano se prostra de joelhos, prova de seu respeito e devoção. Em frente à bandeira é diferente, o militante fica em pé, em posição de sentido, com os calcanhares colados, os pés entreabertos no solo, a espera do passo que leva ao futuro (Bogo, 2002, p.131).

Entretanto, como já vimos anteriormente, a influência religiosa sobre a mística do movimento independe de algum tipo de aceitação ou consentimento especial, até mesmo porque ela faz parte da própria cultura daqueles que compõem o movimento.

A mística, segue assim, conjugando valores, expressando a identidade e revelando a cultura que é própria de um integrante do MST. E, como o povo de nosso continente é culturalmente cristão, como o afirma Frei Beto, é pertinente reconhecer que a mística do MST está intrinsecamente permeada por elementos de influencia religiosa, tanto em sua elaboração quanto em sua expressão.

Essa mística presente no MST, que se constitui também como uma ação social, não separa religião e política e, ainda revitaliza o mesmo, uma vez que retro-alimenta os mitos que servem como combustível na luta pela terra dentro do movimento, dentre os quais o mito da Terra-mãe. O qual veremos em seqüência.

### 2.2.2 Revivendo o mito da Terra-mãe

Como expomos acima, a mística por meio de suas várias acepções teóricas assim como através de suas manifestações práticas na vida cotidiana dos integrantes do MST, sintetiza através de suas elaborações que são encenadas por estes, seja nos grandes encontros, nas passeatas, nas celebrações de cunho religioso, inúmeras ações que contribuem para dar ao movimento, cada vez mais forte, a marca de sua identidade e assim revelá-la ao grande público externo, para que este compreenda tanto os ideais, objetivos e motivos que levam este povo sem terra a lutar pela transformação das condições que consideram injustas.

Uma outra função da mística, que propomos acima, foi a de que ela busca revitalizar o movimento retro-alimentando os mitos que alimentam continuamente a luta pela terra, especialmente o mito da Terra-mãe. Dessa forma, a mística no MST propõe uma continuidade histórica dos mitos que lhe servem de apoio, mas, não sem antes resignificá-los, conformando-os à luz de sua luta e de seus ideais.

Conforme João Ribeiro Junior (1992, p.15), a palavra *mito* tem origem no idioma grego, sendo derivada de *mythos* que, entre outros significados, tem o sentido de palavra, mensagem, linguagem, sempre se referindo ao mundo humano, suas origens, relações e destino. O autor coloca ainda que,

O mito não é uma reação intelectual frente a um enigma, mas um ato de fé explícito, nascido da reação instintiva e emocional das mais íntimas, em face da mais espantosa e obsessiva idéia, em face do mistério profundo. (...) O mito, portanto, não é uma fábula, uma alegoria, mas um dizer original; não é uma criação arbitrária e caprichosa do homem, senão uma linguagem capaz de expressar o Ser. (...) viver o mito implica experiência religiosa, mas que não se identifica com a religião propriamente dita, porquanto esta experiência deve ser entendida num sentido naturalista. É na natureza que o homem encontra a força para modelar sua vida (Ribeiro Jr., 1992, pp.20,23).

Para Roger Bastide, o mito tem a propriedade em si mesmo de manifestar os sentimentos da sociedade que estejam relacionados às suas crenças, confirmando assim ser uma representação religiosa desta, de forma que para ele o mito,

...é objeto de crença em deuses, no mundo e nas relações da humanidade com o sobrenatural. É um conjunto de representações variáveis nos pormenores e suficientemente fixos nas grandes linhas, adotadas por um grupo mais ou menos grande. (...) Antes de tudo, os mitos são representações religiosas. (...) Fato religioso, antes de tudo, porque é objeto de crença (Bastide, 1990, pp.36-39).

Ainda para Bastide, *o mito nasce do rito. Ele é a tradução de idéias e imagens*. Segundo o autor, o rito *não se limita à religião; há, também, ritos exclusivamente sociais*. Mas assim como ele, também nos limitaremos ao rito dentro do *contexto das coisas e dos seres sagrados* (Bastide, 1990, pp.39,59), enfocando aqui em nosso caso o mito da *Terra-mãe* ou *Terra-mater* para os sem-terra do MST.

Entre os sem-terra, coexistem diversas situações anomizantes<sup>21</sup>, diferentes em seus contextos de origem, mas com o mesmo poder destrutivo. Desde a mulher urbana, dona-de-casa, desempregada e que apanhava diariamente do

---

<sup>21</sup> No sentido epistemológico, anomia significaria *sem lei, sem ordem*. ver. BOUDON, Raymond, BOURRICAUD, François. *Dictionnaire Critique de la Sociologie*. Presses Universitaires de France, 1992.

marido, até ao homem abandonado sem condições econômicas dignas, sem prestígio e abandonado pela família.

Tantas são as pessoas quanto os casos de tragédias e tristezas que pululam no interior destas pessoas, marcando-lhes assim a vida com a insígnia do preconceito advindo da sociedade da qual faz parte. Desemprego, fome, inconformismo com as injustas condições de vida oferecidas e até mesmo oportunismos são marcas profundas que incorporam a história de vida da maioria das pessoas que ingressam no MST.

Buscando deixar uma condição de miséria em que vivem, seja ela física ou emocional, os integrantes da *luta pela terra* dentro do MST, visualizam neste a possibilidade de reconstruir sua história. Creditados na promessa de um pedaço de chão para si, de uma renda independente, de condições melhores, enfim de uma nova vida, o ingresso dessa e outras pessoas no MST, alimenta de certa forma uma esperança num futuro bem melhor, onde as condições sociais e econômicas serão transformadas a partir da *posse da terra*.

Marisa F. Lomba de Farias<sup>22</sup> em seu trabalho de pesquisa entre assentados do MST em Mato Grosso do Sul, coloca que no interior dos assentamentos as *relações familiares são caracterizadas, muitas vezes, por relações míticas com a terra de trabalho, alicerçadas nas representações religiosas, especificamente, de um Deus que ouve “a voz do oprimido”* (Farias, 2003, p.2). Tal perspectiva permite a possibilidade de se compreender a luta em torno à posse da terra, como um retorno ao lar ou mesmo um retorno ao paraíso perdido.

Para o peregrino do MST, a terra é sagrada e um bem de todos. Dessa forma, no imaginário concebido pelo sem-terra *Deus criou o mundo e não vendeu a terra*<sup>23</sup>, o que significa dizer que não é justo alguns terem tanta terra e muitos não terem nada dela. A terra é sagrada e por isso deve ser tratada com amor e respeito, não deve servir ao humano como bem material de comercialização, mas

---

<sup>22</sup> FARIAS, Marisa de F. Lomba de. A gente vai levando a vida e esperando a ajuda de Deus. Representações religiosas nos assentamentos de reforma agrária. Dourados: UEMS, 2003.

<sup>23</sup> Id. Ibid., p.3.

antes como bem supremo onde a coexistência deve ser harmoniosa para fins de sobrevivência.

A Carta da Terra (1995) exprime muito bem as bases que fundamentam este comum pensamento que é bastante vivo entre os sem terra ao afirmar que,

A terra tinha com a vida um cordão umbilical. (...) Cercada, a terra virou coisa de alguém, não de todos, não comum. (...) mas a história muda e ao longo do tempo o momento chega para pensar diferente: a terra é bem planetário, não pode ser privilégio de ninguém, é bem social e não privado, é patrimônio da humanidade e não arma do egoísmo particular de ninguém. É para produzir, gerar alimentos, empregos, viver. É bem de todos para todos. Esse é o único destino possível para a terra (Carta da Terra, 1995).

Estes pressupostos trabalhados na Carta da Terra tornam-se, na vida cotidiana do sem terra, em sentimento que o nutre de fé e esperança, que o revigora em sua luta, que diz que o sonho é possível. A partir desta e de outras concepções sobre a terra, que a sacralizam como uma mãe provedora, o discurso dos sem-terra passa também a ser permeado por essa áurea de sacralidade quando o mesmo se refere á terra, como bem salienta Farias na fala de um de seus entrevistados:

[...] nós... o homem? Como é que vive uma criança sem pai e sem a mãe? O pai põe no mundo... né... Só o pai de fabricação, como que ele vive? Como que é a casa dele? [...] Não é um pedaço de dinheiro não é nada. E daí? E o homem sem terra como é que vive então? O menino sem mãe e pai? É que nem o homem sem terra porque já que a terra depende das necessidade de sobrevivência, ela é minha mãe da mesma maneira que eu sou pai na sobrevivência dos meus filhote... então, a terra... na minha ideologia ela é considerada a mãe do homem e o cara que vende a terra, é a mesma coisa que vende a mãe e mãe não se vende... não tem preço. A mãe não tem preço nem pai. Então... até ai eu considero e coloquei isso ai na Vila São Pedro e coloquei isso ai pro Padre Adriano. Se for assim, padre, a mãe verdadeira do homem é a terra então terra não se compra e nem se vende porque é a mãe (Farias, 2003, p.4).

Existe uma implícita referência ao passado ou mesmo às imagens deste no que se refere ao relacionamento do humano com a terra; relacionamento este que prioriza uma abordagem proveniente de gerações outras que viam na terra o reflexo do divino, do paraíso, enfim, da *Terra Mater*, que “mostra-se como mãe e

*nutridora universal”, ao compor um cosmos em que se “manifestam a ordem, a harmonia, a permanência, a fecundidade” (Mircea Eliade, 1996, p.100 Apud Farias, 2003, p.5).*

Dessa forma, se estabelece uma relação de respeito, de reverência e cordialidade para com a terra por parte do sem-terra, uma vez que é dela que sai o sustento para bem se viver. A terra é vista, portanto, também como uma representação do Sagrado e, assim sendo, torna-se igualmente sagrada na compreensão dos sem-terra. Sobre tal acontecimento, Farias ainda coloca que,

Aos olhos das famílias, a terra é o aconchego, o porto seguro, o Paraíso banhado pela fecundidade da terra e da mãe, ambas nutridoras de sonhos e acalentos que povoam os sonhos e os desejos de homens e mulheres na busca de um lugar para reescreverem suas histórias. Este conjunto de representações do Paraíso é o suporte para fortalecer a decisão tomada pelas famílias de deixarem outros lugares, outras relações sociais com o intuito de lutarem por terra (Farias, 2003, pp.5-6).

Os sem-terra estão, portanto, num processo de marcha ritual em direção a uma terra prometida, é como a representação daquilo, que para a premente realidade deles seria o paraíso, isto é, a conquista da tão sonhada terra prometida na Bíblia, a terra que mana leite e mel<sup>24</sup>. Adentrar esta terra, possuí-la, possui um duplo significado para a maioria dos integrantes do movimento: por um lado a libertação de condições injustas, desumanas (Egito), por outro lado, a possibilidade de reaver a dignidade e de construir um futuro presente na nova condição conquistada (Canaã).

Assim, a própria religiosidade vivenciada pelos assentados aponta, na ordem de seu discurso sobre a terra, uma constituição desta como elemento sagrado instituído pelo próprio Deus. A releitura bíblica pelo viés da Teologia da Libertação propicia aos mesmos uma interpretação a respeito da luta pela terra, que lhes assegure que a ideologia propagada pelo MST tem suas raízes na Bíblia, e, portanto, sua luta é justa e moralmente correta ao mesmo tempo.

---

<sup>24</sup> Conforme passagem bíblica muito citada em reuniões de motivação promovidas por dirigentes e coordenadores do MST. Yahweh disse: Eu vi, a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvei o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo das mãos dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuzeus. (Livro de Êxodo, cap.3, vv.7-8 – Versão Bíblia de Jerusalém, Editora Paulus, 2000).

Esta fonte de estímulo que é a sacralização do ideal por meio da sacralidade da terra, constitui-se em força para todos aqueles que entram no movimento dos sem-terra, trazendo à consciência destes a percepção de que existe integridade na luta da qual agora fazem parte.

### Capítulo III

#### **Os batistas do assentamento “Antonio Conselheiro II” na região do Pontal do Paranapanema**

Este capítulo busca em sua delimitação, num primeiro momento, precisar dados sobre a região do Pontal do Paranapanema que conduzam o leitor a um conhecimento ainda que básico, sobre essa que foi considerada a maior região de conflitos no território nacional, envolvendo por um lado participantes do MST e outros movimentos na luta pela terra, e por outro lado latifundiários fazendeiros e Estado. Busca-se assim, delinear um pouco de sua história, de como se constituiu entremeio a disputas que representam ferrenhas oposições entre sistemas, projetos, sonhos e ideais. Ainda dentro desse primeiro momento, buscamos retratar a história de como se deu a constituição do assentamento “Antonio Conselheiro II”.

Num segundo momento, procuramos descrever como se deu a inserção batista e a fundação da Congregação Monte Sião do assentamento “Antonio Conselheiro II”, primeiro por meio de relatos de entrevista e depois por meio dos dados do formulário de pesquisa, sendo que ambos os métodos, qualitativo e quantitativo, hão de fornecer-nos informações substanciais que nos proporcionem uma compreensão mais relevante sobre estes assentados batistas.

Concluindo este capítulo, retratamos as principais características que compõem a fé batista propagada pela Convenção Batista Brasileira (CBB) à qual está ligada a Congregação Monte Sião e a Igreja Batista de Teodoro Sampaio-SP que lhe assiste. O que se espera de um crente batista, qual deve ser a sua teologia, suas crenças e suas doutrinas no exercício de sua fé evangélica. Essas são composições que advindas da teoria e da prática batista, mesclam-se com outras já presentes entre os assentados, principalmente com a ideologia proveniente do MST. Constitui-se, a partir desse encontro, entre fé batista e ideologia do MST, uma relação identitária entre ser evangélico batista e ser camponês no movimento, isto é, ser um assentado batista no MST.

Vale ressaltar, que além dos relatos de entrevistas, dos dados do formulário de pesquisa, a interpretação de algumas dessas falas e dados utiliza-se do aspecto da informalidade, habituais conversas sem a presença de algum registro específico além da memória do pesquisador, o qual vivenciou diversos desses momentos particulares com e entre os assentados batistas, em momentos de descontração, de trabalho campal, de reuniões cúltricas, de confraternizações, e de conversas particulares.

### 3.1 Pontal do Paranapanema e o Assentamento “Antonio Conselheiro II”: histórico de lutas

O assentamento “Antonio Conselheiro II” está localizado dentro dos limites territoriais do município de Mirante do Paranapanema, na região do Pontal do Paranapanema, sobre a qual importa ressaltarmos algumas informações gerais, que melhor servirão para uma compreensão mais abrangente não só do assentamento em voga, como sobre o desenvolvimento da cultura específica desta região que já foi considerada a mais problemática em termos de conflitos agrários no país.

Sobre a delimitação geográfica do Pontal do Paranapanema, Andréa Eloísa Bueno Pimentel (2004, p.93) resalta, que existem pareceres diferentes sobre o número de municípios que o compõem, sendo estas diferenças encontradas entre os apontamentos feitos pelo Núcleo de Estudos da Reforma Agrária (NERA), o Departamento de Regularização Fundiária (DAF), e a divisão utilizada pelo Governo do Estado de São Paulo que engloba 31 municípios.

Essa região localizada às margens dos Rios Paranapanema e Paraná, na extremidade do sudoeste do estado de São Paulo, faz divisa com os estados do Paraná e Mato Grosso do Sul, abrangendo um amplo complexo de municípios dentro do Estado de São Paulo, pertence à região conhecida como Alta Sorocabana que integra o Planalto Paulista, possui relevo ondulado, baixa vegetação e fertilidade, problemas de erosão e deficitária distribuição hidrográfica

das águas superficiais dos rios Paraná e Paranapanema, o que provoca a abertura de poços artesianos na maioria dos assentamentos desta região. Propicia o cultivo do milho, mandioca, girassol, arroz irrigado, algodão, amendoim, sorgo, cana-de-açúcar, e com algumas restrições feijão, batata, mamona, soja e arroz sequeiro. Para além destes cultivos, há espaço ainda, mesmo com limitações climáticas e fitossanitárias, para o plantio do café e para o desenvolvimento da citricultura - laranja, limão, abacaxi e abacate. (ITESP, 1998b *apud* Pimentel, 2004, p.92).

A região do Pontal do Paranapanema, antes mesmo de ser disputada por grileiros, fazendeiros, comerciantes e camponeses, já possui registro de uma história própria onde conflitos remontam até o século XVII. Segundo Maria Celma Borges (2004, p.84-85), três reduções são reconhecidas como tendo sido povoações organizadas pelos padres jesuítas nas margens do Rio Pirapó, um dos afluentes do Paranapanema. São elas: Nossa Senhora do Loreto, Santo Ignácio e Santa Inês, sendo que ambas as três foram destruídas pela invasão dos bandeirantes.

Especificamente sobre a primeira redução de Nossa Senhora do Loreto, temos que a mesma,

...foi fundada por padres jesuítas em 1610, na foz do Rio Pirapó no Paranapanema. O grau de civilização alcançado pela gente de Loreto foi tão grande, que quando de sua destruição pelos bandeirantes e mamelucos paulistas, em 1628, competiam em igualdade de condições com as melhores cidades paraguaias da época. A história registra que as igrejas edificadas eram melhores e mais bem aparelhadas que as de Assunção, e que o povo do lugar possuía grandes rebanhos de gados, sendo que suas lavouras, plantadas nas férteis terra do Vale do Paranapanema, abasteciam não somente suas despensas, mas também os dos novos aldeamentos. As reduções de Loreto e sua vizinha Santo Inácio Mini, graças a sua posição geográfica, foram poupadas do ataque direto de Antonio Preto e Raposo Tavares, pois ante o eminente ataque, resolveu-se pelo êxodo. Tomando a decisão, liderados pelos padres Montoya, Dias Tenho e Simão Maceta, lá foram doze mil pessoas Rio Paranapanema abaixo, dispostos em 700 jangadas e centenas de canoas. Após penosa viagem, onde muitos pereceram, chegaram a região de Tape, no atual Estado do Rio Grande do Sul, onde formariam novas reduções .

(cf. [www.amusep.com.br/itaguaje/historia.htm](http://www.amusep.com.br/itaguaje/historia.htm)).

Notamos assim, portanto, que a ocupação das terras em torno do Pontal do Paranapanema, sempre foi marcada pela violência, desde o extermínio e expulsão dos índios e dos padres jesuítas pelos bandeirantes e, posteriormente, pelos demais invasores que para lá se dirigiam em busca de seus férteis possíveis latifúndios, até àqueles que para lá se deslocavam atraídos por ofertas de arrendamento fácil e por empregos na construção da estrada de ferro.

Pimentel (2004, p.94) salienta que esta área denominada de Pontal do Paranapanema, já foi parte integrante de uma antiga posse de terras denominada Fazenda Pirapó-Santo Anastácio, a qual foi requerida em 1856 por Antonio José de Gouveia na Paróquia de São João Batista do Rio Verde, atual cidade de Votuporanga. Esta, tem a sua historia atrelada a outra posse, a da vizinha Fazenda Boa Esperança do Água Pehy, a qual foi registrada inicialmente, em nome de José Teodoro de Souza, no mesmo período que foi concedido a posse da Pirapó-Santo Anastácio à Gouveia.

Em meio ao processo de legalização pela posse da terra destas fazendas, Pimentel (2004, p.95) coloca que houve muitas disputas entre os pretendentes, herdeiros dos primeiros que obtiveram o registro paroquial e outros que entraram com recursos junto ao Ministério da Agricultura a fim de obter a posse da Pirapó-Santo Anastácio. No entanto, isto não impediu a ação de grileiros e de vários outros ocupantes de terra que seguiram para a região, motivados pela construção da Estrada de Ferro Sorocabana.

Para Borges (2004, p.82), em todo o processo que se deu na formação do Pontal do Paranapanema, o governo do Estado de São Paulo ficou inerte ante as ilegalidades cometidas contra os camponeses e o meio ambiente. A autora informa ainda, citando a publicação CADERNOS DO ITESP, (1998, p.100), que este processo:

Foi uma ocupação, que apesar de ilegal, realizada com violência e de forma predatória ao meio ambiente, contou com a total inércia do Estado, que não reconheceu como válidos os títulos exibidos ou as posses declaradas, mas também não coibiu essa prática abusiva, nem cuidou das terras que lhe pertenciam, não dando a elas uma destinação mais condizente com o dever do Estado, de proporcionar

o bem estar social. Observa-se ainda que a maior parte dos fazendeiros e negociadores das terras eram (sic) políticos da região ou pessoas ligadas ao governo ou políticos estaduais.

Entretanto, o conflito pela posse destas terras não ocorreu somente entre os que nela moravam e cultivavam e aqueles que buscavam obtê-las a qualquer custo. Pimentel (2004, p.96), citando José Ferrari Leite, relata que:

Houve conflitos entre os próprios grileiros, em contenda pelas mesmas terras, e não eram raros os grandes grileiros terem a seu soldo grupos de jagunços armados visando a expulsão de pequenos ocupantes. Houve época em que cada sitiante tornar-se-ia, com carabina em punho, o defensor extremo da (sua) cobiçada gleba. A área do Pirapó-Santo Anastácio, apesar de grande, um dos mais vastos tratos de terra do Estado de São Paulo, com área calculada em cerca de 600 mil hectares, tornara-se pequena em vista do número de transcrições que se passaram. Fazia-se, pois, necessária a medição e divisão definitiva da imensa gleba (Pimentel *Apud* Leite, 1998, p.44)

Em meio aos processos de invasão, nem as áreas que tinham sido destinadas á reserva ambiental foram respeitadas, tendo que ser posteriormente, no governo de Lucas Nogueira Garcez (1951-1954), reintegradas ao perímetro do Parque Estadual Morro do Diabo. Entretanto, estudos realizados apontam que *em menos de 30 anos (1950 a 1978), as reservas florestais do Pontal do Paranapanema foram, em sua maior parte, devastadas* (Borges, 2004, p.96).

Borges (2004, p.82-84), fazendo uma releitura de Martins, coloca que a forma jurídica utilizada para o tratamento da questão dos conflitos que envolviam as posses de terras na região do vale do Pontal do Paranapanema, instituída em 1850 e intitulada de Lei de Terras, acabou na verdade, por favorecer a fazendeiros e comerciantes e não aos pobres do campo, permitindo assim que continuasse tanto os processos de concentração fundiária como de grilagem da terra. A autora denuncia assim, como forma ineficaz de controle equitativo de posse e distribuição das terras no Pontal, tanto a Lei de Terras de 1850 quanto às demais que se seguiram posteriormente, alimentando assim a continuação dos conflitos em torno das mesmas.

Dessa forma, desde muito cedo, a história do Pontal do Paranapanema é marcada por uma luta que se travou e ainda se trava entre camponeses e proprietários de grandes extensões de terras, os quais adquiriram estas terras por meios ilícitos, fraudando, grilando e assassinando pequenos proprietários em nome da ganância e do poder. Deriva-se destes fatos inconteste na história do Pontal, uma cultura camponesa de resistência, que se opõe aos latifundiários herdeiros destas terras de origem ilícita.

Retratando a cultura do camponês habitante do Pontal do Paranapanema, mais especificamente a questão dos assentados, Borges (2004, pp.54-55) faz duas observações deveras importantes. A primeira de que tanto a cultura como a própria vida destes assentados está embasada na tríade Terra, Família e Trabalho. A segunda observação é que no tempo presente, os valores cultivados pelos militantes e dirigentes que viveram na fase do acampamento distinguem-se dos valores cultivados pela maioria dos assentados que hoje possuem a terra conquistada.

Há, assim, por certo, um desajuste entre os ideais almejados pelo MST em sua luta pela terra, pela reforma agrária e por uma sociedade mais justa, daqueles almejados pela maioria dos assentados. Urge para o assentado ter a mistura farta na mesa a fim de se acabar com o gosto insalubre da fome, não é mais de ideais ou de lutas que ele está sedento, mas sim de alimento sólido e seguro sobre a mesa da família. Sobre isso Borges coloca que,

...os desejos dos camponeses se chocam, por vezes, com os princípios de uma nova ordem e de um novo sistema, almejados pela militância e pela direção do movimento, já que a “terra de trabalho” torna-se, num primeiro plano, a referência para a produção e para a fartura de comida (Borges 2004, p.57).

Essa aparente divergência de objetivos que se torna bastante eminente na fase de assentamento, revela entre outras pertinências, visões sociais de mundo diferenciadas, que não obstante dividirem uma mesma motivação, ainda assim possuem como causas primeiras, distintas preocupações no concernente às prioridades que devem ocupar o cerne da atenção do assentado.

Muitas são as questões que estão envolvidas no período de transição acampamento-assentamento, de forma que há questões sociais, políticas, econômicas, religiosas e existenciais que são revistas na reformulação de objetivos, os quais já não são os mesmos da fase anterior do acampamento, o qual envolvia particularidades específicas pertinentes àquele momento e, que, portanto, após a posse da terra, já não são mais tidas como tão substanciais ao presente dos assentados que agora necessitam não mais de conquistar a terra, mas de subsistir nela.

Essa realidade, que por mais que não se queira (por alguns), denuncia o distanciamento natural que se dá entre o sem-terra e a ideologia do movimento, no momento em que se passa de um estágio – acampamento – a outro – assentamento. Trata-se não de um distanciamento teórico-discursivo, mas de um prático-vivido.

Para além dessas constatações, no caso do pesquisador, a partir de seu contato com esta região do Pontal do Paranapanema e de sua inserção no assentamento “Antonio Conselheiro II”, importa ainda descrever, mesmo que de forma sintética, a própria história de como este se constituiu, possibilitando assim uma melhor análise do mesmo.

Retratando a história de como se constituiu o assentamento “Antonio Conselheiro II”, Antonio Garcia Leal, assentado no lote 22, e um dos coordenadores atuais do assentamento, juntamente com Sidnei, descreve em depoimento escrito o seguinte:

Fomos convidados a participar de uma reunião em nosso bairro na cidade. Essas reuniões aconteceram simultaneamente em varias cidades da região de Presidente Prudente e também no Paraná, na cidade de Colorado. Nestas regiões os “militares” do “MST” argumentavam no sentido de esclarecer a todos os presentes a necessidade de se lutar por um pedaço de terra, já que a maioria foi expulsa do campo pelo “boi do fazendeiro” e pela promessa de uma vida melhor na cidade com emprego e moradia digna. Após todos os contatos e reuniões, marcamos um dia para acompanharmos as margens de uma estrada que corta o município de Mirante do Paranapanema, fazenda esta, considerada um dos maiores latifúndios da região, com mais de 13000 há (hectares) e considerada devoluta pelo MST. No dia 13 de maio de 1996 acampamos. Tinha no acampamento em torno de 1700 famílias e

mais de 3000 pessoas convivendo em barracos de lona preta na margem da rodovia, e com o passar do tempo marginalizados pela sociedade. Esta fazenda foi alvo de três ocupações no ano de 1996 e 1997, e isso desencadeou uma onda de conflito grande entre sem terra e fazendeiros, que fez surgir a famosa UDR (União Democrática Ruralista) que se valia de uma vergonha clandestina para coibir as ocupações de terra e “proteger” o latifúndio. Após várias tentativas, e com o judiciário burguês, não conseguimos ser assentados. E, se não se basta, a justiça proibiu que a fazenda Santa Rita de Cássia, em questão, fosse ocupada (invadida), sob laudos fraudulentos foi considerada produtiva. Então o MST nos levou estrategicamente para uma fazenda que fica no fundo da fazenda Santa Clara, vizinha da Santa Rita, onde se montou um acampamento que recebeu o nome de Antonio Conselheiro. Este acampamento ficava às margens do rio Paranapanema, perto da usina hidrelétrica Taquaruçu, daí por causa de muita chuva e o perigo eminente de inundação, saímos da reserva e ocupamos a fazenda Santa Clara, sessenta dias depois fomos despejados com policia. Ficamos novamente as margens da rodovia lutando, em ocupações em órgãos públicos como INCRA, ITESP, fazendo caminhadas em São Paulo, Brasília, tudo para chamar a atenção das autoridades quanto às suas responsabilidades. Finalmente, após três ocupações o fazendeiro cedeu e o INCRA comprou a fazenda Santa Clara que hoje leva o nome de Assentamento Antonio Conselheiro II. Quem pensou que os problemas terminaram? Enganou-se! Pois, depois que se conquista a terra é que os problemas realmente apareceram; falta de crédito, inadimplência, falta de programas que venham atender a nossa realidade, de investimentos que possam garantir a nossa subsistência no assentamento e, conseqüentemente, ou melhor, padrão de vida. Aos trancos e barrancos o Assentamento Antonio Conselheiro II vai se virando, sua história de lutas não deixa que seu povo desanime, daí o motivo de não constar nomes neste relato, pois todos os assentados têm grande participação na sua história.

Através deste relato, longo talvez para uma citação, mas bastante condensado em sua exposição histórica de como as coisas aconteceram para os sem-terra que hoje estão assentados no “Antonio Conselheiro II”, podemos perceber que Antonio Garcia deixa transparecer constantemente em seu relato as marcas de uma luta desigual, ora com fazendeiros, ora com a justiça, com a policia, com órgãos públicos federais e estaduais, contra a discriminação da sociedade e contra as condições injustas para sobreviverem.

Durante todo esse processo de luta, desde a fase de acampamento, com a primeira ocupação, muitas famílias foram desistindo ante as dificuldades, outras foram transferidas para outras frentes de acampamento e assentamentos que tinham lotes a mais que as famílias que lá estavam. No fim do processo relatado por Antonio Garcia, quando da delimitação dos lotes pelo INCRA, foram assentadas,

definitivamente no Assentamento “Antonio Conselheiro II”, sessenta e cinco (65) famílias.

De uma forma geral, em nossa pesquisa bibliográfica, não encontramos para nos auxiliar, nenhum histórico elaborado sobre este assentamento. Porém, de grande relevância são os dados levantados pelo RIST (Relatório de Impacto Sócio-territorial) elaborado pelo NERA (Núcleo de Reforma Agrária) da UNESP de Presidente Prudente-SP, relatório este que nos permite ter um conhecimento parcial sobre o todo do assentamento.

Conforme este relatório elaborado em 2003, mais da metade dos residentes no assentamento Antonio Conselheiro II são naturais de outros estados (14), sendo que do total 54% são homens e 46% mulheres. A proporção de solteiros é de 42% para 39% de casados, e a maior faixa etária compreende dos 20-54 anos, correspondendo a 44% do total de moradores. A taxa de analfabetismo era de 11% e de ensino superior 1%. A agricultura e pecuária desenvolvida são de subsistência, sendo que 88% trabalham somente no seu lote. Quanto a religião, 77% se declararam católicos, 9% Assembléia de Deus, 6% Batista, 3% Congregação Cristã. Das atividades culturais desenvolvidas por estes assentados, o maior percentual (28%) está ligado a atividades religiosas.

Assim, através destes dados e por meio do relato de Antonio Garcia, podemos vislumbrar um pouco da história em comum destes assentados, os quais continuam resistindo no presente, lutando contra as adversidades e construindo um futuro novo para seus filhos.

### 3.2 A inserção batista e a fundação da Congregação Monte Sião do assentamento “Antonio Conselheiro II”

#### 3.2.1 Construindo a historia com os agentes de pesquisa

As igrejas Batistas ligadas a Convenção Batista Brasileira (CBB), tem estabelecida como uma de suas prioridades, a missão de cunho evangélica,

isto é, difundir o evangelho com o objetivo de alcançar todas as pessoas. Entretanto, não foi através de uma missão oficial que a inserção batista veio a constituir-se e a se solidificar enquanto igreja dentro do assentamento “Antonio Conselheiro”, pelo menos em seu princípio.

A inserção batista no assentamento “Antonio Conselheiro” possui uma história com fortes marcas pessoais em seu início. É tributado ao Sr. Gerson Pereira Nunes a iniciativa espontânea de evangelização daquele que, posteriormente ao converter-se à fé evangélica, viria a doar parcela de seu lote para a construção da Congregação Monte Sião, o Sr. Sidnei Silvério, atual coordenador do assentamento.



(Sidnei Silvério ao centro, sua esposa Maria, seus 3 filhos e dois sobrinhos)

No depoimento colhido em entrevista com Sidnei Silvério, ele nos conta a respeito de como ocorreu essa sua decisão de converter-se a fé evangélica e aderir a uma religião protestante, no caso, batista.

Quando questionado sobre como se deu o início do trabalho batista no assentamento, Sidnei relata que estavam à procura de um pedreiro para construir a casa de sua família no lote em que foram assentados, sendo que não obtiveram êxito nesta procura. Nesse tempo de procura, conta que o Sr. Gerson soube de um projeto existente para construir as casas do assentamento, vindo este, então, a procurar serviço no mesmo. Continuando seu relato, Sidnei informa que tratou diretamente com Gerson a construção de sua casa, assim que este se encontrava trabalhando na construção da primeira casa do assentamento. Ressalta ainda, que Gerson já era evangélico, da Igreja Batista, e que durante a construção de sua casa começou a evangelizar ele e sua família, com leituras e explicações da Bíblia, dizendo que mesmo ele sendo batista, não importava a igreja, mas sim que ele era de Deus.

No curso dessa construção de sua casa por Gerson, segundo relata Sidnei, ele e sua família chegaram a uma compreensão de que estavam errados na fé que seguiam anteriormente (eram católicos), vindo assim converter-se à nova fé que lhes fora apresentada. Sobre este momento decisivo, isto é, a incorporação de uma nova fé, ou ainda, uma nova perspectiva sobre a fé cristã, Sidnei conta que o mesmo ocorreu durante momento cúltico na Igreja Batista de Colorado-Pr, para o qual foram convidados por Gerson a participar, aonde houve a exibição do filme “Jesus”.

Em seguida, sob a recomendação do Pastor da Igreja Batista de Colorado, abriram um ponto de pregação em sua casa no assentamento assim como, juntamente com Gerson, elaboraram uma carta-convite que foi entregue à Igreja Batista de Teodoro Sampaio, para que esta assumisse o compromisso de conduzir o trabalho batista no assentamento Antonio Conselheiro.

Comentando sobre o envolvimento da Igreja Batista de Teodoro Sampaio-SP com os crentes batistas do assentamento Antonio Conselheiro II, o Pr. Josué Ferreira da Silva relata que tão logo receberam essa carta enviada pelo Sr. Gerson, na qual convidava a estes para auxiliar o trabalho iniciado no assentamento, fora visitar a Sidnei Silvério e Maria José, sendo estes os primeiros crentes batistas no assentamento Antonio Conselheiro.



(Foto quando da inauguração do Templo da Congregação Batista “Monte Sião” – da esq/dir: Pr. Josué, Gerson, Sidnei)

O trabalho de assistência religiosa no assentamento coincidiu com o ano de chegada do Pr. Josué na cidade de Teodoro Sampaio, sendo o ano de 2001. Assim, ao aceitar o desafio e assumir o serviço religioso no assentamento, Pr. Josué passou a realizar dois (02) cultos semanais na residência de Sidnei, para os quais ele e sua família convidavam familiares e demais conhecidos.

Com o passar do tempo, surgiu a necessidade de se construir um templo para abrigar as reuniões da igreja. Ocorre assim a Sidnei, a decisão de doar uma parcela de terreno do seu lote para a construção da congregação batista dentro do assentamento, a qual viria posteriormente a ser chamada Monte Sião. Sobre esta decisão ele comenta o seguinte:

A partir que nós tava... é, conforme casa em casa, né, a gente viu a necessidade que precisava de ter uma igreja, porque os membros tava aumentando, ai eu pensei assim, vou doar um pedaço da terra pra nós fazê uma igreja, ai conversamo com o pastor e ele achou uma boa idéia, e daí a partir daquele momento nois começamos a trabalhar na obra de Deus né. Ai nós não tinha até na época, é, materiais pra fazê, começemo com que nós tinha, um doava um pouco, outro doava um pouco, e nós começamo com o pouco que nós tinha, e a partir daquele momento não faltou materiais pra nós

construi a igreja, assim conseguimos levantar o templo e hoje estamos aqui, cultuando a palavra de Deus (Sidnei Silvério).

Ainda sobre esta mesma decisão de organizar a congregação batista no assentamento, Pr. Josué relata que de início congregavam nas casas e, como era novidade o trabalho evangélico batista naquela comunidade, tendo inclusive a participação do coordenador Sidnei e sua família, isto atraiu maior número de pessoas às reuniões cúbicas, as quais também eram novidade no assentamento.

Após aproximadamente um ano de trabalho no assentamento, com o aumento de pessoas frequentando as reuniões, decidiram pela construção de um espaço próprio para a realização dos trabalhos já que as casas não comportavam o acesso de maior número de pessoas. Houve assim, a oferta de parcela de terreno para a construção do templo batista por parte de duas pessoas, Cícero da Silva e Sidnei Silvério, sendo que a opção de construir no lote de Sidnei foi por este ser mais próximo ao asfalto e mais centralizado.

Sem recursos financeiros para iniciar a construção do templo no assentamento, Pr. Josué informa que foi a custo de doações que puderam dar os primeiros passos rumo a concretização do objetivo do grupo, que era o de ter seu próprio espaço para realização de suas atividades religiosas. Assim ele descreve como se deu as primeiras etapas da obra de construção da congregação Monte Sião no assentamento Antonio Conselheiro:

E aí quando nós já tínhamos um pouco de material, aí o Gerson veio ali, aí primeiro ele mediu o terreno (...) a gente tinha que fazer um aterro (...) esperamos a prefeitura de Mirante vir fazer o aterro (...) quando eles fizeram o aterro, nós já viemos e fizemos o alicerce (...) fizemos a base e as paredes foram 1,80m (...) e aí numa segunda pegada a gente deixou já respaldado em cima, e depois cobrimos e fomos fazendo por etapa (Pr. Josué).



(ordem da direita para a esquerda: Gerson, Sidnei, Gustavo: medindo o terreno para a construção da congregação “Monte Sião”)



(assentando o alicerce após o aterro realizado pela prefeitura de Mirante do Paranapanema)



(levantando as paredes – sempre em regime de mutirão)



(reunião cùltica realizada ainda durante as primeiras etapas da construção da congregação)



(fachada do Templo na etapa final da construção)



(Templo em sua atual situação em 2007)

Assim, passo a passo, a construção do templo da Congregação Batista Monte Sião, foi também um motivo de muita satisfação para seus membros e frequentadores, uma vez que a mesma foi construída basicamente com recursos próprios, captados entre os próprios assentados e por meio de doações de outros

que decidiram se envolver no projeto. A própria mão-de-obra foi toda recrutada entre os assentados que se envolviam diariamente na obra, inclusive, recebendo apoio de assentados de outros assentamentos vizinhos que também receberam bem a idéia de se construir um templo evangélico dentro do assentamento.

Paralelamente ao processo de construção, um outro estava em jogo, isto é, o processo de aceitação da igreja de Teodoro Sampaio, mais especificamente de seus membros, quanto ao projeto de se ter uma congregação no assentamento bem como a construção do templo com o envolvimento de sua liderança.

Sobre este processo, o Pr. Josué coloca que a aceitação não foi de imediato, pois os membros da igreja de Teodoro ainda não estavam acostumados com a idéia da igreja se envolver com o MST. Havia assim, portanto, uma resistência encarnada nos estigmas que o movimento carregava comumente na sociedade. Porém essa resistência foi sendo vencida ao longo do tempo, tão logo o envolvimento da igreja foi sendo promovido pela participação do próprio Pr. Josué, o qual demonstra seu engajamento no relato abaixo:

[...] até a cobertura da igreja, até o reboco, eu fui daqui pra lá com o meu carro vazio, levava material no carro e eu ia sozinho, e trabalhei lá com eles (...) e nenhuma pessoa ia daqui. E não é que não tinha pessoas que poderiam ir, tinha, mas eu não sei se elas não iam porque elas realmente achavam que o projeto não era interessante ou elas tinham medo de participar, não sei o porquê, ou por omissão mesmo (...) algum tipo de resistência havia (Pr. Josué).

Essa resistência diante do desconhecido, no caso a realidade dos sem-terra, também teria sido experimentada pelo próprio Pr. Josué anteriormente ao seu envolvimento com os assentados batistas e, conseqüentemente com outros que não tinham a mesma opção religiosa, isto é, seu envolvimento com a realidade dos sem-terra, colocando o mesmo que sua visão a respeito do MST era bastante negativa e, que esta passara por uma reformulação a partir do contato com o povo do assentamento, como ele mesmo relata:

[...] quando eu vim pra Teodoro Sampaio, a minha visão com relação ao MST era completamente diferente. Eu não o enxergava como um movimento social bem organizado, que tende também beneficiar os pobres e necessitados. (...) agora a visão que eu tenho é a seguinte

(...) a minha visão é, o movimento MST, ele é um movimento social bem organizado e que tem beneficiado a vida de muitas pessoas, e muitas delas eu conheço, aqui na nossa região mesmo é um exemplo disso. (...) Entendo de que ele é muito útil, muito interessante pra classe pobre, é uma forma da voz do povo, né, gritar estamos aqui (Pr. Josué).

Houve assim um choque entre o conhecimento adquirido anteriormente por meio da mídia e de outras fontes de informação com o conhecimento empírico da realidade dos sem-terra assentados no “Antonio Conselheiro II”, o que o motivou a continuar envolvido no projeto de evangelização e construção da congregação Monte Sião.

Segundo informação do Pr. Josué houve um período, em que a construção ficou parada por cerca de 10 meses, que foi após terem chegado à fase de cobertura. No término dessa pausa, ocasionada por falta de recursos, a igreja de Teodoro Sampaio, conforme o mesmo descreve, tinha então comprado a idéia, isto é, vencido boa parte das resistências que a mantinham distante de um engajamento mais efetivo junto ao povo do assentamento. Entretanto, esse engajamento deu-se com maior afinco por parte de alguns membros e congregantes mais novos, em termos de participação na igreja de Teodoro Sampaio, de acordo como o mesmo relata.

Retratando o desenvolvimento do trabalho no assentamento “Antonio Conselheiro II”, o Pr. Josué informa que não tiveram nenhum obstáculo, bem pelo contrário, foram muito bem aceitos, sem nenhum tipo de preconceito, e ainda obtiveram apoio tanto dos assentados quanto dos dirigentes locais do MST, como José Rainha, inclusive, ele relata que a partir desse trabalho com os assentados batistas do Antonio Conselheiro, houve significativas mudanças no comportamento dos membros da igreja de Teodoro Sampaio:

[...] na verdade, a igreja em Teodoro Sampaio, ela começou a reviver a partir desse grupo. (...) o grupo tem estado presente aqui na igreja. Mensalmente nos tomamos o café da manhã juntos, almoçamos juntos, eles participam dos cultos, eles tem participação com fala, testemunho (...) ao meu ver já não há nenhuma barreira na igreja, há um envolvimento total (...) na verdade eles influenciaram a igreja muito, positivamente (Pr. Josué).

Mas, segundo as palavras do Pr. Josué, ao passo que para eles da Igreja de Teodoro Sampaio não ter havido nenhum obstáculo ou resistência por parte dos participantes do movimento, por outro lado, tanto Sidnei como sua esposa tem uma colocação diferente a esse respeito.

A respeito das implicações que sua nova fé, assim como a adesão a uma religião evangélica, no caso, batista, trouxe particularmente para ele, Sidnei coloca que, o constrangimento ante a reação das outras pessoas no assentamento lhe incomodava no início, isto é, logo que se converteu e ainda era novo na fé que então assumira. Surgiam-lhe dúvidas se estava realmente no caminho certo, medo da rejeição e vergonha de dizer para os outros que agora ele era evangélico.

Mais tardiamente, já superada essa fase inicial de insegurança, Sidnei relata que a maior dificuldade passou a ser a resistência das pessoas em aceitar o evangelho que ele lhes passava, fato que muito lhe entristecia, conforme suas próprias palavras:

...a gente leva a palavra de Deus, as vez, pra alguma pessoa, a gente fica muito triste as vez, quando a pessoa sabe que a gente tá falando a verdade e não aceita aquilo, né, e as vez tá indo no caminho errado... (Sidnei Silvério).

Já sua esposa Maria, relata que as pessoas custavam a acreditar que ela tinha se convertido à fé evangélica, não queriam aceitar, uma vez que ela, antes de sua adesão a uma nova fé religiosa, era católica e rezadeira de terço, inclusive, bastante buscada pelo povo do assentamento, conforme ela mesma relata:

[...] eu sentia alegria das pessoa falá, porque eu era rezadeira de terço, e as pessoa vinha tudo atrás de mim pra eu rezar terço. Chegou uma colega minha e falou assim pra mim: (...) você agora não é mais rezadeira de terço, você é crente, não acredito que você é crente. Eu falei, sou crente sim (...) então agora você não vai mais rezá terço. Eu falei, não, de hoje em diante eu não rezo mais terço. Ela achou que era brincadeira e foi embora sorrindo. [...] E depois eu tive muita provação, as pessoa vinha atrás de mim pra mim rezá terço (...) a vizinha (...) ficou lá ruim, a mãe chamou pra mim fazê um terço porque não tinha ninguém, eu falei não, se a senhora quiser eu faço uma oração... (Maria).

Conquanto houvesse para Sidnei e Maria certas dificuldades geradas pela mudança religiosa, no condizente ao relacionamento com representantes da cúpula do MST com os quais mantinham contato, Sidnei descreve que eles continuaram tendo um bom desenvolvimento após a conversão deles à fé evangélica batista, inclusive sendo tratados com respeito em relação à nova opção religiosa, chegando ele até a ser chamado de irmão Nei por uma dessas lideranças, no caso, José Rainha Junior ou Zé Rainha, como é mais popularmente conhecido. Sobre isto, Sidnei nos relata:

O Zé (José Rainha) me chama de irmão Nei, né [...]as vez quando a gente tá, ele tá ai, chama a gente pra reunião, a gente empresta até os banco da igreja, né. Ai ele fala assim, a igreja nos cedeu ai o banco pra faze uma reunião e tal, cedeu a igreja pra gente conversá (Sidnei Silvério).

Esse bom relacionamento entre os crentes batistas da congregação Monte Sião no assentamento com representantes da militância do movimento, é testemunhado pelo próprio Zé Rainha, o qual coloca que:

[...] no caso nosso, nós tenta na discussão nossa exatamente o principio da liberdade religiosa das pessoas que eles, né, a partir de sua organização manifesta a sua fé, né. Então isso é uma questão pra nós fundamental, e é importante que as pessoas se organizem na religião porque os filhos são muito mais próximos, a família, a igreja, eles tem um futuro muito mais promissor (...) com a religião eles tem uma coisa, né, que eles podem ganhar muito mais na sua vida, na sua cultura, né, e na sua própria convivência né, então eu acho que isso é um fato, da agrutinização da família né, a permanência, a organização da família. Isso são pontos fundamentais pra nós, e eles (*evangélicos*) ajudam e contribuem, né. (...) A gente da militância do movimento, o tempo é muito corrido, né, mas a gente tem apoiado e incentivado e achamo como fruto fundamental pra organização das famílias do assentamento, né (Zé Rainha).

Esse relacionamento saudável que existe entre representantes da militância e os assentados batistas do “Antonio Conselheiro II” pode ser testemunhado na convivência diária com os próprios assentados. Momentos que não puderam ser captados sobre este relacionamento, se dá nos fatos comuns da cotidianidade do sem-terra, no trabalho conjunto de roçado, plantio e colheita, nos

projetos coletivos como é o caso do projeto Pinhão Manso que tem uma estufa para as mudas funcionando na sede do assentamento, e que tem agora contratado para morar e dar desenvolvimento ao mesmo o Sr. Gerson, que foi o construtor de boa parte das casas do assentamento e responsável pela implantação do trabalho batista dentro do assentamento.



(Estufas do Projeto Pinhão Manso na sede do assentamento “Antonio Conselheiro II”)

Também há os relatos sobre as coisas “corriqueiras” da vida, mas que revelam que este relacionamento entre os assentados batistas e as lideranças locais tem sido realmente produtivo. Em conversas fora dos momentos de entrevista, Sidnei relata a proximidade que ele, sua família e alguns outros membros da congregação Monte Sião possuem com Zé Rainha, com sua esposa Diolinda Alves. Falando sobre essa relação com Zé Rainha, o Sidnei colocou algumas vezes que “vorta e meia o Zé aparece em casa pra tomá um café e conversá”.

O que se percebe é que há muito respeito envolvido de ambos os lados nessa relação, uma cumplicidade que na prática não opõe, apesar de pequenas divergências entre algumas concepções, fé e ideologia, a congregação e o movimento, o crente batista e o militante.

Para além dos relatos colhidos em entrevistas, os quais nos mostram parte da história dos assentados batistas de “Antonio Conselheiro II”, ainda temos alguns dados coletados através de questionários que contribuem para melhor termos um perfil em conjunto destes.

### 3.2.2 Conhecendo os assentados batistas

Decorrente do trabalho de campo realizado faremos alguns apontamentos, que nos proporcionarão uma aproximação maior à realidade dos assentados batistas, sua caracterização, a relação com o MST e sua luta pela terra, e a questão religiosa.

Em nosso trabalho de campo, metade dos entrevistados pertencia ao sexo masculino e a outra metade ao sexo feminino, sendo que a maior parte dos entrevistados tinha idade igual/superior a 31 anos, havendo apenas dois jovens entre 18-25 anos. Um dos jovens entre 18-25, Gustavo, filho de Sidnei e Maria, faz curso técnico em agropecuária em outra cidade da região, e nas férias cumpre estágio durante os dias de semana na cidade de Teodoro Sampaio, ficando assim pouco tempo no assentamento. No entanto, sempre que pode participa dos trabalhos na congregação Monte Sião, e quando fica impossibilitado de vir ao assentamento freqüenta a Igreja Batista em Teodoro Sampaio.

No tocante à situação educacional, entre crianças e adolescentes que não responderam ao questionário, filhos dos assentados batistas, não há ocorrência de nenhum caso no último ano, entre aqueles que estão em idade escolar, de não-matrícula ou mesmo de evasão. Nas reuniões da congregação, inclusive, há a recitação de versículos bíblicos que devem ser decorados por cada um durante a semana e recitados durante momento apropriado no culto, incluindo as crianças.

Quando buscamos identificar o grau de envolvimento dos assentados batistas em sua relação com o movimento, constatamos que a forma de

aquisição do lote de todos eles foi através da participação no processo de ocupação, o que demonstra praticamente, que com exceção da maior parte das crianças, todos os demais assentados batistas participaram do processo desde o momento de ocupação até a organização do assentamento.

Uma observação a ser feita aqui é sobre a família de Ailton Ferreira Gonçalves e Lílian Ferreira Gonçalves. Essa família é originária de outro assentamento do MST, o assentamento “Saleté” na cidade de Itaguajé-Pr. Eles venderam seu lote neste assentamento, com a autorização do INCRA, para adquirir outro no assentamento “Paulo Freire”, este, vizinho do “Antonio Conselheiro II”. Dessa forma, eles freqüentam a congregação Monte Sião assim como participam do projeto Pinhão Manso no assentamento “Antonio Conselheiro II”, mas residem no “Paulo Freire”.

Outra observação a ser feita sobre este tempo considerável de envolvimento com o movimento e de moradia no assentamento, é a clara decisão desses assentados batistas em resistir e produzir na terra, tendo ela então não como um bem financeiro especulativo, mas possuindo-a com a intenção de nela viver, identificando-se dia-a-dia com a mesma. Esta conclusão pode ser tirada nas conversas informais que o pesquisador teve com assentados que freqüentam a congregação Monte Sião, muitos dos quais relatam não querer trocar a sua realidade atual de vida no campo, mesmo com todas as suas dificuldades, pela anterior que era a de uma realidade urbana e sofrida, sem muitas perspectivas de mudança.

Tal dado que contrapõem, na opinião desses assentados batistas, as realidades urbana e rural, explica-se pelo fato de que a maior parte dos entrevistados afirma ser em suas origens procedentes de área urbana de outro município, enquanto minoria afirma proceder de área rural de outro Estado.

Tal preferência pela nova realidade de vida no campo, portanto, fica clara, depois de averiguarmos que a maioria traça uma oposição entre rural-urbano, a partir de suas experiências vividas na sociedade urbana e que lhe serviram de base de comparação entre um e outro ambiente. Interessante levar em conta que

esta opinião que corresponde à grande maioria desses assentados batistas e que foi colhida em momentos informais de conversa, expressa uma posição já bastante solidificada, uma vez que estão a tempo considerável, tanto no movimento como no assentamento.

Uma observação particular, fundamentada nestes e outras constatações já abordadas anteriormente, assim como a contribuição das diversas conversas informais com nossos sujeitos de pesquisa, nos leva a seguinte corrente lógica de pensamento e interpretação abaixo.

Apesar das motivações, declaradas por parte dos assentados batistas para participar do MST, ser bem diversificadas, observa-se que a maior parte destes declarou ser a busca de um ideal sua principal motivação para participar no MST. Levando em conta os dados sobre a urbanidade da maioria deles, sua frustração com as condições de vida na cidade, a faixa etária predominante ser acima de 41 anos, a maioria possuir escolaridade deficitária para a atualidade urbana, alguns desde o primário incompleto até outros o segundo grau incompleto, podemos inferir deduções de que, a situação social foi um dos impulsos mais fortes nesta busca de um ideal pra viver por meio de um engajamento em um movimento social como o MST.

Entretanto, dentre aqueles que alegaram outros motivos, constatamos atitudes opostas. De um lado se alega que a principal motivação para participar do MST foi o “espírito de companheirismo e solidariedade, o resto é consequência”, o que denota de forma forte e clara o viés ideológico presente em sua opinião, e que é bastante trabalhado dentro do movimento, por outro lado, alega-se que foi “porque o marido quis”, denotando uma cultura de sujeição feminina ainda muito presente nas relações familiares entre os/as assentados/as.

Perguntados sobre como se sentem socialmente sendo assentados do MST, a grande maioria dos assentados batistas enunciou aspectos positivos. Esse dado se justifica quando observada a realidade atual dos assentados batistas. Produzindo em seus lotes uma cultura diversificada (algodão, feijão, milho, café, frutas, etc.), e com criações de animais (porco, galinha, pato, vaca) e produção de

derivados (banha, sabão, queijo, etc.) para consumo familiar, engajados em projetos comuns para o assentamento, como é o caso do projeto Pinhão Manso, freqüentando as reuniões religiosas na congregação Monte Sião, eles mantêm assim uma perspectiva bastante positiva, apesar de outras dificuldades inerentes à vida no campo e, mais especificamente num assentamento do MST.

Essa situação dos crentes batistas hoje no assentamento “Antonio Conselheiro II”, situa-os dentro de um novo campo de relações estabelecidas entre eles e a sociedade urbana. Diferentemente do tempo de acampamento, quando ainda não tinham perspectivas tão positivas sobre seu futuro, e quando então eram tratados com maior restrição por parte da sociedade em geral, o que lhes geravam estigmas extremamente negativos.

No tempo de acampamento parecia não haver possibilidade alguma de serem tratados com dignidade pela sociedade, principalmente porque eram duplamente vítimas de uma injustiça que se generalizava com os sem-terra por todo o país: primeiro, o favorecimento político que pendia quase sempre a favor do latifundiário; segundo, o ódio gratuito de parte da sociedade, este produzido pelo preconceito e pela discriminação devidamente patrocinadas pelas elites e difundidas pela mídia áudio-televisiva e escrita, a qual sempre esteve a serviço de forças hegemônicas e controladoras em nosso país.

Passada essa fase de acampamento, e também transformada, ainda que minimamente, a forma como o governo tratava a questão agrária no país, assim como se experimentava certo recuo tímido da mídia nacional na forma de abordagem discriminatória ao movimento, o qual então crescera assustadoramente e ganhara repercussão na mídia internacional, mostrando assim sob novos ângulos à sociedade em geral o MST, para além de suas táticas também seus ideais, passam os agora assentados a experimentar uma revitalização de sua auto-estima, tendo por isso mesmo uma visão mais otimista de como são vistos pela sociedade, e por isso mesmo, permeados por um sentimento igualmente positivo.

Quando em nossa pesquisa nos referimos à participação em atividades ligadas a algum setor do MST, a grande maioria dos assentados batistas

declarou fazer parte de algum. Há quem declarasse participar todos os dias dessas atividades, mas, em geral, a maioria informa participar alguns mensalmente e outros semanalmente.

Essa participação em atividades ligadas aos setores do MST, permite pensarmos em uma militância ainda presente entre os assentados batistas, ainda que de forma pacífica e interna ao assentamento, sem emprego de ações violentas, porém contributivas na sustentação da ideologia do mesmo.

A participação nessas atividades não deve ser considerada apenas como fruto de necessidades comuns a todos os assentados, uma vez que existem aqueles que preferem tocar individualmente o seu lote no assentamento, ainda que isso lhe angarie inimizades e desafetos dentro do próprio movimento. Portanto, está presente também, para além das necessidades, a questão ideológica propagada dentro do MST, a qual tem suas bases para a produção fundamentadas na coletividade, a qual tem sido ardorosamente defendida por seus intelectuais orgânicos assim como por sua militância.

Reportando-se à luta pela terra, a maioria dos assentados batistas demonstrou uma compreensão positiva da mesma. Em suas opiniões, os termos de referência à esta luta pela terra, da qual participaram e ainda participam, ganharam aspectos positivos como correta, ideal, íntegra, participativa, transparente. Entretanto, enunciaram também alguns aspectos negativos desta no presente, sendo utilizados para tal expressão os termos: falha, limitada e obscura.

Os que apontaram maior número de aspectos positivos faziam questão de frisar, ao seu jeito e modo, que a luta pela terra era uma luta justa, que visava ajudar as pessoas que buscavam uma alternativa pra viver, e, que, portanto, só podia ser correta, ideal, íntegra, participativa e transparente. No entanto, não deixaram de afirmar que uma ou outra forma de ação do movimento, ainda era um tanto quanto obscura para eles.

Conversando com alguns dos agentes de nossa pesquisa que apontaram maior número de aspectos negativos, ora como convidados para um

café, ora para uma ida até a cidade ou então no decurso entre um lote e outro do assentamento, ouvíamos atentamente alguns descontentamentos a respeito do movimento, ainda que sem poder gravar ou anotar algo.

Desde críticas às formas de atuação política do movimento, o distanciamento entre a cúpula representada pelos altos encarregados das coordenadorias nacionais e os assentados, até às formas obscuras de se tratar com finanças dentro do MST, foram aspectos fortemente enfatizados por alguns, os quais consideravam estar aí alguns focos de limitação assim como as origens das falhas do movimento.

Apesar destes apontamentos sobre os aspectos negativos em relação ao movimento, constatamos que a maior parte dos assentados batistas acredita que o MST busca em sua luta pela terra a mesma coisa que os assentados estão buscando nele, enquanto uma minoria, porém considerável, não acredita nisto.

Quando passamos do aspecto político sobre a atuação do MST dentro do assentamento para a questão religiosa, percebemos a grande influência que a religião destes teve em termos positivos sobre sua conduta e ação dentro do movimento. Para a maior parte dos assentados batistas que responderam ao questionário, a fé foi algo fundamental para que os mesmos conseguissem lograr êxito em sua luta pela terra, e, conseqüentemente, conquistar seu lote.

A fé para estes assentados batistas, principalmente para os que declararam estar ligados anteriormente a outra religião, possui uma significação central no presente de sua vida, o que muitas vezes não parecia ser tão importante para eles no dia-a-dia, por exemplo, da fase de acampamento, onde a ação militante, e, portanto, a ideologia se tornava mais latente. Tal percepção se tornou mais evidente, quando do comentário de Sidnei ao responder sobre esse item da importância da fé na conquista do lote.

... a fé em Jesus Cristo muda a gente. Antes eu fazia tudo o que o movimento pedia pra fazê, que dizia que era certo. Matava boi, cortava as cerca (...) hoje é diferente. Quando a gente se converte, aí

a gente procura fazê só aquilo que tá na Bíblia e que nós acha que Deus qué (Sidnei).

Porém, é preciso também considerar, que mesmo a fé daqueles outros assentados batistas que já pertenciam a uma tradição religiosa evangélica, anteriormente à entrada no movimento, sofre uma resignificação ante as situações e os embates criados em torno à luta pela terra dentro do MST e mesmo no interior dos assentamentos.

Concomitante a esta constatação, os assentados batistas declaram que é natural para eles ser crente batista e sem-terra ao mesmo tempo. Tal índice reflete um convívio na maioria das vezes pacífico e solidário destes com os assentados em geral. Talvez essa naturalidade apontada seja devido ao bom relacionamento que estes mantêm com as demais famílias que residem no assentamento.

Não podemos deixar de ressaltar aqui, que o coordenador do assentamento, Sidnei, converteu-se à fé batista juntamente com sua família, o que, portanto, constitui-se em uma peça chave nessa, maioria das vezes, pacífica relação com os demais assentados que pertencem a outra religião. Há também o templo da congregação “Monte Sião” que é disponibilizado para as reuniões do assentamento, assim como o projeto “Pinhão Manso” que agregou em torno de 45 das 65 famílias do assentamento, tem como principais encarregados junto à representação do movimento, Sidnei e Antonio, ambos batistas.

Assim, tais situações contribuem grandemente para o bom desenvolvimento da relação entre a fé e a participação dos assentados batistas do “Antonio Conselheiro II” no MST, colaborando assim para que estes, como sem-terra e participantes do movimento, vejam o processo como mais uma questão natural, sem maiores conflitos que possam dissuadi-los, por exemplo, de sua fé.

Seguindo esta lógica, todos os entrevistados responderam que, em sua opinião, Deus está engajado no projeto do MST, diferindo apenas nas causas, onde alguns entendem que isto se deve ao projeto do MST ser bom, sendo que

outros preferem relacionar tal afirmação ao entendimento de que o motivo deste engajamento divino se explica porque o projeto é bíblico, e outros ainda entendem que é porque Deus é contra o acúmulo excessivo de bens terrenos. A grande maioria, porém, preferiu emitir sua opinião levando em consideração que este engajamento de Deus no projeto do MST se deve simplesmente ao fato de este ser da vontade de Deus.

Aqui é importante notarmos, que para o assentado batista, o projeto do MST inclui a possibilidade de inverter as condições injustas a que estavam submetidos, lhes renovando a esperança de uma vida mais digna para si e para seus filhos, e, que, portanto, se trata de uma luta humana, porém com ideais sagrados.

Um dos desdobramentos positivos para o qual apontaram os assentados batistas na atualidade de sua vida no interior do assentamento, e que tem a ver com a renovação concreta de sua esperança, está no projeto do bio-diesel. Sobre este projeto, que recebe no assentamento “Antonio Conselheiro II” o nome de “Pinhão Manso”, Zé Rainha, militante e líder do MST na região do Pontal do Paranapanema, coloca que o mesmo é um projeto que foi feito para os pequenos agricultores e, no caso específico dos sem-terra o mesmo se encontra na fase de implantação, com uma estufa na sede do assentamento.

Este projeto é mais um dos que tem em vistas proporcionar aos trabalhadores rurais, enquanto projeto alternativo ao da cana-de-açúcar, condições muito mais justas que este último. Falando das intenções de tocar esse projeto em frente, Zé Rainha diz que,

...porque o projeto social é dos pequenos. Que eles vão ficá rico? Não! Nós não queremos ficá rico, nós queremos viver, e bem. Viver, ter bem-estar social, não significa ser rico. A gente quer viver, e viver bem. (...) ou é justo a gente não ter dinheiro pra levar um filho no médico, ou é justo a gente não ter dinheiro pra comprar na farmácia, ou é justo a gente não ter dinheiro pra comprar uma comida decente, é justo você ter que pegar ônibus e vir a pé, ou não ter o dinheiro da passagem do ônibus. Não, isso é injusto! O justo é a terra produzir, saciar a fome dos nossos filhos e contribuir pra saciar a fome dos demais (Zé Rainha).

Essas colocações concedidas em entrevista pessoal ao pesquisador, reproduzem na verdade, o dia-a-dia deste militante em meio aos assentamentos do Pontal do Paranapanema. Esta verbalização dos ensejos pessoais de Zé Rainha para com os assentados, expressa aquilo que está no coração da grande maioria dos sem-terra, “deixar de ser escravos, ser homens livres, produzir na terra, saciar a fome dos filhos”.



(Foto deste pesquisador em companhia de José Rainha Júnior – tirada no ano de 2005 na cidade de Itaguajé-Pr)

Tais disposições, na visão dos assentados batistas, fazem do projeto do MST, um projeto bom, bíblico e da vontade de Deus que é contra o acúmulo excessivo de bens terrenos, sacralizando dessa forma a luta pela terra promovida pelo movimento.

Referindo-se à atuação de sua denominação no assentamento, todos os assentados batistas a qualificam de positiva. Quanto ao apoio dado à congregação “Monte Sião”, as opiniões se dividem, sendo que a maior parte concorda em que o apoio tem sido mais humano, moral e de oração. Quanto ao apoio financeiro, quem apontou este item, justifica dizendo que na fase da

construção da congregação a igreja de Teodoro Sampaio também ajudou materialmente fazendo doações.

Ainda sobre a atuação da denominação no assentamento, elogios não foram poupados à pessoa do Pr. Josué pelos assentados batistas, os quais relatam que, quando estava no assentamento sempre procurava visitar os irmãos e também aqueles que estavam passando por dificuldades ou doença, independente da crença. Colocam ainda, que ele realizava essas visitas a cavalo, possuindo um jeito simples de se relacionar e que muito agradava às pessoas do assentamento, o que lhes era motivo de orgulho, pois tinham um pastor que se identificava facilmente com os modos de vida dos assentados, seja em sua simplicidade ou mesmo rusticidade.

Quanto ao apoio financeiro da Igreja Batista de Teodoro Sampaio, tem que se levar em conta, que a mesma não possui condições tão estáveis que possa contribuir mais sistematicamente de forma financeira, por isso o apoio tende a ser mais restrito à cooperação humana e a oração.



(Templo da Igreja Batista de Teodoro Sampaio)

Retratando o contato dos assentados batistas com suas lideranças constatamos que este se dá prioritariamente nas reuniões cúlticas, nos trabalhos de visitação destes no assentamento, e também na visita dos assentados à igreja de

Teodoro Sampaio, principalmente no dia de domingo por ocasião do culto da noite, uma vez que estes não tem ainda nenhum trabalho na congregação “Monte Sião” nas noites de domingo.

Conforme opinião colhida, a maior parte dos assentados batistas declara que a afirmação que as lideranças eclesiais locais de sua denominação emitem sobre o MST é que ele é um movimento ordeiro, que possui legitimidade bíblica e que é um movimento bom para os cristãos participarem. Em termos negativos uma minoria declarou que sua liderança instruiu-lhes que o movimento não possui legitimidade bíblica.

Os itens “movimento ordeiro” e “bom para os cristãos participarem”, que juntos correspondem a afirmação de maior ênfase do total dos entrevistados, retratam uma compreensão passada da liderança da igreja para os assentados, de que um movimento que almeja protestar contra as injustiças sociais em torno à questão da terra, reclamando para si e para os demais participantes do movimento um tratamento digno, de homens e mulheres livres, e que ainda permite a difusão da fé e a existência de templos em assentamentos, só pode ser um movimento ordeiro, que possui legitimidade bíblica e que é bom para os cristãos participarem.

No tocante à visão dos assentados batistas sobre a atuação do MST dentro das políticas coletivas desenvolvidas no assentamento, esta marca contraponto concernente ao exposto acima. Uma das explicações para tal contraposição talvez se deva ao fato de que na época de aplicação do questionário e entrevistas, o projeto “Pinhão Manso” ainda não tinha sido colocado em prática, o que pode ter contribuído para uma avaliação negativa do MST no tocante a sua atuação política dentro do assentamento, uma vez que a maior parte dos assentados batistas denunciou esta atuação como sendo apenas razoável, enquanto uma minoria ressaltou-a como excelente.

Provavelmente, na atualidade mais recente, com o projeto “Pinhão Manso” já colocado em prática, com as mudas na estufa e realizado o cadastramento das famílias que irão participar deste, incluindo ai os assentados

batistas, a avaliação destes possa ser mais positiva quanto a atuação do movimento dentro deste assentamento.

Em se tratando das formas e métodos empregados pelo MST na luta pela terra, todos os entrevistados responderam que concordam apenas parcialmente com todas as práticas de luta empregadas pelo MST.

Aqui voltamos à questão, do emprego de estratégias que necessitam o empenho de força, muitas vezes, geradora de violência. Mesmo cientes de que uma ocupação foi o que lhes possibilitou alcançar o sonho de uma nova realidade, ainda assim, o assentado batista reluta em participar, não somente de ocupações, mas de todo e qualquer ato que aos olhos de sua fé possa estar deslegitimado, no presente momento, pela sua consciência, pela Bíblia, pelos irmãos e, principalmente, pela igreja na qual participa.

Então, a questão em causa não é a ocupação, a marcha, o manifesto, a resistência enfim, mas é a incompatibilidade entre sua nova fé e práticas que gerem violência, bem como a desobediência civil às autoridades, como veremos mais adiante na relação entre Estado e Igreja no pensamento clássico batista.

Vemos assim, que os dados coletados por meio de formulário de pesquisa, nos permitem contemplar os assentados batistas como um grupo bastante homogêneo nas coisas que lhe são substanciais em torno da fé e da luta pela terra, neste movimento social que tem as veias abertas à religiosidade viva de um povo, de forma que essa tem seu lugar de importância na estruturação deste nos diversos assentamentos espalhados pelo país.

Assim, para a pessoa do pesquisador, os dados coletados permitiram uma delimitação mais específica sobre os assentados batistas, uma vez que auxiliado pela vivência ao longo de mais de 02 anos, e imerso por duas semanas no ambiente dos mesmos, o assentamento “Antonio Conselheiro II”, podemos com segurança primar por uma compreensão analítica mais correlacional e interacionista, entre ambiente, pesquisador e os sujeitos alvos de nosso estudo.

### 3.3 Relações identitárias: sendo um assentado batista no MST

Após vermos como se deu a inserção batista e a fundação da Congregação Monte Sião no assentamento Antonio Conselheiro II, será de grande importância buscarmos por uma compreensão sobre a identidade dos assentados, a qual certamente passa por remodelações no tocante às suas crenças individuais e, que agora dividem espaço com outras que passaram a permear o imaginário destes após converterem-se a fé batista. Analisar o universo religioso que constitui parte de seu imaginário, de sua visão social de mundo, e assim buscarmos por uma compreensão que valorize as convergências e divergências entre ser evangélico e participante de uma denominação Batista no interior do assentamento, e ser camponês no maior movimento social organizado do Brasil, o MST.

A tecedura de uma identidade própria, individual, em geral reúne variados elementos que se entrelaçam na composição e conformação do jeito de ser, pensar e agir de uma pessoa. Tanto a origem da pessoa como o próprio processo de formação cultural a que foi submetida, são elementos constitutivos que contribuem na formação da identidade individual. Na interação destes elementos é que se dá a criação da matriz cultural que será uma das fontes determinadora das ações sociais vivenciadas pelo sujeito.

O fenômeno religioso também é parte presente neste processo de constituição da identidade tanto individual quanto coletiva, incluindo a do assentado do MST. Torna-se, assim, um tanto complexo distinguir as relações, situá-las em determinados espaços específicos, compreender os sistemas imbricados e os resultados de suas convergências e divergências dentro de um movimento de cunho camponês, ainda mais onde a opção religiosa dos assentados pesquisados, salvo algumas exceções, resulta de uma conversão etariamente adulta a esta nova fé, a qual propõe ressignificações substanciais das crenças e doutrinas até então tidas como certas por estes assentados e, vistas agora à luz de sua nova opção como necessitadas de transformação.

Dessa forma, se faz necessário, primarmos inicialmente por uma abordagem, ainda que breve, sobre as crenças e doutrinas da religião Batista, para que possamos melhor analisar a relação do assentado evangélico desta denominação com o movimento no qual se encontram inseridos.

Concernente à primeira Igreja Batista em terras brasileiras, José dos Reis Pereira informa que a mesma foi organizada na cidade de Salvador no estado da Bahia, sendo,

...que na cronologia eclesiástica as três primeiras igrejas organizadas no Brasil foram: Primeira Igreja Batista de Santa Bárbara, em 10 de setembro de 1871; Igreja Batista da Estação, em 02 de novembro de 1879 e Primeira Igreja Batista das Bahia, em 15 de outubro de 1882 (Pereira, 2001, p.473).

Os fundadores da Igreja Batista no Brasil vieram do sul dos Estados Unidos, trazendo junto consigo uma teologia de hermenêutica fundamentalista que enfatizava a conversão individual, como bem afirma Antonio Gouveia Mendonça ao escrever que *A teologia das Igrejas batistas brasileiras é a teologia arminiano-wesleyana, individualista e conversionista, das demais Igrejas de origem missionária norte-americana* (Mendonça & Velasques Filho, 1990, p.43).

Em sua Declaração Doutrinária a Convenção Batista Brasileira ressalta 6 princípios centrais para o desenvolvimento da prática de fé batista. Abaixo, segue os princípios:

1) A aceitação das escrituras sagradas como única regra de fé e conduta, 2) O conceito de igreja como uma comunidade local democrática e autônoma, formada de pessoas regeneradas e biblicamente batizadas, 3) A separação entre igreja e Estado, 4) A absoluta liberdade de consciência, 5) A responsabilidade individual diante de Deus, 6) A autenticidade e apostolicidade das igrejas (Declaração Doutrinária da CBB, 1986, p.4).

O crente batista, portanto, deve assim ser responsável por si mesmo diante de Deus, de forma que toda a sua conduta moral e prática de vida, uma vez orientada pelo “Livro Santo”, deverão corresponder da forma mais santa aos ideais

de sua vida regenerada. Mas, para além destes princípios doutrinários, com forte ênfase no biblicismo e no individualismo ético, que convocam a uma conduta disciplinar diferenciada dos não-crentes, destaca-se com forte implicância para a nossa pesquisa, a separação igreja-estado. Cabe à Igreja, a preocupação com as coisas divino-espirituais enquanto ao estado cabe aquilo que é mundano-terrestre.

Assim, especificamente no caso da Igreja Batista, esta postula a separação entre Igreja e Estado, de forma que *não solicitam nem aceitam favores do governo*, assim como está previsto oficialmente que *os batistas brasileiros não assumem posições políticas* (Pereira, 2001, p.375-376). No caminho desta perspectiva histórica e pouco crítica, Israel Belo de Azevedo (1996, p.253-257) ressalta que tal postura implica em que *a ética política dos batistas está fundada no voluntarismo e na noção dos dois reinos*, de forma que *o compromisso dos batistas é tratar tão somente dos interesses do reino espiritual dos céus*.

Esta separação radical entre Igreja e Estado, que consta na Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, fundamenta-se principalmente na premissa de que,

O Estado faz parte das ordenações transitórias da cidade, visando o bem-estar material e temporal, sob a égide da Lei. A igreja é a instituição para o bem espiritual, sob a égide da Graça e, dentro e acima do Estado, pela proeminência do espiritual sobre o temporal; sua tarefa é a da pequena porção de fermento que, lenta e seguramente, há de um dia levedar toda a massa social (Jornal Batista de 06/02/1947 *Apud* Azevedo, 1996, p.251).

Entretanto, este posicionamento batista não implica em momento algum num oposicionismo ao governo, bem pelo contrário, acaba por reconhecer que o Estado deve ser leigo tanto quanto a Igreja deve ser livre. Ainda sobre a relação que a igreja mantém com o Estado, Azevedo observa que existe uma certa reciprocidade para não se dizer permuta, ao salientar que *O que se quer do Estado é a proteção para a sua vida particular e religiosa. Como contraparte, os batistas pagarão seus impostos e o apoiarão integralmente, permanecendo um verdadeiro esteio para o governo.* (Azevedo, 1996, p.252).

Seguindo esta linha de raciocínio, em nossa entrevista com o Pr. Josué, que dirige os trabalhos da Congregação Batista no assentamento “Antonio Conselheiro II”, questionamos o mesmo sobre como deveria se posicionar a igreja em meio aos embates políticos do MST com o governo, tendo em conta que um dos princípios da declaração doutrinária batista é a clara separação entre Estado e Igreja, ao que o Pr. Josué declarou que:

É meio complicado isso. Mas eu sempre acho e sempre ensinei eles que a autoridade precisa ser respeitada e que eu não apoiaria, acho que não é correto, por exemplo, invasões (...) realmente é contra o governo, né, mas, e a gente diz que isso não é correto (...) no entanto é uma estratégia do movimento. Então, por isso que eu acho que é complicado, um cristão, por exemplo, o meu povo eles sofrem com isso, eles são pressionados diante do grupo por tomar algumas atitudes de que eles relutam em tomar (...) entendendo essa submissão às autoridades, mas é uma estratégia do movimento (...) e o movimento hoje, eles fazem isso, fazem ocupações que pra muitos são invasões (...) alguém diz: ele invadiu, outro fala, não, ele ocupou. E (...) a gente ensina e divulga que eles não devem fazer isso. Nós não apoiamos o erro, mas é uma estratégia do movimento. Como diz alguém: Pastor eu amo o movimento, enquanto eu puder não fazer eu não vou fazer, mas se for necessário. E aí é entre ele e Deus (Pr. Josué).

Podemos perceber entremeio às primeiras colocações sobre a relação Igreja-Estado na concepção batista, e levando-se em conta esta última colocação feita pelo Pr. Josué, fruto de uma concepção que bem representa o grau de conflito que é gerado no imaginário dos assentados batistas quando estes têm que se posicionar em meio a uma disputa política, ou mesmo em meio a um confronto direto entre o governo e o movimento do qual fazem parte, o MST, que ainda que não seja estimulada a oposição entre a Igreja e o Estado, mas, bem pelo contrário, orienta-se o dever de cada um como base para uma relação de reciprocidade e harmonia, esta acaba por ocorrer.

Dentro de um movimento social, do porte do MST, sabe-se que constantemente existe a necessidade de se pressionar o Estado, quando não muito opor-se a este em suas decisões, a fim de que o mesmo atente para as reivindicações do movimento, o que torna então, para a Igreja assim como para o assentado batista, bastante complicado tomar parte, isto é, se posicionar a favor de um e contra o outro, mesmo que isso já esteja claramente definido para ambos.

Ainda se referindo a esta relação Igreja/assentado-Estado, é importante ressaltarmos o entendimento que o Pr. Josué coloca sobre este último:

[...] o Estado é uma instituição constituída por Deus, não é? No sentido de organização, né, e os governadores também é constituído por Deus, e o objetivo deles é o que? Não é, cuidar do povo, oferecer o que, segurança, toda essa responsabilidade. E entre essa responsabilidade do Estado, também é de levar dar condição pra que as pessoas vivam. Não só dar o terço (...) Deus constituiu poderes para que abençoe a vida do povo (Pr.Josué).

Encontramos nesta fala, a concepção bastante enraizada e difundida entre os assentados batistas, no caso, na pessoa de sua liderança, o Pr. Josué, de que o Estado é uma Instituição constituída, isto é, organizada por Deus, e por isso mesmo ele tem que ser respeitado. Ainda na sua fala existe a percepção de que, por ser o Estado constituído por Deus, o mesmo deverá corresponder positivamente ao povo, sanando suas necessidades e estimulando este à vida. Assim, no próprio discurso sobre o que venha ser o Estado, quais seus deveres, está implícita a cobrança deste por ser o que é, e a resistência à sua omissão, ou seja, não ser o que deveria ser.

Dessa relação entre Igreja-Estado, depreende-se que também a relação entre assentados batistas e o MST contenha seus pontos nevrálgicos, ainda que talvez mais fáceis de contornar devido a um relacionamento mais próximo com quem os representa, o que fica extremamente difícil no tocante ao Estado.

Quando perguntado sobre se é possível conciliar os ideais do MST com a fé evangélica batista, o Pr.Josué coloca que de forma geral, naqueles pontos que buscam promover a pessoa, seja do assentado ou do acampado que participa no movimento, não vê conflito, e, mesmo naqueles que destoam da fé evangélica, é possível ainda assim, apoiar o próprio movimento sem, no entanto, tomar parte nas ações que possam gerar conflito com a fé evangélica.

Explorando essa relação entre ideologia e fé, Zé Rainha deixa claro que dentro do movimento uma coisa não pode negar a outra:

a ideologia não pode tá na frente e o povo atrás (...) eu não sou descrente das coisas, eu sou crítico das coisas (...) o mundo que eu quero construir é o mundo que cabe todo mundo (...) um mundo que as pessoas podem ter ideologia, mas um mundo que as pessoas podem ser feliz (...) e como eu não alcanço o principio total, na totalidade da filosofia marxista (...) como também não sou um grande estudioso da religião, muito menos de teorias nesse campo, eu prefiro ficar com a minha, eu prefiro continuar acreditando em Deus, eu prefiro continuar acreditando no povo, e poder dizer que o mundo, até onde eu acho, que um dia ele, será livre essa terra, ele tem que ter um espaço que o povo manifesta o seu jeito (...) o mundo um dia pra ser livre é o mundo de Deus e do povo (Zé Rainha).

Este também é o caso dos assentados batistas, eles vivem sob a égide de uma nova fé que lhes orienta e discerne os caminhos pelos quais devem seguir, e ao mesmo tempo são áduos defensores dos ideais do movimento, ainda que mantenham uma opinião diferenciada quanto aos métodos de ação empregados. Portanto, podemos dizer que, não ocorre, pelo menos no caso dos assentados batistas de “Antonio Conselheiro II”, uma contraposição deveras importante ou conflitante demais, na prática, entre a ideologia do movimento e a fé batista assumida pelos assentados que freqüentam a congregação Monte Sião.

Sobre as reivindicações do MST em sua luta pela terra, como por exemplo, a reforma agrária, questiona-se a legitimidade bíblica dos métodos empregados. Sobre essa legitimidade, mais especificamente na visão batista, o Pr. Josué responde que acredita que são justas essas reivindicações e que a legitimidade bíblica, estaria residindo naquelas ações que são pacíficas.

Quando durante a entrevista o Pr. Josué falou rapidamente sobre a ação patrocinada pelo MST no episódio da Aracruz Celulose<sup>25</sup>, como sendo uma das táticas do movimento que talvez pudessem colocar em choque um evangélico que participe do movimento, perguntei-lhe, se então o ponto central da problemática do envolvimento do cristão de forma mais efetiva no movimento, mais especificamente os cristãos de fé confessional evangélica, e mais restritamente ainda os batistas,

não seria o emprego de violência nas manifestações patrocinadas pelo movimento, ao que ele respondeu:

Isso! É, eu acho que todas as minhas conversas eu acabei deixando isso nas entrelinhas. Esse é um problema. A violência. Porque, a gente, até a questão da invasão mesmo, que para quem tá fora do movimento é invasão, para quem está no movimento é ocupação. Mas isso é uma violência, porque isso gera o que: troca de bala, as pessoas vão armadas, né, mesmo os movimento com foice, facão (...) ai é um confronto, e ai isso gera violência é agressivo isso. (...) se não tivesse a violência, com certeza o movimento era enxergado pelo mundo com outros olhos, porque exatamente essa estratégia que acaba entrando a violência, que mancha, até mesmo porque a bandeira deles é vermelha né, da idéia de sangue, de coisas assim, uma coisa forte, né, parece de fogo, de destruição. (...) se a bandeira fosse uma bandeira verde, azul ou outras cores, você já tinha uma outra visão, né, e sem a violência, é claro que mudaria tudo. Eu acredito que as igrejas evangélicas apoiaria mais (Pr. Josué).

O princípio de que “violência gera violência” mais o ideal da “não-violência”, expressa pela maioria das religiões existentes e, que estão presentes também na concepção batista, se constituem em importantes princípios para a resistência dos assentados batistas a uma maior e mais efetiva participação nos atos e manifestos do MST que possam sugerir o emprego ou uso da força física, enfim, do conflito aberto, o qual pode conduzir a resultados considerados desastrosos para a vivencia de sua fé.

Mas, em se tratando de princípios para se evitar a violência e para se estimular a não-participação em qualquer ato que possa ocasionar esta, os assentados batistas utilizam como referencial a própria Bíblia, isto é, como desde o inicio aprendem na nova fé, o manual de fé e prática. Desta retiram versículos chaves (“No que depender de vós, tende paz uns com os outros”, “no mundo tereis aflições, mas tende bom ânimo, eu venci o mundo”, “Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam”) que utilizam no dia-a-dia e, que servem como orientação segura e precisa sobre como deve se posicionar frente às diversas situações que o envolvem dentro do movimento e que possam sugerir conflitos, discrepâncias, seja entre o movimento e o governo ou na relação interna entre os próprios assentados.

Para além dessas instruções que são passadas na E.B.D (Escola Bíblica Dominical), nas reuniões cúlticas, no aconselhamento individualizado, perguntamos ao Pr. Josué, em sua opinião pessoal, sobre se haveria na Igreja Batista, por meio de sua direção nacional, interesse em dar contribuições que pudessem reorientar as práticas que envolvessem conflitos e conseqüentemente violência nas ações do MST, sendo a sua resposta a seguinte:

[...] os batistas não pensam muito nessa questão política (...) até porque eu acho que, o movimento sem-terra ainda pelos evangélicos é visto não com bons olhos. Não é visto como um campo missionário, não é visto como um campo missionário que pode ser explorado. E isso é ruim, porque se fosse visto assim mudaria a história. Certamente o povo evangélico não enxergou ainda. Eu, como eu disse, a minha visão mudou a partir do momento que eu vim pra cá, que eu me envolvi (Pr. Josué).

Podemos constatar a partir desse depoimento particular do Pr. Josué, dois importantes aspectos a respeito da relação entre Batistas e o MST. Primeiro que, o estigma colocado sobre o MST pela mídia nacional foi muito forte, de forma que permaneceram os rótulos generalistas que propõem o movimento como algo totalmente negativo, desordeiro, contra o governo e contra os cidadãos de bem. Tais colocações impostas pela imprensa surtem um efeito nocivo sobre a forma de, a sociedade em geral, encarar o movimento. Entre as vítimas dessa manipulação midiática se encontram também muitos evangélicos como qualquer outro cidadão/a, o que conduz a grande maioria destes, desde membros até lideranças, a reproduzirem em seus discursos e práticas uma certa condenação ao movimento, sem mesmo ter experimentado algum contato, isto é, tê-lo conhecido mais profundamente.

O segundo aspecto importante é referente, à não consideração do MST como campo missionário por parte dos evangélicos. Dessa opinião, depreendemos duas distintas facetas que coexistem, por exemplo, entre os batistas e, das quais somos conhecedores. A primeira seria a de que, na prática eclesial urbana de muitas igrejas batistas, principalmente as que estão distantes dos processos que envolvem a questão agrária brasileira, ocorre o desinteresse em tratar de assuntos ligados ao campo, ao rural. A preferência por se fazer missões mundiais, em outros campos – país, estado, cidade - e situações, deixa cada vez

mais distante o tratamento evangélico de questões pertinentes aos problemas sócio-estruturais do povo brasileiro que remetem à questão agrária, como se tudo fosse urbano, tudo fosse cidade, até mesmo o rural, o campo e seus específicos problemas.

A outra faceta deste segundo aspecto está exatamente no seu oposto. Algumas igrejas batistas que estão mais próximas de regiões onde existem acampamentos e assentamentos do MST buscam, ainda que timidamente, de forma espontânea ou ainda exigida, uma aproximação do movimento. Nessa aproximação, como se deu com a Igreja Batista de Teodoro Sampaio, como ocorre também com projetos de seminaristas que cursam teologia na Faculdade Teológica Ana Wollerman em Dourado-MS e, que participam de projetos dentro de assentamentos do MST, está tanto o interesse missionário de propagar o evangelho quanto o de participar mais ativamente e, assim contribuir para o bom desenvolvimento destes acampados/assentados e mesmo do próprio movimento MST.

Averiguando, no caso dos assentados batistas do “Antonio Conselheiro II”, quais seriam então as intenções e objetivos do trabalho batista através da congregação “Monte Sião” no assentamento, o Pr. Josué colocou que:

A intenção maior é fazer, as pessoas conhecer, pensar mais em Deus, né, pensar que a vida delas pertence a Deus e que elas precisam reconhecer isso. É a chamada evangelização (...) A intenção dessas pessoas serem evangelizadas é que nós entendemos que quando a pessoa é evangelizada elas vão mudar de comportamento, elas vão mudar de vida até, de maneira de pensar, né, e isso vai trazer certamente um benefício a vida dela (Pr. Josué).

A questão, portanto, tem mais a ver, num primeiro momento, com a pessoa do que com o movimento. É exatamente o sujeito que é o objetivo primeiro do trabalho batista no assentamento. Desde a questão comportamental até à forma como o assentado constrói o seu relacionamento com Deus, com as demais pessoas e com o próprio movimento, constitui-se o cerne das intenções da evangelização batista no assentamento. Converter os assentados à concepção evangélica e batista de fé, e com isso, transformar a vida destes assentados em

todos os seus aspectos, incorporando valores, costumes e crenças que até então não cultivavam, eis o foco do trabalho batista.

A respeito dessa relação identitária que então começa a se construir, isto é, ser assentado e ser evangélico batista no MST, é interessante percebermos o que Sidnei nos conta sobre a importância de vivenciar em meio ao movimento sua nova fé.

Nóis entendemo assim, que, é, ser evangélico, é, ser crente, e o MST significa, é, gente assim organizada né, e quando se trata de pessoas, que organizadas, é, precisa de Jesus também, né, ai a gente continuou porque a palavra de Deus tem que ir aonde tem gente e aonde tem gente que é no movimento, né, o movimento é pessoas que, tá trabaiaando, a vez, eu era do movimento sou do movimento até hoje, e gostei muito de recebê a palavra de Deus, eu creio que tem muitas pessoas que também precisa de alcançar também a palavra de Deus, não é só no movimento né, o movimento que trabaia também na força da palavra de Deus também, né, se a gente não tivé Deus não adianta você ter movimento que o movimento não vai a lugar nenhum, mas ter a palavra de Deus no meio do movimento é muito bom, e eu cresci muito com isso, né, estar no movimento e estar com Jesus também no movimento (Sidnei Silvério).

Constata-se assim, a importância da fé no cotidiano do assentado batista, de forma que esta tem primazia em relação à ideologia do movimento. Ainda sobre essa relação fé batista e ideologia do MST, se uma é conflitante com a outra ou se as duas são conciliáveis entre si, Sidnei relata em sua opinião que:

Deu um casamento perfeito, porque tem aquela historia, quando um não qué dois não briga, né. Então quando a gente qué lutar por uma coisa que a gente qué, [...] a gente ta atrás ta atrás, de um beneficio pra nosso sustento, eu não vejo assim coisa de pior, né (...) assim, o movimento ele tá atrás de terra pra que as pessoa sobrevive, na terra né... (Sidnei Silvério).

Assim, entremeio a estas colocações, nota-se que existem elementos de confluência entre a fé batista e a ideologia do movimento, ao menos no tocante às intenções na luta pela terra, e isto, na compreensão do assentado batista. Não há uma obrigação de se fazer opção entre uma e outra, uma vez que ambas se entrelaçam na busca de ideais comuns à vida do assentado batista, ainda que com suas perspectivas diferenciadas quanto ao método da luta. Dessa forma,

conforme Sidnei é possível sim conciliar a ideologia do movimento e a fé batista, uma vez que:

...muitas coisas que o MST faz ele não é obrigado a fazer, ele não precisa fazer (...) ele não obriga a fazer. Eu sei que tem coisa errada, né, então faz aquilo que é bom, aquilo que não é bom não faz, né. [...] se fosse um movimento evangélico, né, que talvez entrasse na terra, tipo o movimento, talvez o modelo de trabalhá era outro (Sidnei Silvério).

Esse resultado conciliar entre ideologia e fé na vivência prática dos assentados batistas, dá-se assim, naturalmente, uma vez que não se separa fé e vida.

Conquanto os assentados batistas discordem de uma ou outra forma de atuação do MST, não diminui sua estima e consideração pelo mesmo, uma vez que este lhes possibilitou uma nova e mais esperançosa experiência de vida a partir da luta pela terra, de seus ideais e da conquista de seu lote. Assim, podemos visualizar, na atualidade dos assentados batistas, este olhar positivo lançado sobre o movimento, quando perguntado sobre qual o significado do MST para eles na atualidade sob a perspectiva de sua nova fé:

[...] o MST significa uma liderança que nos trouxe, né, nos fez enxergar a vida pra frente, né. Porque, no momento em que a gente lutava por um pedaço de terra, nós éramos dizê um escravo, né, trabalhava, durante o dia e a noite, não descansava. E a partir que a gente, conheceu a liderança do movimento sem-terra, viu que a gente lutando por um pedaço de terra as coisa ia mudar e mudou pra nós, né. Eu vejo ele assim como esperança de muitos né... (Sidnei Silvério).

Conforme a colocação de Sidnei, o MST lhes possibilitou “enxergar a vida pra frente” assim como lhes instilou a esperança de que podiam construir um futuro melhor através da luta pela terra. No entanto, a mesma pergunta é respondida por sua esposa Maria, a qual continua a salientar de forma positiva, o movimento como um todo, porém ela busca esclarecer qual seria sua posição hoje como evangélica no condizente às formas de atuação do mesmo:

Hoje, eu como evangélica, o MST é uma liderança boa. Mas, é uma liderança que a gente tem que pensar também como evangélicos,

quando a gente foi entrar nesse movimento, porque hoje, sendo evangélicos, se fosse outros anos atrás (...) eu não faria o que eu já fiz dentro do movimento. O movimento como movimento ele é muito bom, só que é um movimento que, a qualquer custo a qualquer força, vai a luta, a luta é essa, a qualquer preço, até mesmo perder a vida. Então, se fosse há 07 anos atrás, hoje como evangélica, eu não faria o que eu já fiz, sendo evangélica, né. [...] Então, se fosse há 6 ou 7 anos atrás, eu não sei se eu estaria no movimento ainda, né, porque, as coisa de Deus é tudo certo, a gente tem que obedecer, então vamos obedecer (Maria Rocha Silvério).

Dessa forma, Maria retrata uma nova perspectiva, não sobre o movimento, mas sobre sua atuação dentro dele, deixando bastante claro que sua atitude em relação à participação no MST ficou mais restrita, àquelas coisas que não conflitam com sua nova identidade de evangélica, no caso batista. Este posicionamento colocado por Maria é comumente partilhado pelo grupo de assentados batistas, o que nos permite entender que estes em suas formas de atuação, buscam diferenciar-se das formas propostas pelo movimento naquilo que envolva pontos de conflito entre os ideais de um com a fé do outro.

Decorre desse posicionamento dos assentados batistas, a questão da influência que estes teriam nas reuniões do MST, sobre suas práticas dentro do assentamento, nas atuações de suas lideranças militantes, etc. Sobre tal questionamento, baseado em sugestões de práticas diferenciadas nas ocupações e manifestos, Sidnei relata, primeiramente, que ele observou uma nova postura do líder do MST na região do Pontal do Paranapanema, Zé Rainha, que também é uma das lideranças nacionais, ainda que não ocupe posto nenhum nas coordenadorias, sendo por isso mesmo considerado um militante.

Para Sidnei, Zé Rainha teria diminuído bastante as ações mais violentas nas ocupações, preferindo optar por vias mais pacíficas de negociação nas ações impetradas pelo movimento. Essa percepção provém de um contato mais íntimo entre ele e sua família com Zé Rainha, contato este proporcionado pela amizade e proximidade que possuem com o mesmo. Nesses momentos que são partilhados com Zé Rainha, Sidnei relata que tem tido a oportunidade de compartilhar com ele a sua fé evangélica, e assim percebido mudanças que considera fundamentais na vida desta liderança do movimento.

Ainda como coordenador do assentamento, Sidnei coloca que tem surgido oportunidade do mesmo fazer orações na abertura de reuniões e assembléias do assentamento como também realizar leitura de trechos bíblicos. Em seu modo de ver o movimento, tem ocorrido um crescimento da influência dos evangélicos dentro do movimento, especialmente aquela parte que está mais ligada à liderança de José Rainha.

De forma prática, ainda são diminutas as formas de influência direta sobre as decisões do movimento, entretanto indiretamente tem havido bons resultados no condizente àquelas coisas que preocupam o assentado batista. Um exemplo disto foi quando do último manifesto do MST, englobando todos os assentamentos e acampamentos do movimento na região do Pontal do Paranapanema, pedindo pela revogação da ordem de prisão para Zé Rainha. Tal manifestação ocorreu em Teodoro Sampaio-SP, no ginásio municipal, e teve a presença de pessoas ilustres como a do Senador Eduardo Suplicy que discursou para uma multidão de sem-terras.

Inserido no assentamento “Antonio Conselheiro II” neste período, pude acompanhar a movimentação e as preocupações dos assentados batistas a respeito da participação ou não na manifestação. O que lhes preocupava era saber se seria organizada de forma pacífica e ordeira tal manifestação. O resultado foi uma ampla participação destes assentados batistas, uma vez que chegaram à conclusão de que a mesma seria organizada tal qual pensavam eles ser o correto.

No dia da manifestação, segundo Sidnei, uma movimentação intensa estaria ocorrendo em todos os assentamentos/acampamentos, visto que ônibus tinham sido viabilizados para buscar de toda a região do pontal os integrantes do movimento sem-terra. Em meu carro, fui juntamente com Sidnei até o acampamento mais próximo de Teodoro Sampaio, a uns 2 km, onde encontramos com outros militantes para saber sobre a mobilização, horários, envolvidos. Dali saímos para Teodoro Sampaio, dirigindo-nos para o ginásio municipal, onde grande numero de sem-terras já haviam chegado.

Na apresentação a outras lideranças e participantes do movimento presentes na manifestação, constatei também a presença de evangélicos de outras denominações provenientes de outros assentamentos, em número razoável, quase sempre em grupos, sendo que alguns com camisetas do MST e outros com camisetas com dizeres religiosos.

Em dado momento, enquanto caminhávamos – a pessoa do pesquisador, Sidnei e Antonio – este último assentado batista e um dos líderes do assentamento, pelas imediações do local do evento, os dois assentados batistas concordaram, em que uma coisa que lhes desagradava muito em participar ainda das manifestações do MST era constatar a presença de vários sem-terra no interior de bares consumindo bebida alcoólica, o que de fato pude constatar nessa caminhada, nos bares que se tinha nas imediações do ginásio municipal.

O que talvez não fosse problema para Sidnei e Antonio em outra época, quando do ingresso no MST, agora se constituía para eles num desestímulo à participação nos atos do movimento. É a transformação comportamental que seguiu a lógica da fé batista, o que vimos bem claramente nos relatos de entrevista sobre as intenções da liderança da Igreja Batista de Teodoro Sampaio para o assentamento, na pessoa do Pr. Josué, quando este colocara que a intenção do trabalho batista no assentamento era levar as pessoas a reconhecerem que sua vida pertence a Deus, e que, portanto, devia ocorrer uma mudança de comportamento, de idéias e de vida.

Essa relação comportamental, que inclui uma interação entre a fé religiosa e a ideologia do movimento, faz com que os ideais, sonhos e objetivos dos assentados batistas sejam constantemente reformulados ante as novas ações das quais são sujeitos dentro do movimento. Entretanto, estes assentados não deixam de buscar aquilo que na sua concepção é o melhor para o movimento como um todo. Uma vez limitados, primeiramente por causa do número, segundo devido às posições estratégicas, eles buscam atuar da forma como lhes é possível.

Assim, conversando com Sidnei sobre quais seriam as práticas mais evidentes dos evangélicos batistas em favor do movimento dentro do

assentamento “Antonio Conselheiro II”, Sidnei relata que o empréstimo da congregação para as reuniões, as conversas informais com Zé Rainha e outros assentados, o convite para as celebrações religiosas, as visitas aos enfermos, a participação nas tomadas de decisões coletivas, o trabalho coletivo, o testemunho de vida e as orações, seriam algumas das práticas vivenciadas no cotidiano destes. Ainda sobre a oração, Sidnei coloca que:

Nóis ora pelo movimento, ora pelo Zé (Rainha), ora pelo assentamento, a gente ora pelas pessoa que tá enferma aqui no assentamento, né, e as coisa que houve beneficio e que também estão ai, pra, oPinhão Manso, nós tá orando que Deus abençoe esse projeto... (Sidnei Silvério).

Enfim, estas são questões que apontam, porém, não determinam a relação identitária destes assentados batistas, a qual está em plena construção, atuando sobre uma reformulação no convívio dos assentados em geral do “Antonio Conselheiro II”, e assim regerenciando as ações advindas desta. Ao mesmo tempo, sua assumida fé batista é, também, reformulada pelo contato com os demais assentados e pela ação sofrida das relações produzidas com estes.

Sua relação identitária, isto é, ser assentado batista e camponês no MST, passa assim, pelo crivo de sua fé batista e pela ideologia do movimento, sendo que ambas se justapõem contribuindo na formação deste enquanto evangélico batista e enquanto camponês no MST, ou seja, constituindo assim o assentado batista.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A conclusão de um trabalho talvez seja a parte mais significativa e também mais ambígua do mesmo. Ocorre-nos a sensação de que várias questões que propomos no início do estudo acabam por ficar em aberto. A percepção que nos ocorre é a de que há muito ainda por ser feito, pesquisado, sobre o assunto a que nos dispomos tratar. A certeza maior é a de que, talvez, vagarosamente, quando nossas idéias começam a se concatenar, é justamente o momento em que precisamos encerrar nosso trabalho. Quando pensamos ter encontrado exatamente o caminho que deveria ser seguido, é hora então de compreender que o exercício da pesquisa é ato contínuo, permeado muitas vezes pela contradição que os próprios fatos nos apontam em sua dinâmica não-estática. É, portanto, num continuum da própria vida que percebemos que nosso trabalho necessita estar aberto à uma retomada, onde o resgate, o complemento e o conhecimento de forma mais complexa do tema proposto deva ser objeto de novos estudos.

Portanto, consideramos esse estudo como um início de reflexão sobre a vivência de fé de assentados evangélicos, em nosso caso, os batistas, no interior de um assentamento do MST. Assim, faremos agora, algumas considerações, para efeito de conclusão, sobre os principais fatores que identificamos em nosso trabalho concernentes ao fenômeno religioso, e, que estão presentes no conjunto destes assentados batistas que participam da congregação “Monte Sião”, às quais cremos ser importantes para uma compreensão mais acurada dos mesmos. Para isto trataremos da não-violência, da fé vivenciada pelos assentados batistas e a ideologia do MST, e da questão identitária.

### **1. A não-violência como proposta metodológica dos assentados batistas à ser incorporada pelo MST**

Primeiramente, importa ressaltar, que os assentados batistas do “Antonio Conselheiro II” em sua grande maioria, antes de incorporarem os ideais propostos por uma fé evangélica, no caso destes pela fé batista, tiveram contato

com uma proposta religiosa quando do ingresso no MST, diferente daquela que na atualidade a tradição batista lhes oferece.

Ao contrário do pensamento batista, a religiosidade vivida anteriormente por estes assentados, conseguia enxergar a violência como um método legítimo de lutar pelas coisas que achavam ser justas e corretas, isto, quando não mais tinham outra forma de protesto que lhes trouxessem os resultados esperados por sua reivindicação. Dessa forma, não se tratava de violência gratuita, mas de uma forma de resistência também àquele estado de coisas que pelos sem-terra são consideradas desumanas, desleais e, portanto, dignas de serem combatidas.

A fé religiosa, principalmente pelo viés da teologia da libertação, anunciada em meio às manifestações do MST, nunca foi indiferente aos problemas que acampados e assentados enfrentavam, principalmente nos diversos conflitos armados ocorridos durante ocupações e protestos do movimento. Ciente dos inúmeros confrontos que já ocorreram na história do Brasil e do mundo entre camponeses e fazendeiros, latifundiários, grileiros, os clérigos religiosos que adentraram a luta do movimento, buscaram contribuir com este através do apoio não só religioso, mas também organizacional. Foi assim que o movimento articulou-se, criou corpo, ganhou nome e expressão em seu início, ainda que mais tarde tenha vindo a andar com as próprias pernas.

A questão da violência presente nos processos desenvolvidos pelo movimento, não que era negligenciada por estes, mas era como se fosse legitimada, não por visões teóricas apenas, mas, principalmente pela necessidade de resistir contra tudo aquilo que, tanto pelos sem-terra como pela visão dos representantes da igreja que estavam envolvidos, eram mecanismos de opressão, e, portanto, dignos de serem combatidos mesmo a custo de confronto físico, ainda que este não fosse intenção original dos manifestos do movimento.

Assim, para fazermos uma leitura do posicionamento dos assentados batistas do “Antonio Conselheiro II” na atualidade, ao proporem, ainda que indiretamente, uma metodologia da não-violência nos manifestos do MST, faz-

se necessário antes, uma releitura não somente do histórico de vida destes desde o momento em que resolveram entrar para o movimento, senão que uma releitura de todo o processo histórico que os constituíram enquanto sem-terras, participantes deste movimento, o que cremos, pelo menos em forma de aspectos principais, ter elaborado em nosso primeiro capítulo.

Observando assim, o histórico de lutas em que foi forjada a questão agrária de nosso país, sempre envolta em conflitos que em grande parte das vezes desembocava em confrontos físicos, podemos começar a desenredar o fino fio traçado nestas relações de oposição, os quais compuseram o próprio jeito de ser do camponês brasileiro, quase sempre vítima de forças hegemônicas constituídas pela elite e engendradas sob o consentimento do próprio Estado brasileiro.

É sob tal aspecto que não pode ser esquecido, uma vez que fato histórico, que podemos compreender, esquecendo-nos dos julgamentos morais particulares, a história dos camponeses brasileiros, os quais tiveram na maioria das vezes que resistir utilizando-se da única coisa que tinham de fato, sua força física. Tal forma de resistência não era questão de opção entre opções, mas de pura e extrema necessidade, uma vez que tudo o que tinham para sobreviver provinha da terra.

No avanço das tecnologias agrárias, e com a expulsão dos pobres do campo, gerando o êxodo rural em direção aos grandes centros do país, reformulou-se também as formas de lidar com esta nova geração criada pelo avanço da prática capitalista, buscando-se assim, novas e criativas formas de re-inclusão, para não dizer absorção dos ex-camponeses no cenário urbano. Re-incluir tais pessoas sem, no entanto, aproximá-las dos centros de poder, sem dividir com estas os benefícios e os lucros gerados nessa nova “velha” modalidade de relações, as quais continuamente são impetradas pelas classes sociais e políticas que compõem o extrato social mais elevado de nosso país, esta parece ser a dinâmica daquilo que Martins denomina de inclusão marginal.

O que sobra para estes expatriados do campo senão o ódio, a raiva, o rancor internalizado que gera a revolta, o desejo de vingança e conseqüentemente

a possibilidade do uso da violência como resposta. Assim, compreendemos que se trata de uma cultura de violência de ambas as partes, uma cunhada enquanto fruto de ganância humana e outra enquanto fruto de resistência a essa ganância. São fatores, portanto, tanto de ordem social como de ordem individual, que mutuamente cooperam para a construção de processos que se opõem e que não conseguem desvencilhar-se de antigas epistemologias que fundamentam métodos, alimentam atitudes e produzem discórdias ligadas à violência, seja suscitada em discursos ou empregada em práticas.

Embora essa realidade seja mais específica para o que o pensamento marxista qualifica de conflito de classes, ela não se restringe a este âmbito, porém, amplia seu leque de atuação e faz-se presente mesmo em manifestos que uma das partes prima pela não-violência. No caso dos assentados batistas, da parte daqueles que preencheram o formulário de pesquisa, 100% declarou que concorda apenas parcialmente com todas as práticas de luta empregadas pelo MST. O ponto nevrálgico para os pesquisados, concentrava-se exatamente na questão do emprego da força física, isto é, violência, nos atos desenvolvidos pelo movimento.

Nas palavras de uma de nossas entrevistadas, fica bastante claro uma opinião que reflete basicamente o pensamento do assentado batista em geral, ao menos daqueles que foram objetos de nossa pesquisa.

O movimento como movimento ele é muito bom, só que é um movimento que, a qualquer custo a qualquer força, vai a luta, a luta é essa, a qualquer preço, até mesmo perder a vida. Então, se fosse a 07 anos atrás, hoje como evangélica, eu não faria o que eu já fiz, sendo evangélica, né (Maria).

Tal opinião, descrita acima, tende a confirmar o ensino passado pelas lideranças da congregação batista “Monte Sião”, no caso, do Pr. Josué, o qual declara referente aos embates políticos entre o MST e o Estado que:

...eu sempre acho e sempre ensinei eles que a autoridade precisa ser respeitada e que eu não apoiaria, acho que não é correto, por exemplo, invasões (...) realmente é contra o governo, né, mas, e a

gente diz que isso não é correto (...) no entanto é uma estratégia do movimento.

Aceita-se assim, enquanto estratégia política do movimento, ações que dificilmente não terão problemas com o emprego de estratégias que possibilitem a existência da violência em meio a estes. Entretanto, isto não quer dizer em nenhum momento, que tanto as lideranças da congregação quanto seus adeptos sejam favoráveis a tal metodologia. Bem pelo contrário, vislumbra-se baseado nos dados coletados, que a estimativa do uso de força e conseqüente emprego de métodos violentos não mais interessa aos assentados batistas do “Antonio Conselheiro II”, isto porque, no pensamento atual destes assentados batistas, já sob a perspectiva de sua nova fé, a violência não mais se justifica como necessária ao movimento, independente dos motivos alegados por suas lideranças.

Para eles, a questão da ordem e da submissão às autoridades, uma vez que estas na visão de fé batista são instituídas por Deus, são premissas que devem ser seguidas pelos mesmos enquanto evangélicos. Com citações bíblicas utilizadas para fundamentar tal ordem de pensamento, os assentados batistas prosseguem numa tentativa de, por meio da prática e daquilo que denominam testemunho, proporem uma metodologia pacífica, sem o uso de armas nem o emprego de violência nos manifestos, ocupações, marchas e outros eventos do MST.

De tal modo, a cultura que pretendem construir agora é uma cultura de não-violência, isto é, enquanto ação prática na vida dos assentados batistas a qual deve ser constantemente estimulada. Mesmo sabendo-se que são, antes de qualquer outra coisa, frutos em sua quase totalidade, de uma inclusão marginal proporcionada pelo Estado e gerenciada pelas forças hegemônicas que compõem o mesmo, ainda assim desejam construir um histórico de resistência a tudo que lhes tende a ser imposto, forçado, porém, agora por meio de métodos pacíficos, que extingam o uso ou o emprego da violência. Ser agentes de sua própria libertação e, no entanto, sem fazer uso da força física, isto é, sem mais gerar violência.

## 2. a relação entre a fé dos assentados batistas e a ideologia do MST

Para compreendermos a relação entre a fé dos assentados batistas e a ideologia do MST, precisamos romper com os estereótipos que durante o trajeto do movimento, desde sua organização até seu atual momento, o marcaram ou ainda o tentam marcar como um movimento marginal, os quais são produtos de interesse de determinadas classe e setores da sociedade brasileira, às quais interessa de todas as formas possíveis, estigmatizar o movimento, conduzindo-o assim para longe dos centros de interesse dessa mesma pretensa elite.

Rompendo com esses paradigmas, que na maioria das vezes veiculados pela mídia propõem uma acepção do MST como um movimento desordeiro, contra o diálogo, a favor da violência, etc., podemos então ver os sem-terra, e daí, conseqüentemente os assentado batistas, como sendo iguais a todos os demais seres humanos, isto é, seres sociais que interagem numa complexa rede de relações estabelecidas no dia-a-dia, onde marcam e são marcados pelo produto resultante destas relações, recebendo e doando um atestado ideológico que acompanha as suas ações intercambiadas em sociedade.

Assim, não há como viver em sociedade sem assimilar valores, crenças, idéias e opiniões que são a expressão ou representação concreta da ideologia. Dessa forma, somos senão induzidos, ao menos conduzidos à construção de concepções que irão nortear muitas de nossas ações. Uma idéia colocada, de particular individualidade, pode muito bem estar expressando uma concepção multiconstruída por um grupo específico da sociedade da qual participamos<sup>26</sup>. Multiconstruções que denotam também a interdependência destas idéias, valores, crenças, opiniões, que via-de-regra constituem também os espaços sócio-políticos, religiosos, econômicos, etc.

De acordo com Olavo Zizek (1996, p.9), a ideologia possui uma autonomia em relação à sua manifestação prática na vida dos indivíduos, por vezes

---

<sup>26</sup> *A ideologia consiste no fato de terem os homens, absolutamente de boa fé, tendência a deformar seus pensamentos e suas ações no sentido de fazê-los corresponder aos interesses do grupo social a que pertencem.* GOLDMANN, L. Dialética e cultura, 1967, p.41. (prefiro pensar antes em assimilação de valores coletivos em lugar da deformação do estabelecido individualmente sugerida)

bastante aparente, outras permanecendo oculta, porém sempre existindo. É dessa forma que expondo nosso ponto de vista, não menos ideológico, acreditamos que fundamentalmente nossas ações são “na quase totalidade das vezes” frutos de concepções multiconstruídas em, na e pela sociedade, sem que com isso se omita a participação, não menos fundamental, do sujeito. Assim, independente do método seguido, concordamos com a observação de Marta Harnecker (1981, p.100) ao colocar que “a ideologia se acha a tal ponto presente em todos os atos e gestos dos indivíduos que chega a ser indiscernível de sua “experiência vivida” e, por isso, toda análise imediata do “vivido” está profundamente marcada pela “ação da ideologia”.

Tendo as concepções a respeito da ideologia como sendo algo inerente à prática do indivíduo e como algo indiscernível de sua experiência vivida, fazemos aqui a relação desta com a fé, em nosso caso, dos assentados batistas.

Se por um lado, a fé pode ser vista por alguns integrantes do movimento sem-terra como sendo mais um sustentáculo, um aporte, em função da ideologia do movimento, uma vez que tem em si o poder de aglutinar as pessoas em torno de um ideal comum, por outro lado ela é entendida como algo bem maior e mais importante que a própria ideologia do movimento. Pode a mesma assumir uma função auxiliar dentro dos propósitos do movimento ou tornar-se a norteadora principal na vida dos sem-terra, o que no caso dos assentados batistas constatamos através das entrevistas, do formulário de pesquisa e das conversas informais das quais não temos outro registro que não a memória.

Entretanto, apesar da fé ser agora o elemento central que norteia a prática de vida dos assentados batistas, a mesma não tem se mostrado inconciliável com a ideologia do movimento, até mesmo porque as reivindicações do MST são tidas por justas, uma vez que 83,4% dos assentados batistas concordam em que a fé foi fundamental para a conquista de seu lote, assim como 100% crê que Deus está engajado no projeto do MST. Portanto, é bastante significativa a formalização de uma premissa que possibilite a coadunação dos fatores fé e ideologia no tocante ao caso dos assentados batistas do assentamento “Antonio Conselheiro II”.

Quando não mais a ideologia consegue responder, a fé então incorpora seu papel central na vida destes assentados, que para além de direcioná-los quanto às decisões que devem tomar em meio ao movimento, também os instiga a lutar permanecendo na terra e, estimula-os a um engajamento efetivo nas práticas que venham a viabilizar melhoras de vida para suas famílias e as demais que residem no assentamento.

O diferencial na relação entre as duas, fé e ideologia, está exatamente na questão tratada no item anterior, isto é, na exclusão da violência por parte deles como forma de manifestação, o que Sidnei, um dos entrevistados, colocou muito claramente quando abordando esta questão frisou que:

...muitas coisas que o MST faz ele não é obrigado a fazer, ele não precisa fazer (...) ele não obriga a fazer. Eu sei que tem coisa errada, né, então faz aquilo que é bom, aquilo que não é bom não faz, né (Sidnei).

De forma geral, podemos afirmar que, no caso dos assentados batistas da congregação batista “Monte Sião” do assentamento “Antonio Conselheiro II”, não há choques entre a ideologia do movimento com a fé destes. O que ocorre, é diferença nas concepções e nas formas práticas desenvolvidas pelo movimento quando de suas reivindicações e as crenças e doutrinas batistas que forjam o novo modelo de conduta ética e moral desses assentados, o que até o presente momento tem sido contornado por ambas as partes de forma a promover conciliação e respeito às divergências estabelecidas.

### **3. A questão identitária: sendo um assentado batista no MST**

A identidade coletiva de um determinado grupo pode ser definida em função de suas práticas sociais, as quais por sua vez são concretas materializações de seus princípios e crenças. Assim sendo, códigos civilizatórios são criados como consequência da necessidade de se regular quem pertence ao grupo determinado, de forma que no cumprimento de regras estabelecidas para o convívio coletivo, define-se certa identidade particular e tão somente pertinente a este grupo. Dessa

forma, percebemos a existência de mecanismos controladores que habilitam ou não um indivíduo a se sentir e fazer parte do grupo no qual convive, conferindo-lhe o sentimento de pertença grupal e concedendo-lhe uma identidade coletiva.

Serge Moscovici (2003, p.176) coloca que “... as idéias e crenças que possibilitam às pessoas viver estão encarnadas em estruturas específicas (clãs, igrejas, movimentos sociais, famílias, clubes, etc.) e são adotadas pelos indivíduos que são parte delas”. Assim sendo, estes indivíduos participantes de determinada estrutura social, tendem a incorporar em suas ações o que estas comunicam à ele, bem como suas obrigações, de forma que por exercício também de coerção social tal processo se estenda a todos os demais participantes do grupo.

Assim, não poderia ser diferente no tocante aos assentados batistas do assentamento “Antonio Conselheiro II”, uma vez que estes incorporam tanto as concepções quanto as práticas do modo de vida de um evangélico batista. Entretanto, é certo que tais colocações tem suas dimensões adaptadas ao ambiente interno do assentamento, até mesmo porque, como bem salienta Rosa Maria Vieira Medeiros,

Num assentamento de reforma agrária os grupos são heterogêneos, é uma encruzilhada social entre as pessoas e famílias diferentes com rotinas de vida diferentes, com vivências diferentes, mas com um objetivo único, ou seja, de construir sua identidade com o novo espaço, com a nova realidade. Precisam juntas equacionar os problemas do cotidiano que não são mais os mesmos, é uma nova realidade na qual deverão re-construir suas vidas (Medeiros, 2006, p. 46).

Não importando as diferenças existentes, seja de credo, política ou religiosa, o certo é que assim como os demais assentados, os batistas têm que compor juntos com estes pela tecedura de uma identidade coletiva dos sem-terra dentro do assentamento. A partir daí possibilita-se a criação de vínculos e a construção de relações baseadas na solidariedade e reciprocidade, permitindo que seus valores e suas crenças específicas sejam compartilhados como espaço de mediação na relação entre grupos de diferentes formações dentro do movimento.

Essa necessidade de assim proceder, por parte dos assentados batistas, tem haver com a própria forma de como eles lidam com sua nova fé frente às propostas atuais do movimento no qual participam. Sabedores de sua religiosidade e dos limites da mesma, os assentados batistas buscam viver intensamente sua fé sempre buscando uma conciliação com os objetivos pretendidos pelo movimento. É a construção de um caminho do meio que lhes importa, de forma a manterem sua fé no mais das vezes intacta e de ao mesmo tempo preservar o vínculo com a nobreza dos ideais propostos pelo movimento, ainda que discorde de suas práticas.

A fé é conciliada com os ideais do movimento, as práticas de atuação são remodeladas, ajustadas, reguladas por essa nova fé que orienta a vivência dos assentados batistas, permitindo que no choque entre concepções e práticas, construa-se em mútua cooperação não apenas a história do movimento no assentamento “Antonio Conselheiro II”, mas, antes, permitindo a composição de uma identidade fortalecida, amadurecida e que sirva de referencial pára os demais.

Portanto, a relação identitária entre ser um assentado do MST e ao mesmo tempo ser um evangélico batista, na realidade, é mais um processo de ruptura com as concepções de um passado religioso diferente do atual, assim como uma ruptura com costumes que outrora compunham um estilo de vida, do que antes represente uma ruptura com os ideais do movimento em si. Reformulam-se, assim, as práticas de vida, o pensamento, as intenções, a metodologia, mas não se descarta grandemente o conteúdo social que ajuda a compor a identidade do então assentado batista.

Conseqüentemente, não há grandes choques que possam vir a abalar a estrutura social dos assentados em geral, nem tampouco a personalidade individual dos mesmos, sejam daqueles que aderiram à fé batista ou daqueles que preferiram permanecer em sua opção religiosa. A palavra chave que bem representa essa situação de interação relacional entre a identidade batista e a identidade sem-terra, chamo-a de adequação pertinente. Com o termo adequação pertinente desejo colocar, que esta relação identitária do assentado batista, deverá sofrer ajustes constantemente em função das diferentes circunstâncias que serão vivenciadas

pelos mesmos no interior do assentamento, seja na relação familiar, com os vizinhos ou mesmo com o movimento em si.

Assim sendo, concluímos nosso trabalho, deixando-o sempre aberto a novas perspectivas, assim como à possibilidade de uma futura retomada enquanto objeto de pesquisa. Concernente a essa colocação, está o fato do pesquisador não generalizar as conclusões desta pesquisa particular a respeito de um grupo de assentados batista para os demais grupos de assentados evangélicos existentes dentro do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-terra.

Esperamos ter contribuído para desvelar um pouco o processo de como estes assentados batistas se constituíram, tomaram forma, e como os mesmos compreendem e comunicam sua fé enquanto participantes do MST.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENTEJANO, Paulo Roberto R. *O que há de novo no rural brasileiro*. São Paulo: Terra Livre, 2000.

AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo: A formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba: Unimep, 1996.

BARRERA, Paulo. *Tradição, memória e modernidade: A precariedade da memória religiosa contemporânea*. São Bernardo do Campo: 1999.

BASTIDE, Roger. *Elementos de sociologia Religiosa*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1990.

BASTOS, Elide Rugai. *As ligas camponesas*. Petrópolis: Vozes, 1984

BEGA DOS SANTOS, Regina. *Rochadalle Alphaville: formas diferenciadas de apropriação e ocupação da terra na metrópole paulistana*. Campinas: IFCH Unicamp, 1994 (Tese de Doutorado).

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2003.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, Editora Paulus, 2000.

BOARATI, Vanessa. *A discussão entre os economistas na década de 1970 sobre a estratégia de desenvolvimento econômico II PND: Motivação, custos e resultados*. São Paulo: FEA/USP, 2003.

BOGO, Ademar. *O vigor da mística*. São Paulo: Associação Nacional de Cooperação Agrícola. Caderno de Cultura, n.º2, MST, 2002.

BORGES, Maria Celma. *De pobres da terra ao movimento sem-terra: práticas e representações camponesas no Pontal do Paranapanema – SP*. Assis: UNESP, 2004 (Tese de doutorado).

CADERNOS ITESP. *Cultivando sonhos: caminhos para a assistência técnica na Reforma Agrária*. n. 07, Nov. São Paulo: ITESP, 1998.

CALDART, Rosali Sales. *Escola é mais do que escola na pedagogia do Movimento Sem-Terra*. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Educação em movimento: formação de educadoras e educadores no MST*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CAMPOS, Leonildo S. Os “políticos de Cristo” – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In: Reunião Anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), 26, 2002, Caxambu. Texto preparado para o GT Religião e Sociedade.

CARNEIRO, Edson. *O Quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A, 1966.

CERIOLI, Paulo Ricardo, e CALDART, Roseli. *Como fazemos a Escola de Educação Fundamental*. Caderno de Educação nº 9. São Paulo: MST, 1999.

COLETTI, Claudinei. *A trajetória política do MST: da crise da ditadura ao período neoliberal*. Campinas: UNICAMP, 2005 (Tese de doutorado).

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira*. Rio de Janeiro: Juerp, 1986.

CORAZZA, Gilberto. *O MST e um projeto popular para o Brasil*. Santo Ângelo: URI, 2003 (Dissertação de Mestrado).

COSTA, Sidiney Alves. *Os sem-terra e a educação: um estudo da tentativa de implantação da proposta pedagógica do MST em escolas de assentamentos no Estado de São Paulo*. São Carlos: UFSCar, 2002 (Tese de Doutorado).

DAMIANI, Amélia L. *A crise da cidade: os termos da urbanização* in: DAMIANI, A. L.; CARLOS, Ana F. A. ; SEABRA, Odette de Lima. *O espaço no fim do século: a nova ruralidade*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2001.

Declaração Doutrinária da CBB. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.

DIAS, Emerson dos Santos. *A maioria do MST e o futuro dos universitários sem-terra*. Londrina: UEL, 2004 (Dissertação de Mestrado).

DURKHEIM, Emile. *As formas Elementares de vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ENNES, Ernesto. *As Guerras nos Palmares (subsídios para sua história)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

FAGUNDES, Antônio Augusto. *Mitos e Legendas do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.

FARIAS, Marisa de F. Lomba de. *A gente vai levando a vida e esperando a ajuda de Deus. Representações religiosas nos assentamentos de reforma agrária*. Dourados: UEMS, 2003.

FEIX, Plínio José. *Os interesses sociais e a concepção política e ideológica dos Trabalhadores Rurais Assentados do MST: Estudo de caso na região de Rondonópolis-MT*. Campinas: UNICAMP, 2001(Dissertação Mestrado).

FERNANDES, Bernardo Mançano. *Contribuição ao estudo do campesinato Brasileiro: Formação e territorialização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra – MST 1979 – 1999*. São Paulo: Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1999. (Tese de doutorado em Geografia).

\_\_\_\_\_. *Movimento social como categoria geográfica*. São Paulo: Terra Livre n.15, p.59-85, 2000.

\_\_\_\_\_ (Coord.) *RIST – Relatório de impacto socioterritorial do Assentamento Antonio Conselheiro – Mirante do Paranapanema*. Presidente Prudente: UNESP, 2003.

FREI BETO. *Comunidades eclesiais de Base e Educação Popular*. In: FLEURI, R.M (Org.). *Movimento Popular, política e religião*. São Paulo: Loyola, 1985.

GARCÍA, Maria Franco. *A luta pela terra sob enfoque de gênero: os lugares da diferença no Pontal do Paranapanema*. Presidente Prudente: UNESP, 2004 (Tese de doutorado).

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*, São Paulo. Atlas. 1999.

GOHN, Maria da Glória. *Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis, Vozes, 2003.

GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Rio: Paz e Terra, 1967.

GOMES, Antônio M. de Araújo. *As Representações sociais e o estudo do fenômeno do campo religioso*. História e Sociedade Ano 2 nº. 2. São Paulo: Mackenzie, 2004.

GRZYBOWSKI, Cândido. *Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais no campo*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GUIMARÃES, Alberto Passos. *Quatro séculos de latifúndio*. Rio de Janeiro. PAZ E TERRA, 1981.

GUIMARÃES, Ivana Acunha. *Ocupar, resistir e produzir também na educação: Análise do discurso pedagógico do MST*. Porto Alegre: UFRGS, 2001 (Dissertação de Mestrado).

HARNECKER, Marta. *Os conceitos elementares do materialismo histórico*. São Paulo: Global, 1981.

IHA, Monica Hashimoto. *A Territorialidade da “Posse” na Luta pela Reforma Agrária: Os Acampamentos do MST em Iaras – SP*. Campinas: UNICAMP, 2005 (Dissertação de Mestrado).

KERBER, Guillermo. *Os excluídos na perspectiva das igrejas; o caso dos refugiados, deslocados e migrantes no Conselho Mundial de Igrejas – Considerações éticas*. In: *Os excluídos – Ensaio de Pós-graduação / Ciências da Religião Nº2*. São Bernardo do Campo: UMEESP, 1996, p.81.

KONUMA, Claudia Mayu. *O caso do Assentamento Dom Tomás Balduino, um estudo sobre a gestão do trabalho e das relações do trabalho no MST*. São Paulo: USP, 2005 (Dissertação de Mestrado).

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LEITE, José Ferrari. *A ocupação do Pontal do Paranapanema*. São Paulo: Hucitec, Fundação Unesp, 1998.

LEITE, Sérgio. *Assentamentos rurais no Brasil: Impactos, dimensões e significados*, in STÉDILE, João Pedro (org.), *A Reforma Agrária e a Luta do MST*. Petrópolis: Vozes, 1997.

LEMOS, Carolina Teles. *Concepções e práticas da religiosidade popular no acampamento de Sem-Terras do Paraná*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1994 (Dissertação de Mestrado).

LOPES, João Simões Neto. *Contos e Lendas do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2005.

LÖWY, Michel. *Orígenes socio-religiosos del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra del Brasil*. America Libre. Revista Digital. Nº 20ç Desafios de América Latina. Buenos Aires: 2004.

MACHADO, Ilma Ferreira. *A organização do trabalho pedagógico em uma escola do MST e a perspectiva de formação omnilateral*. Campinas: UNICAMP, 2003 (Tese de doutorado)

MACHADO, Maria Clara Tomás & PATRIOTA, Rosangela (orgs.) ... [et...al]. *Política, Cultura e Movimentos Sociais: contemporaneidades historiográficas*. Uberlândia: UFU, 2001.

MACHADO, Vitor B. *Agentes religiosos, motivação política: a influencia da igreja católica na organização do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra do assentamento II de Sumaré no estado de São Paulo*. São Paulo: USP, 2002 (Dissertação de Mestrado).

MACHADO, Wilson de Luces Fortes. *Entre o sonho e a fé: O Pentecostal e os conflitos de sua prática religiosa, nos assentamentos Sumaré I e II, do Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra*. São Bernardo Do Campo: Imprensa Metodista, 1995.

MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil: As lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. Petrópolis: Vozes, 1981.

\_\_\_\_\_. *A questão agrária brasileira e o papel do MST*. In: Stédile, João Pedro (org.), *A Reforma Agrária e a Luta do MST*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Exclusão social e a nova desigualdade 2ª ed.*. São Paulo: Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_. *A imigração e a crise do Brasil agrário*. São Paulo: Pioneira, 1973.

\_\_\_\_\_. *Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: Hucitec, 1989.

MASSELLI, Maria Cecília. *Extensão rural entre os sem-terra*. Piracicaba: UNIMEP, 1998.

MEDEIROS, Leonilde Sérvolo. *A Questão da Reforma Agrária no Brasil - 1955-1964*. São Paulo: USP, 1982 (Dissertação de mestrado).

\_\_\_\_\_. *História dos Movimentos Sociais no Campo*. Rio de Janeiro: FASE, 1989.

MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. *Camponeses, cultura e inovações - paysans, culture et innovations*. In: CAMPO-TERRITÓRIO: Revista de Geografia Agrária, v. 1, n. 1,, Uberlândia: 2006.

MENDONÇA, Antonio Gouveia & VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

MENEGAT, Alzira Salete. *Entre o céu e a terra: a sociabilidade guiada pela religiosidade nos assentamentos de reforma agrária*. Dourados: UEMS/UNIDERP, 2006.

MENEZES, Marilda Aparecida. *Relações de solidariedade em comunidade de camponeses-trabalhadores migrantes*. In: Inf. Soc.: Est., , v.6, n. 1. João Pessoa: UFP, 1996.

MINA, Andréia M. de Souza. *Nós e o mundo. A construção do "outro": Alteridade e pertencimento no material de divulgação brasileiro da Igreja Assembléia de Deus (AD) e Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) na década de 1990*. Florianópolis, 2004 (Dissertação de Mestrado).

MINAYO, M. C. de S. *Pesquisa Social: Teorias, métodos e criatividade*. Petrópolis, Vozes, 2003.

MOGROVEJO, Cláudia Dias. *Movimento "Sem Terra" (MST): um estudo sobre as idéias político-religiosas de alguns ativistas*. Rio de Janeiro: PUC, 2002 (Dissertação de Mestrado).

MORISSAWA, Mitsue. *A história da luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Rio de Janeiro, Vozes, 2003.

NAXARA, M.R.C. *Estrangeiro em sua própria terra – representações do brasileiro 1870/1920*. São Paulo: Annablume, 1998.

NOVAES, Regina Reyes. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Cadernos do ISER N°19. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

NÚÑEZ, Carla Patrícia Pintado. *O educativo nas relações de gênero no Assentamento Águas Claras: algumas considerações sobre tempo, trabalho e lazer*. Porto Alegre: UFRGS, 2003 (Dissertação de Mestrado).

PECHINCHA, Mônica. *Weber e Durkheim postos em perspectiva*. In: PEIRANO, Mariza (org.). *Leituras de Weber – Série Antropologia N° 263*. Brasília: 1999..

PEIRANO, Mariza G.S. *A análise de rituais e eventos*. In: PEIRANO, Mariza G.S. (org. e intro.) *Análise de rituais - Série Antropologia 283*. Brasília: UNB, 2000.

\_\_\_\_\_. *A análise antropológica de rituais - Série Antropologia 270*. Brasília: UNB, 2000.

PEREIRA, José dos Reis. *História dos batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Juerp, 2001.

PERIPOLLI, Odimar J. *Amaciando a terra – o projeto Casulo: um estudo sobre a política educacional dos projetos de colonização do Norte de Mato Grosso*. Porto Alegre: UFRGS, 2002 (Dissertação de Mestrado).

PIANI, Pedro P. F. *Representações de cura no candomblé*. São Bernardo do Campo: UESP, 2002. (Dissertação de Mestrado);

PIERI, Neucelia Meneghetti. *Organização social e representação gráfica: crianças da escola itinerante do MST*. Porto Alegre: UFRGS, 2002 (Dissertação de Mestrado).

PIMENTEL, Andréa Eloísa Bueno. *Assentamentos de reforma agrária na região do Pontal do Paranapanema e seus impactos econômicos e sociais*. São Carlos: UFSCar, 2004 (Tese de Doutorado).

PIRES, Ariel José. *A cruz como imagem e símbolo na luta pela terra*. Geonotas – Vol.2 N°3. Maringá: UEM, 1998.

POKER, José Geraldo A.B. *Reinventando a vida: uma análise da metodologia empregada pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) para implantar formas de cooperação em assentamentos de reforma agrária*. São Paulo: USP, 1999 (Tese de Doutorado).

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes 1977.

RIBEIRO JUNIOR, João. *As perspectivas do mito*. São Paulo: PANCAST, 1992.

RIOS, Helio S. *A reelaboração da fé para 'Ocupar, resistir e produzir' no Assentamento Zumbi dos Palmares e no Acampamento Nova Canudos em Iaras - SP*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 2001.

RIST – *Relatório de impacto socioterritorial do Assentamento Antonio Conselheiro em Mirante do Paranapanema – SP*. NERA (Núcleo de Estudos, pesquisas e projetos de Reforma Agrária). Presidente Prudente: Unesp, 2003.

ROLIM, Francisco C. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

SANTOS, Lyndon A. *O púlpito, a praça e o palanque: os evangélicos e o regime militar brasileiro*. In: FREIXO, Adriano de & MUNTEAL F<sup>o</sup>., Oswaldo (Orgs). *A ditadura em debate: Estado e Sociedade nos anos do autoritarismo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

SILVA, Carlos Alberto B. *Apogeu e Crise da Regulação Estatal. Da Vigorosa Estatização no Milagre*. Novos Estudos Cebrap, N. 34, 1992.

SILVA, José Carlos. *Conflito e cooperação: escutas e aprendizagens no Assentamento Sino*. Porto Alegre: UFRGS, 2004 (Dissertação de Mestrado).

SILVA, Jose Graziano da. GROSSI, Mauro Eduardo Del. *O novo rural brasileiro*. Campinas: Unicamp, Instituto de Economia, 1999.

SILVA, Maria A. M. *A luta pela terra: experiência e memória*. São Paulo: UNESP, 2004.

SILVA, Samuel Ramos. *Movimento, comunicação e linguagem na educação de jovens e adultos do MST*. Florianópolis: UFSC, 2003 (Dissertação de Mestrado).

SILVEIRA, Cleci Behling. *Organizações e a “Lei de ferro das oligarquias”*: Um estudo sobre os assentamentos rurais de reforma agrária. Porto Alegre: UFRGS, 2003 (Dissertação de Mestrado).

SILVEIRA, Diego Soares. *Narrativa histórica, etnografia e reforma agrária em um assentamento rural*. Porto Alegre: UFRGS, 2005 (Dissertação de Mestrado).

SMITH, T. Lynn. *Organização rural: problemas e soluções*. São Paulo: Pioneira, 1971.

SORIANO, R. R. *Manual de pesquisa social*. Petrópolis, Vozes, 2004.

SOUZA, Marcelo de Barros e CARAVIAS, José. *Teologia da Terra*. Petrópolis: Vozes, 1988; CEDI. *A teologia se fez terra*. Rio de Janeiro: Sinodal, 1191.

SOUZA, Maria Antonia. *As formas organizacionais de produção em Assentamentos rurais dos trabalhadores rurais sem-terra – MST*. Campinas: UNICAMP, 1999 (Tese de doutorado).

STÉDILE, João Pedro. *Uma porta de entrada para compreender o Movimento Sem-Terra*, In: SUSIN, L. Carlos. *Terra Prometida: Movimento Social, engajamento cristão e teologia*. Petrópolis: Vozes, 2001.

SUSIN, L. Carlos (Org.) *Terra Prometida: Movimento Social, engajamento cristão e teologia*. Petrópolis: Vozes, 2001.

TOURAINÉ, Alan. Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes. Petrópolis: Vozes, 2003.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. *Olhares sobre o "rural" brasileiro*. Raízes. Revista de Ciências Sociais e Econômicas, v.23, p.05-35. Campina Grande: UFPB, 2004.

WOLF, Eric R. *Revoluções sociais no campo*. In: SZMRECÁNYI, Tamás, QUEDA, Oriowaldo. *Vida rural e mudança social*. São Paulo: Nacional, 1973.

VAZZOLER, Márcia Regina. *Cooperativismo em assentamentos de reforma agrária: a sobrevivência de cooperativas do MST no contexto capitalista*. São Carlos: UFSCar, 2004 (Tese de Doutorado).

ZIZEK, Slavoj. *O mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

### **Endereços eletrônicos**

<http://www.amusep.com.br/itaguaje/historia.htm>. Acesso em 15/06/2005.

[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censohistorico/1940\\_1996.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censohistorico/1940_1996.shtm). Acesso em 23/03/2006.

<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/12/12140/tde-30082004-125839/publico/vb2004.pdf>. Acesso em 18/10/2005.