

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
SOCIOLOGIA**

**NO LIMITE DA CRUZ E DA ENXADA:
imbricamento contemporâneo entre o MST e o cristianismo da libertação em
Ribeirão Preto**

João Victor Martins Toledo Guidotti

**São Carlos
2025**

**NO LIMITE DA CRUZ E DA ENXADA:
imbricamento contemporâneo entre o MST e o cristianismo da libertação
em Ribeirão Preto**

João Victor Martins Toledo Guidotti

**Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Sociologia da
Universidade Federal de São Carlos para
a obtenção do título de mestre.**

**Orientador: Prof. Dr. André Ricardo de
Souza**

São Carlos

2025

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato João Victor Martins Toledo Guidotti, realizada em 06/02/2025.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Andre Ricardo de Souza (UFSCar)

Profa. Dra. Rosemeire Aparecida Scopinho (UFSCar)

Profa. Dra. Samira Feldman Marzochi (UFSCar)

Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati (UFG)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

À memória de Francisco Vannerom, o padre Chico, que demonstrou a força e a presença da igreja e da Teologia da Libertação em Ribeirão Preto.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho recebeu apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, a quem agradeço cordialmente.

Estou contente por minha força de vontade e determinação, para conseguir ser fiel aos meus sonhos e propósitos, realizando, por meio deste trabalho, a conquista de um dos maiores entre eles.

Agradeço em primeiro lugar aos amigos espirituais, que estiveram comigo e me deram força para chegar até aqui, mesmo quando eu pensava que não seria possível. Ogunhê! Ora yeye ô!

Agradeço aos meus pais por todo o apoio durante a realização deste projeto e por não desistirem de mim.

Agradeço aos colegas do PPGS, pela união e troca de experiências, informações e conselhos. Agradeço aos integrantes do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP) pela acolhida, orientação e parceria sempre pronta.

Agradeço ao meu orientador, professor André Ricardo de Souza, pela prontidão e assertividade nas orientações. Agradeço também aos professores que estiveram presentes em minhas bancas de qualificação e de defesa: Flávio Munhoz Sofiati, Samira Feldman e Rosemeire Scopinho.

Agradeço à UFSCar e a todo o corpo docente e à técnica administrativa, Silmara Dionizio, do Programa de Pós-Graduação (PPGS), por me receberem e me darem espaço para falar, pesquisar e aprender.

Agradeço aos representantes do assentamento Mário Lago e à equipe de professores da Escola do Campo Neusa Paviato, pela prontidão em auxiliar nesta pesquisa e pela oportunidade de fazer um pouco mais pela luta, lecionando aos assentados.

RESUMO

Esta dissertação examina a complexa intersecção entre a Teologia da Libertação (TL) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), utilizando como recorte o Assentamento Mário Lago, localizado em Ribeirão Preto, São Paulo. Para tanto, comparamos a atuação da TL quando da formação do assentamento, em 2003, com a atuação do mesmo movimento nos dias de hoje, 22 anos depois. A TL, com suas raízes históricas na América Latina, representou uma resposta teológica e pastoral às condições de desigualdade e opressão vividas pelas populações marginalizadas, particularmente nas áreas rurais. Por sua vez, o MST emergiu no Brasil como um movimento social organizado, estruturado em torno da luta pela reforma agrária. A interação entre essas duas forças foi marcante em diversos momentos históricos, especialmente no contexto de força das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e na formação das bases organizativas do movimento. Adotando uma abordagem sociológica que combina análise histórica, estrutural e empírica, este trabalho decorre da busca de compreender as transformações no campo religioso e comunitário a partir do declínio da TL. A pesquisa explorou como esse refluxo impactou as dinâmicas sociais e políticas do Assentamento Mário Lago, um espaço que, no passado, foi marcado pela presença de lideranças pastorais alinhadas à TL, mas que hoje enfrenta a ausência de figuras equivalentes em seu papel militante. A análise considera, ainda, como a falta de continuidade desse modelo pastoral contribuiu para um processo de fragmentação do catolicismo, e consequentemente, para o avanço significativo do pentecostalismo nesta região.

Palavras – chave: Teologia da Libertação. MST. Catolicismo Rural. Pentecostalismo.

ABSTRACT

This dissertation examines the complex intersection between Liberation Theology (TL) and the Landless Rural Workers' Movement (MST), using the Mário Lago Settlement, located in Ribeirão Preto, São Paulo. To do this, we compared the work of TL when the settlement was formed in 2003 with the work of the same movement today, 22 years later. TL, with its historical roots in Latin America, represented a theological and pastoral response to the conditions of inequality and oppression experienced by marginalized populations, particularly in rural areas. For its part, the MST emerged in Brazil as an organized social movement, structured around the struggle for land reform. The interaction between these two forces was striking at various historical moments, especially in the context of the strength of the Basic Ecclesial Communities (CEBs) and the formation of the movement's organizational bases. Adopting a sociological approach that combines historical, structural and empirical analysis, this work stems from the quest to understand the transformations in the religious and community field following the decline of the TL. The research explored how this ebb and flow has impacted the social and political dynamics of the Mário Lago Settlement, a space which in the past was marked by the presence of pastoral leaders aligned with the TL, but which today faces the absence of equivalent figures in their militant role. The analysis also considers how the lack of continuity of this pastoral model has contributed to a process of fragmentation of Catholicism, and consequently to the significant advance of Pentecostalism in this region.

Key words: Liberation Theology. MST. Rural Catholicism. Pentecostalism.

LISTA DE SIGLAS

ACO	Ação Católica Operária
CdL	Cristianismo da Libertação
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CELAM	Conselho Episcopal Latino-americano
CIMI	Conselho Missionário Indigenista
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPT	Comissão Pastoral da Terra
DSI	Doutrina Social da Igreja
JOC	Juventude Operária Cristã
MST	Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
PJ	Pastoral da Juventude
PT	Partido dos Trabalhadores
RCC	Renovação Carismática Católica
TL	Teologia da Libertação

SUMÁRIO

Introdução	13
 1 – Um cristianismo da libertação dentre as nuances do capitalismo	20
1.1 O capitalismo e o fenômeno religioso na sociologia clássica.....	20
1.2 As mudanças do capitalismo na América Latina e a necessidade de uma teologia social	31
1.3 As mudanças do capitalismo no Brasil e o avanço da Teologia da Libertação	38
 2 - A igreja e a questão da terra: CdL, CPT e MST	44
2.1 A Igreja, os movimentos sociais e o Cristianismo da Libertação no Brasil ..	44
2.2 Os anos da grande disciplina e o refluxo da Teologia da Libertação.....	51
2.3 É uma luta só: a CPT e o MST	66
2.4 Um novo sopro: o pontificado de Francisco e uma oportunidade para o cristianismo da libertação	83
 3 - Entre a cruz, a bíblia e a enxada: realidade local, controvérsias e análises	89
3.1. Ribeirão Preto, aberta ao sol pelas enxadas: trajetória histórico-econômica da cidade e o MST.....	90
3.2. A voz da Igreja: o discurso oficial e a realidade local	94
3.3 O declínio da Teologia da Libertação e a expansão do pentecostalismo no meio rural: o caso Mário Lago	108
3.4. Vozes da Terra: as narrativas dos assentados do Mário Lago	116
3.4.1. A mística do MST entre católicos e evangélicos	118
3.4.2. É difícil ser católico no Mário Lago	123
3.5. Considerações finais	140
 Referências	148
Anexo I.....	160

Anexo II	161
Anexo III	162
Anexo IV	163
Anexo V	164
Anexo VI	167
Apêndice A	169
Apêndice B	169
Apêndice C	170

*“¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño:
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son.”*

(La vida es sueño, Pedro Calderón de la Barca)

Introdução

Uma observação analítica do período de cinco décadas (desde a segunda metade do século XX até meados da primeira década do século XXI) revela paralelismo e aproximações entre o fenômeno do cristianismo da libertação - CdL (com destaque nele para a face católica da Teologia da Libertação - TL) e movimentos sociais voltados à chamada emancipação popular e à defesa de direitos cidadãos (Löwy, 2000). A partir de uma pregação, baseada em grande medida na valorização do cristianismo primitivo e do Concílio Vaticano II (1962-1965), a historiografia revela a práxis cristã/católica junto aos movimentos populares pululantes na realidade latino-americana daquele período. A presente dissertação decorre do trabalho investigativo sobre o encontro entre a teologia cristã (da libertação) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) – presente tanto na gênese desse movimento quanto na sua manutenção, pelo menos até a virada do século XX (Menezes Neto, 2007).

Considerando-se o fato de os militantes do cristianismo da libertação, por meio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), terem proporcionado a criação e desenvolvimento do MST no Brasil, buscou-se compreender se nos dias atuais (marcados pelo refluxo da TL, dentro e fora da Igreja Católica) ainda exercem influência ideológica sobre os indivíduos assentados, no âmbito de tal movimento. Para tanto, utilizando-se de metodologia qualitativa na obtenção de dados, nos valem do recorte do MST na cidade paulista de Ribeirão Preto (mais precisamente, o assentamento de nome Mário Lago), que nos serviu de base empírica para a compreensão do objeto¹. O cerne desta pesquisa consistiu precisamente na busca da compreensão de (em uma perspectiva marxista-weberiana), se há efetivamente, nos dias atuais, a presença do discurso teológico-libertário como algo influente na organização do MST. Consideramos as novidades e resgates que nos ofereceram a pesquisa de campo, em termos

¹ Embora haja outro assentamento do MST próximo, no município de Serra Azul – chamado Sepé Tiaraju, nome de um indígena cultuado pelos católicos progressistas como santo popular, sobremaneira no Rio Grande do Sul –, a opção foi pela pesquisa exclusivamente neste, localizado em Ribeirão Preto. Se, por um lado, isto limita, de algum modo, circunscrevendo tudo que é dito no presente trabalho como sendo referente apenas a esta cidade, por outro, torna possível alguma pesquisa futura comparando as duas realidades.

da verificação do grau de tal influência hoje, a visibilidade e efetividade desses discursos e a sua relação com a práxis militante na realidade social dos indivíduos organizados em assentamentos.

Buscamos analisar o papel das práticas dos adeptos desse pensamento teológico-pastoral no escopo da práxis concretizada nos assentamentos rurais, levando-se em consideração, para tanto, a efetividade do ideal de libertação na realidade atual dos camponeses, também quanto à chamada espiritualidade contemporânea. Interessou-nos, portanto, obter e sistematizar informações a respeito da continuidade ou ruptura político-ideológica entre a TL e o MST, a partir da condição empírica dos integrantes deste último, no âmbito do Assentamento Mário Lago em Ribeirão Preto²

Considerada a hegemonia do catolicismo romano desde a colonização portuguesa, o século XXI impressiona, em estatísticas, ao apresentar, por meio dos censos demográficos, a grande e constante diminuição da quantidade de católicos no Brasil. É possível perceber uma transição operante no perfil religioso da população brasileira. Historicamente, a crise demográfica do catolicismo no país se deu (e segue acontecendo) devido à expansão dos evangélicos, principalmente entre os mais pobres, e dos sem religião, com perfil jovem e também de classe média. O substancial crescimento das igrejas evangélicas se deu concomitantemente ao recuo das iniciativas católicas populares, influenciadas pelos teólogos da libertação.

Há grande acordo entre os historiadores e sociólogos da religião latino-americanos em atestar a influência do cristianismo da libertação no continente, em termos de cultura política e organização popular. Tal fenômeno religioso se contrapõe ao sistema capitalista, reivindicando fortemente a superação coletiva da pobreza, na esteira do Concílio Vaticano II, e a decorrente valorização do diálogo ecumênico e da ação dos leigos. De acordo com Löwy, Sofiati e Martinez (2020, p. 3), “os cristãos da libertação são todas as pessoas que participam de projetos sociais e eclesiais baseados na Teologia da Libertação, ao passo que o

² Analisado do ponto de vista da questão ambiental em face da produção agroecológica (Gonçalves, 2010) e da organizativa mediante a produção cooperativista (Scopinho, 2012, p. 277-300), tal assentamento foi formado em 2004 e decorre de uma ocupação feita em agosto do ano anterior por 400 famílias, sendo que parte delas aderiu, depois, ao Movimento de Libertação dos Sem-Terra (MLST) e outra a um coletivo que ganhou o nome de Movimento Índio Galdino. Atualmente, a grande hegemonia é mesmo do MST.

cristianismo da libertação “é formado pelo conjunto de todos os cristãos cuja prática sociorreligiosa influenciou a elaboração da TL” (ibid, p. 2). Ou seja, trata-se de uma prática pastoral com reivindicação de emancipação baseada em um ideário teológico que é por ela também alimentada.

Alguns pesquisadores relacionaram o enfraquecimento do cristianismo da libertação com grande crescimento do conservadorismo na igreja e no Ocidente como um todo (Prandi; Souza, 1996), motivo pelo qual houve um abrupto abafamento dessas ideias, a ponto de convencer sociólogos da religião de que, concretamente, “Inês é morta” (Prandi; Santos, 2015, p.385).

Conforme observado por Menezes Neto (2007), uma tendência conservadora, iniciada nos anos noventa, contribuiu para a marginalização do cristianismo da libertação e, conseqüentemente, para o surgimento de novas identidades religiosas, como o rápido crescimento dos evangélicos pentecostais, cuja ideologia está principalmente voltada para a esfera espiritual em detrimento do engajamento em lutas por mudanças sociais e mobilidade entre classes. Esse fenômeno de recuo da TL e subsequente perda de influência dela no catolicismo também foi influenciado pela eleição do papa João Paulo II em 1978, cujo pontificado foi marcado por uma clara ênfase na "restauração da grande disciplina" (Boff, 2014, p. 1), com prejuízo dos movimentos político-religiosos emergentes na América Latina.

No entanto, a análise histórica do cristianismo da libertação e a compreensão de seus desdobramentos na realidade latino-americana permanecem relevantes, ainda nos dias de hoje (Souza, 2023). O século XX talvez tenha sido caracterizado por um movimento progressivo de descoberta da consciência popular e de seu poder transformador nas sociedades, especialmente as do chamado Sul Global. De acordo com a historiadora Maria Cecília Domezi (2014, p. 57), há uma ligação latente entre a luta dos povos marginalizados e a religiosidade popular, uma vez que, na América Latina da segunda metade do século XX, é característico um processo de "irrupção dos pobres". Esse processo teria sido marcado pela descoberta de um caráter “revolucionário” de luta, colocando os pobres da América Latina na trilha de segmentos intelectuais que compartilhavam do ideal de consciência de classe e da mobilização popular. Nesse sentido, "a resistência se fazia em muitas organizações sociais populares, como as ligas camponesas, sindicatos,

movimentos estudantis, movimentos de educação popular" (Domezi, 2014, p. 58). Tal "irrupção" da população pobre e marginalizada, inclusos os camponeses oprimidos, levou a uma maior compreensão da realidade de sofrimento dos trabalhadores.

Não por coincidência, nesse mesmo período, a Igreja Católica no Brasil absorveu amplamente a influência do Concílio Vaticano II (1962-1965), algo que reestruturou em grande medida a igreja mundial quanto a dogmas, rituais e posicionamento frente à ciência. Tratava-se de realinhamento com a chegada da modernidade, atendendo às exigências que tal realidade impunha aos católicos diante das novas configurações mundiais (Prandi; Santos, 2015).

De fato, o Concílio Vaticano II promoveu uma maior proximidade da igreja com os indivíduos que dela faziam parte; renovou os rituais, trocando o latim pela língua vernácula, permitindo que os sacerdotes se voltassem para a assembleia nas missas. Além disso, reconheceu o direito à liberdade religiosa, abrindo espaço para a igreja participar, de alguma maneira, do movimento ecumênico mundial.

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que havia sido fundada em 1952 por dom Hélder Câmara, é algo precursor em termos de ideais emancipatórios no episcopado da América Latina e que seria lembrado meio século depois como sendo parte de "um catolicismo popular, profundamente inculturado, que contém a dimensão mais valiosa da cultura latino-americana" (V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, 2007, p.120). A organização dos bispos brasileiros, no contexto nacional da década de 1960, esteve pautada nas ideias da nascente Teologia da Libertação, com consequências presentes ainda nos dias atuais.

Para compreensão maior do objeto desta investigação, além de uma reconstituição histórica do cristianismo da libertação, da TL e CPT, é preciso retomar à memória a condição histórico-social que propiciou o surgimento dos assentamentos rurais do MST, caracterizados, em grande medida, por indivíduos com militância católica, em face da grande concentração fundiária no país.

O MST decorre, em grande medida, da busca da concretização de um projeto de "igreja pobre e para os pobres". Pensar (no caso de nosso recorte) as implicações e consequências práticas da aplicação dos conceitos de libertação

na religiosidade dos trabalhadores assentados do campo resulta também na constituição de sua ótica religiosa cristã, de modo que consigamos por resultado estabelecer parâmetros acerca da efetividade do projeto teológico de libertação em tal contexto específico. Para tanto, levamos em consideração a religiosidade popular dos camponeses dos assentamentos rurais, tomando como recorte geográfico a região de Ribeirão Preto, cidade conhecida nacionalmente como a 'Capital do Agronegócio'. Esta alcunha reforça a necessidade desse estudo realizado exatamente em tal local, dado que há, efetivamente, um assentamento rural grande do MST (com cerca de 460 famílias) instalado na cidade (ainda que às margens), além de uma rede do movimento em cidades vizinhas, formando outros acampamentos e assentamentos. Para a análise das contradições estabelecidas entre um e outro coube considerar os aspectos históricos e contemporâneos, responsáveis pela compreensão popular-política, de um lado, do agronegócio como setor econômico de combate ferrenho à reforma agrária e outros dispositivos de manutenção da justiça social. E, de outro, o MST como uma proposta de luta constante em prol da distribuição de renda no meio rural, contrariamente aos interesses do agronegócio movido pelo ideário neoliberal.

Cabe ainda retomar as origens da TL. Segundo o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (1981), ela surgiu num período de resistência em virtude da difícil situação enfrentada pelos povos latino-americanos em meados do século XX, quando eclodiram movimentos de trabalhadores, algo que o entusiasmou (Gutiérrez 1981, p. 293): "Títere repressivo a mais ou títere repressivo a menos, o povo latino-americano iniciou uma caminhada irreversível rumo à sua libertação".

Para o sociólogo francês François Houtart (Houtart apud Pleyers, 2019, p.85), "(...) o compromisso religioso e o compromisso social não podiam ser dissociados, nem a análise da realidade social e das lutas sociais para transformá-la". Por sua vez, Costa (2009, p. 59) afirma que "fazer sociologia de uma sociedade implica, mais tarde ou mais cedo, fazer sociologia da religião". Fazia-se necessária, portanto, a análise do contexto religioso nas sociedades, afim de "pensar como os processos sociais mais amplos condicionam o religioso ou podem ser influenciados por ele" (Costa, 2017, p.4). Este é, em síntese, o desafio investigativo que foi enfrentado enfocando o imbricamento de cristianismo da libertação e MST, no passado e atualmente.

Para costurar a perspectiva analítica que embasou a investigação realizada, fez-se essencial uma revisão da produção sociológica de tal face religiosa, algo feito no primeiro capítulo. Foi tomada como grande referência a análise do sociólogo Michel Löwy, presente em sua obra “O que é o cristianismo da libertação” (2016). A produção teórica marxista, principalmente no que diz respeito à estrutura do capitalismo e suas consequências para o operariado, foi profundamente considerada pelos pensadores do cristianismo da libertação, desde a sua gênese, de modo que é possível, ainda hoje, identificar traços desta influência. Outrossim, embora a compreensão da teoria marxista nos sustente no escopo do anticapitalismo (além da distinção do fenômeno religioso), é a partir da produção teórica do também clássico alemão Max Weber (1991), que a religião se torna importante objeto de estudo sociológico. Autor também da fundamental obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2005), Weber traça conceitos importantes para a investigação que gerou o presente trabalho, sobretudo no que diz respeito à “afinidade eletiva” entre o cristianismo e o capitalismo. Portanto, ainda no primeiro capítulo consta uma breve assimilação dos conceitos de ambos os autores, bem como a incorporação de outros pertinentes para a construção total da análise. Este exercício possibilitou uma maior compreensão dos fenômenos produzidos do que chamamos de cristianismo da libertação. Este primeiro capítulo vem acompanhado também de um breve histórico de tal fenômeno e da TL, reforçando as mudanças ocorridas, de um lado, no capitalismo, e, de outro, no cristianismo.

Após a exposição da construção teórica que guiou o presente trabalho, partimos, no segundo capítulo, para a análise histórica que contempla o desenvolvimento da CPT, fundamental nos movimentos de luta pela terra e na gênese do MST (Menezes, 2007). É feita uma análise da atuação da Pastoral em face das questões agrárias do Brasil, especificamente, na realidade local ribeirão-pretana, marcada pelo acentuado avanço do agronegócio. Buscou-se evidenciar a questão histórica que privilegiou a posse de terra por parte dos grandes proprietários rurais em detrimento da massa de camponeses impossibilitados do acesso à terra, algo diretamente relacionado à composição dos assentamentos nesta região. Para tanto foram abordados os componentes formativos da CPT.

O terceiro capítulo abarca, precisamente, as intersecções e disparidades colhidas a partir do incursão no campo, evidenciando as lógicas de práxis realizadas, de acordo com a realidade empírica trabalhada. O trabalho de campo feito no Assentamento Mário Lago, em Ribeirão Preto, foi fundamental para o desenvolvimento desta dissertação. Levando-se em consideração a ótica weberiana acerca da análise da religião e da pesquisa sociológica mais ampla, cujo ponto chave de investigação é o sujeito e sua ação, analisamos a concepção e vivência que os indivíduos assentados realmente têm sobre o catolicismo orientado pela TL. Importou avaliar o impacto produzido pelo cristianismo da libertação na organização político-ideológica do assentamento em foco. Este trabalho investigativo foi feito levando-se em consideração o grande enfraquecimento do cristianismo da libertação, em face não apenas do crescimento evangélico pentecostal, mas também do catolicismo próprio do movimento da Renovação Carismática (Prandi; Souza, 1996). A pesquisa de campo foi feita por meio de visitas e entrevistas com os assentados e com a comunidade religiosa local, além da observação das efetivas práticas religiosas que ocorrem nesses espaços. Para tanto, utilizamos como procedimento metodológico o trabalho baseado em roteiros de entrevistas semiestruturadas, que contribuem para o mapeamento do perfil etário-religioso e do posicionamento político dos habitantes do assentamento escolhido. Fizemos uso de uma análise sistemática do discurso dos entrevistados.

1- Um cristianismo da libertação entre as nuances do capitalismo

*Negra Mariama, chama pra cantar:
Que Deus uniu os fracos pra se libertar
E derrubou dos tronos os latifundiários
Que escravizavam pra se regalar!*
(Negra Mariama, Cecília Maria Domezi)

1.1 O capitalismo e o fenômeno religioso na sociologia clássica

O fenômeno religioso foi amplamente abordado na sociologia clássica, estando presente nas discussões teóricas de Karl Marx, de Émile Durkheim e Max Weber, cada qual a seu modo, como sabemos, com grande prevalência para os dois últimos. Na produção dos sociólogos alemães Marx e Weber, a religião recebe sentidos e significados diferentes, ao avaliá-la em relação ao sistema capitalista, dominante na Europa pós-medieval.

No esteio do desenvolvimento do pensamento sociológico, Marx se destaca por sua análise da realidade social baseada no domínio do capital, cujos desdobramentos marcam o ordenamento social. Ou seja, a modernidade é marcada pela dominação de classes, algo que, por sua vez, constitui o cerne do capitalismo industrial. A constatação de que todas as sociedades, com a emergência moderna, foram transpassadas pela luta de classes, é uma das principais marcas da sociologia marxista. Sua leitura não precisou ser atualizada ou modificada ao longo dos anos, conforme defende o sociólogo Jeffrey Alexander (1999). A compreensão dos pressupostos teóricos da crítica religiosa em Marx foi importante para a realização do presente trabalho, uma vez que, como aponta Michael Löwy (2016), as teses marxistas estão profundamente relacionadas à concepção ideológica que promoveu o desenvolvimento do cristianismo da libertação:

(...) o elemento central do método de análise marxista sobre a religião 'é considerá-lo – juntamente com o direito, a moral, a metafísica, as idéias políticas etc. – como uma das múltiplas formas de ideologia, isto é, da produção espiritual (*Geistige Produktion*) de um povo, a produção de idéias, representações e formas de consciência, necessariamente condicionadas pela produção material e as relações sociais correspondentes'

(LÖWY, 1996, p. 7). Trata-se, portanto, de considerar a religião como um universo de significado cultural ideológico específico (Löwy *apud* Sofiati, 2009, p. 40).

Estes pressupostos, por sua vez, foram os que, uma vez reafirmados e ressignificados pela realidade dos católicos na América Latina e no Brasil, contribuíram efetivamente para a criação do MST, na década de 1980.

Todavia, por muito tempo, os pesquisadores e estudiosos marxistas tiveram dificuldade para compreender o papel da religião nos escritos de Marx. Esta limitação partia de dois pressupostos, que fariam compreender o marxismo como antagônico ao fenômeno religioso, quais sejam: o fato de que não há, nos escritos marxianos, uma elaboração precisa sobre a religião; e a percepção de que, quando a religião é levada em consideração em seus escritos, ela seria considerada como uma mera abstração, um “ópio” que produz indivíduos sociais cada vez menos interessados em compreender o sistema que os torna “escravos do capital” (Marx, 2013). Pode-se dizer que Marx, em seus escritos, tratou da religião como “um produto das ideias, (...), como uma forma social de consciência, pertencente à esfera da superestrutura ideológica (...), condicionada (...) pela estrutura econômica, a base da sociedade, e pelas relações sociais correspondentes” (Chagas, 2017, p.134). Entretanto, o sociólogo alemão assume que a crítica à religião é antes “(...) o pressuposto de toda a crítica” (Marx, 1983, p. 378)”. Escreve o jovem Marx (2010, p. 145), na obra que marcaria sua transição para a maturidade:

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. a religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo.

Neste sentido, ao contrário das ideias predominantes a respeito de Marx, a ação religiosa pode significar tanto uma manifestação ideológica das angústias geradas pelas condições individuais na sociedade existente, como também um protesto contra ela. A frase do fim deste trecho (“A religião é o ópio do povo”) foi e ainda é, para alguns autores, considerada o suprasumo da concepção marxiana acerca do fenômeno religioso. Entretanto, é preciso analisar os pressupostos ideológicos que influenciaram a escrita desta frase, sobrepondo-a ao rigor de uma análise histórica, cujo fim é compreender os movimentos do

autor em direção à sua teoria. A respeito disso, Löwy (2016) posiciona Marx diante das influências filosófico-dialéticas por ele absorvidas, considerando-as em face da construção de conceitos por ele estabelecidas no decorrer de sua produção sociológica.

O escopo da crítica primeira à religião realizada por Marx na obra sobre a filosofia do direito de Hegel, como sugere o título do texto, pode ser entendido analiticamente sob a chave da influência do filósofo Ludwig Feuerbach, cuja proposta era de subverter a filosofia hegeliana no que diz respeito ao materialismo. Para o jovem Marx, Feuerbach seria o “criador do verdadeiro materialismo”, cuja crítica religiosa estaria em “ver a religião não como um erro, um desvio de intelecto em relação com a verdade, e sim, como uma produção da consciência humana, sendo assim um fenômeno ideológico” (Redyson, 2011, p.9). Em seus escritos, Feuerbach defende a libertação do homem de toda e qualquer amarra ou alienação, dentre as quais cita a religião, num movimento constante de valorização do materialismo, cujas bases estariam na experiência real e sensível dos indivíduos sociais. Ao mesmo tempo, o autor rejeita rigorosamente as críticas religiosas ditadas por Hegel: “(...) quem não abandona a filosofia de Hegel não abandona a teologia (...) A filosofia de Hegel é o último refúgio, o último sustentáculo racional da teologia” (Feuerbach, 1990, p. 258).

Apesar das apreciadas referências de Feuerbach, que influenciaram o jovem Marx na construção do ideal de “religião como ópio do povo”, é preciso considerar a obra do sociólogo socialista como uma virada conceitual, embora embasada fortemente nos filósofos citados, dado que Marx desenvolvia sua própria metodologia de compreensão do mundo, afetado pelo advento do capitalismo. Na mesma medida em que critica a filosofia do direito em Hegel, concepção filosófica dominante à época na Alemanha, Marx também tece comentários críticos ao desenvolvimento teórico de Feuerbach, no que diz respeito à religião (resumida ao cristianismo). Entretanto, é importante ressaltar que o jovem socialista considera úteis as duas visões teóricas e objetiva o esforço de coadunar as duas correntes filosóficas, afim de estabelecer sua própria crítica da religião. Assim, Marx fomenta a validação de uma teoria que, enquanto critica o materialismo de um lado, o valida de outro; ou ainda critica o idealismo de um e valida certas concepções de outro. Vale-se ele, assim, de

todos esses esforços para a sua própria construção, utilizando-se principalmente do recurso da dialética.

A filosofia feuerbachiana reside numa possibilidade de libertação desassociada da religião. Todavia, esta possibilidade emancipatória encontra-se muito distante, em termos históricos e analíticos, do que viria a ser reivindicado pelo cristianismo da libertação, que, evidentemente, demanda sua identidade religiosa. Para este, enquanto a existência da divindade, condicionada pela criatividade humana, está associada às potenciais capacidades do homem, a própria concepção de Deus estaria relacionada diretamente à possibilidade de libertação existencial dos indivíduos, enquanto transcendência de seu próprio gênero (humano). A partir disto, surge a concepção alienante da religião na filosofia de Feuerbach, qual seja, a religião se constitui a partir de um engano, que é o ato de “atribuir atributos próprios da essência humana a uma existência imaginária e estranha – um engano, portanto” (Silva, 2019, p. 93). Neste processo, Feuerbach considera também que “a religião transfere para Deus toda a riqueza do homem, esvaziando-o. Ao projetar sua essência em Deus, o homem se empobrece a ponto de não mais reconhecê-la como sua e transforma-se passando de criador a criatura, a obra de sua obra” (Silva, 2019, p.94). Neste escopo, é possível relacionar a perspectiva filosófica às práticas cristãs que pregam um ‘esvaziamento’ do homem, uma humilhação de si mesmo e o reconhecimento de sua pequenez (pobreza e miséria) diante da magnitude de Deus. Há de fato, historicamente, um processo teológico de diminuição do homem e de seus potenciais, conferindo-lhe um aspecto pobre e limitado, em virtude da obtenção do céu e de todos os seus benefícios: “Aquele que se humilha é que é elevado” (*Catecismo da Igreja Católica*, §2559). Por outro lado, o cristianismo da libertação inverte essa ordem: “Deus humilha-Se para caminhar com o seu povo (...)” (Francisco, 2015, n.p.). Sendo assim, podemos constatar que:

Com tais considerações, Feuerbach inverte de maneira materialista a relação entre Deus e o ser humano e transforma os problemas teológicos em problemas antropológicos (...).

No entanto, Feuerbach não foi capaz de estender suas ideias antropológicas ao ser humano concreto, ao ser humano histórico-social. (...) para Marx, Feuerbach é o único que tem uma relação séria com a dialética hegeliana (...), mas, após este reconhecimento, o próprio Marx o criticou por ele

não perceber a dimensão histórica e ativa do homem. (Da Silva, 2019, pp. 94-95).

Daí a crítica marxista à filosofia de Feuerbach: embora pautada numa dialética e materialismo sólidos e que devem ser considerados, não foram suficientes para a compreensão do fenômeno religioso e de suas vertentes, porque, primeiro, não foram capazes de compreender a ação social que Karl Marx reivindica aos homens em sua teoria. Apesar dos entraves, Marx tece comentários positivos sobre a crítica da religião feita até então, como o faz ao escrever: “A crítica da religião desiludiu o homem, para que ele pense, aja, construa a sua efetividade como um homem sem ilusões, um homem que chegou à idade da razão (...)” (Marx, 1957A, p. 379). Entretanto, o sociólogo alemão não vê sentido numa crítica ou ataque à religião sem a promoção de uma metamorfose do mundo em que se vive. Por isso, a alienação religiosa em Marx é conceitualmente bastante diferente da concepção da filosofia dominante, à qual Feuerbach trouxe grandes contribuições. Para ele, “Feuerbach não vê (...) que o próprio ‘sentimento religioso’ é um produto social e que o indivíduo abstrato que analisa pertence na realidade a uma determinada forma de sociedade (...)” e ainda reitera, com veemência, em oposição à compreensão contemplativa do filósofo, que “(...) a vida social é essencialmente prática (...) todos os mistérios que seduzem a teoria para o misticismo encontram a sua solução racional na práxis humana e no compreender desta práxis” (Marx, 2002, n.p).

Não se pode desconsiderar, ao analisar qualquer perspectiva social sob a ótica marxista, que sua intenção estava bem clara, desde o início de seus escritos, qual seja, formular uma teoria que fosse capaz de explicar o capitalismo e, por conseguinte, compreender também diferentes formas de sua superação. Para tanto, ele traçou importantes conceitos a respeito do capital, do mercado e do trabalho, de onde surgiram importantes elaborações teóricas, dentre as quais destacamos a alienação. É preciso ressaltar que, para Marx, o fato de a alienação religiosa existir está condicionado a uma verdade intrínseca do mundo capitalista: a de que a alienação está presente em diversas esferas da realidade social. Talvez por isso a crítica à religião não seja tão importante e extensa no trabalho de Marx, porque, alheio à realidade do mundo capitalista como um todo, a religião é apenas mais uma forma de alienação; sendo assim, superado o capitalismo, estaria superada a alienação das esferas sociais, inclusive a da

religião. Por isso alguns autores defendem que não seria possível conceber um comunismo sem antes proceder o estabelecimento do ateísmo (eliminação da religião). Na teoria marxista: “O ateísmo é o humanismo pela superação da religião, e o comunismo é o humanismo pela superação da propriedade privada” (Zilles, 1991, p. 123). Em contrapartida, outros marxistas defendem que, diferente da forma como pensara Feuerbach, o simples e puro ateísmo, sem um forte embasamento comunista, não seria suficiente:

O comunismo como positiva tomada de consciência possibilita o desenvolvimento humano em sua plenitude, a emancipação humana só é possível com a superação da propriedade privada, da religião e de qualquer outro elemento que mistifique a compreensão da humanidade sobre sua própria essência e potência (Nunes Júnior, 2021, p. 66).

As discussões apontadas acima, quando colocadas sob o crivo dialético, formam um complexo processo de reconhecimento e compreensão da teoria marxista como um todo (sobretudo em relação aos problemas relacionados a trabalho e capital), permitindo uma releitura mais precisa acerca da conceituação de alienação religiosa em Marx. A alienação religiosa dos homens pode ser compreendida como uma extensão da alienação econômica, da alienação do trabalho. A religião funcionaria como uma característica peculiar na realidade humana: com o objetivo de legitimar o funcionamento da ordem social. Nesse sentido, ela justifica e legitima as formas de alienação próprias do capitalismo. Segundo Sofiati (2009, p. 40):

Löwy também apresenta uma segunda contribuição de Marx acerca do que ele chama de ‘sociologia dos fatos religiosos’. Trata-se da idéia de que a religião em condições determinadas pode exercer o papel principal na vida de uma sociedade. Há inclusive a identificação de uma possível relação de causalidade estabelecida por Marx entre a religião e o capitalismo, no qual aquela, em sua vertente protestante, favorece a acumulação primitiva do capital. Ele fala de um ‘reconhecimento da religião como uma das causas importantes das transformações econômicas que conduziram ao estabelecimento do sistema capitalista moderno’.

No sistema desenvolvido durante a passagem da Idade Média para a Moderna, os homens se tornam estranhos a si mesmos e ao seu trabalho, conforme o processo de alienação deles. De acordo com a teoria marxista, a

religião tem um caráter bastante alienante, à medida em que projeta as qualidades humanas em um deus abstrato, conforme concordaria Feuerbach em suas teses sobre o cristianismo. Por isso, a religião afastaria o potencial de libertação humana do horizonte de possibilidades, dada a promoção de uma abstração de tal condição alienante.

Assim se pode compreender então o conceito de alienação religiosa na teoria marxista: a religião, pertencendo à esfera da superestrutura ideológica, manifesta-se na vida humana como condicionante de abstração, produzindo um efeito amenizante das dores infligidas ao indivíduo pelo próprio, a partir do funcionamento do trabalho, segundo a realidade do sistema capitalista. Esta realidade é anexada à realidade social dos homens oprimidos pelo capital, produzindo neles uma espécie de ópio (uma droga alucinante) espiritual, “amparando-o, aliviando-o, consolando-o de sua miséria no mundo real, para que ele suporte e esqueça a dureza de sua realidade degradante, levando-o, pois, ao ‘gozo celeste’, ao conformismo e à resignação” (Chagas, 2017, p. 145).

Para Marx, somente a revolução do proletariado e a posterior instauração de sua ditadura é que tornaria os homens libertos dos “grilhões da alienação” do capital e, por consequência, se viriam libertos também da alienação religiosa. Assim, é possível compreender a máxima marxista apontada no início deste documento, qual seja “A religião é o ópio do povo”, a partir de uma interpretação segura e objetiva da própria realidade inerente à religião (aqui subentendida por cristianismo). A religião baseia suas pregações na crença de um mundo vindouro, uma realidade paralela à existência humana atual, personificada na realização que deve acontecer após a morte (o paraíso celeste), subtraindo do homem a realidade social objetiva do capitalismo opressor. Na tradição católica (bastante dominante à época da formação do marxismo), inclusive, há alusões que remetem à resignação clara a este mundo, de onde vertem as noções de igreja militante e igreja triunfante (Pio XII, 1960):

O protesto religioso contra este mundo permanece inconsequente porque propõe uma solução para além da história, para além-túmulo. A religião apenas oferece a libertação espiritual do homem, a libertação imaginária e ilusória, meramente aparente e abstrata (Lopes, 2013, p. 2).

Do mesmo escopo, qual seja, da compreensão da realidade social por meio das premissas e promessas do cristianismo, podemos abstrair a realidade inversa, que é possível de se encontrar nas metamorfoses do cristianismo a partir da segunda metade do século XX, movimento iniciado na América Latina. Segundo o teólogo Leonardo Boff (1998, p. 60), esse processo se inicia com a percepção de que as ciências humanas e sociais, em determinado momento, ofereceram ao cristianismo do Sul Global “um instrumental analítico capaz de descobrir as causas estruturais da opressão e de elaborar modelos alternativos”. Para os religiosos influenciados pelo cristianismo da libertação, a absorção da realidade opressiva é pressuposto ideal da constituição daquilo em que creem.

Essa lógica subverte o princípio básico que explica a alienação religiosa na teoria marxista, qual seja, quando se diz que a religião aliena unicamente porque é parte de seu crivo de crenças o fato de acreditar numa realidade paralela que se encontra no pós-morte. Subvertida essa lógica e aplicado o objetivismo sensível da dialética marxista aos princípios cristãos, basta inserir esse novo modo de pensamento na dinâmica da *lex orandi, lex credendi* (os católicos oram tal como creem), de modo que a revolução neste mundo se torne uma possibilidade que abre caminhos para a luta efetiva dos cristãos aliados com os compromissos de libertação. Portanto, considerando a realidade histórica do mundo, tal como defendera Marx, torna-se oportuna a reflexão analítica acerca da realidade do fenômeno religioso e sua relação com a fase atual do capitalismo. Para Sofiati et al., “o marxismo representa um aporte metodológico das ciências sociais para a teologia, um momento do fazer teológico, configurado pela reflexão sobre a sociedade” (Sofiati; Coelho; Camilo, 2018, p. 126).

Poderíamos, hoje, após a virada histórica de pensamento e crenças da segunda metade do século XX (que afetou grandemente a relação religião/realidade social capitalista), dizer que a religião ainda se manifesta na vida dos homens como uma espécie de ‘ópio’, uma droga alienante e alucinógena, cujo objetivo seria desviar de seus olhos a realidade imputada cruelmente pelos mecanismos de reprodução do capital. Por outro lado, vale perguntar: estaria o cristianismo de tal forma socialmente desenvolvido (considerando o contexto do CDL) e envolvido com as causas sociais, de modo a estabelecer parâmetros dentro de suas próprias crenças que sejam capazes

de abstrair do fenômeno religioso o caráter alienante, apontado por Marx? A este questionamento buscamos responder nos capítulos que seguem.

No mesmo esteio de pensamento, cabe-nos destacar o desenvolvimento sociológico do clássico Max Weber, cujos pressupostos desenharam os imbricamentos existentes desde a formação do protestantismo e sua relação com o capitalismo. O sociólogo alemão, em destaque entre os pioneiros da sociologia, contribuiu de maneira muito importante para a compreensão da relação entre religião e economia, oferecendo uma perspectiva diferenciada ao correlacionar a ética protestante e o espírito do capitalismo. Em suas obras, Weber aplica uma metodologia compreensiva e interpretativa, enfocando os significados subjetivos que os indivíduos atribuem às suas ações. Este enfoque metodológico difere substancialmente da abordagem materialista-histórica empregada por Karl Marx, de modo a propor uma análise que considera os valores, as crenças e as motivações internas como fatores determinantes da ação social e, por conseguinte, das relações sociais.

Weber argumenta que a ética protestante, particularmente o calvinismo, desempenhou um papel fundamental na formação do capitalismo moderno. O conceito de "ascetismo intramundano", característico do calvinismo, incitava os indivíduos a buscarem sucesso material como um sinal de eleição divina. Este ethos ascético e disciplinado promoveu uma mentalidade voltada para o trabalho árduo, a frugalidade e o reinvestimento dos excedentes, elementos essenciais para o desenvolvimento do capitalismo. A pesquisa de Weber, portanto, revela como a religião pode influenciar profundamente a economia e as instituições sociais, em um processo que é simultaneamente histórico e cultural. Embora o sociólogo alemão atenha-se ao fenômeno de desenvolvimento do capitalismo como decorrência do desenvolvimento do protestantismo (principalmente o calvinista), não é difícil, segundo Michael Löwy (2016), encontrar nos escritos weberianos alusões comparativas entre capitalismo e catolicismo (ainda que subliminares). Löwy percebe e defende a teoria de que haveria, desde a consolidação de tal sistema socioeconômico no Ocidente, uma espécie de "afinidade negativa" entre a ética católica e o sistema capitalista. Esta afirmação estaria pautada na percepção da existência de um ethos católico, tido "como uma alternativa para a modernidade abstrata e individualista que tinha como base a vitalidade do capital" (Löwy, 2016, p. 60-61):

Como resultado dessa contradição, o catolicismo mostra a “mais firme repugnância” com relação ao capitalismo – não contra esse ou aquele aspecto (quase todos esses aspectos sendo acidentais) mas sim contra a própria essência do sistema (ibid., p. 62).

Essa afinidade negativa, que embora não levasse a igreja propriamente à crítica do capital, mas sim às decorrências do liberalismo (ibid., p. 58), teria promovido certo sentimento nos católicos de repugnância aos valores e princípios desse sistema excludente, levando-os à identificação com os pobres e marginalizados por ele produzidos, de modo a dar seguimento a uma tradição teológica que identificava a pessoa de Jesus Cristo no pobre sofredor: “podemos demonstrar facilmente que o mesmo tipo de anticapitalismo religioso inspirou o envolvimento ativo dos católicos com a emancipação social dos pobres” (ibid., p. 60). Alguns autores defendem que tal afinidade entre a ética católica e sua identificação com os pobres estaria presente já durante existência do cristianismo primitivo (Gramsci, 1968, p. 350-352; Luxemburgo, 1981; Kautsky, 2010). Todavia, como mostra a historiografia das igrejas ocidentais, o princípio de comparação positiva entre cristianismo moderno/contemporâneo e igreja primitiva teria, após a Reforma Protestante, se tornado prerrogativa do catolicismo, tendo sido desprezada, todavia, entre os protestantes, de acordo com a sociologia weberiana: “a economia capitalista emergente foi totalmente liberada, separada e emancipada de todos os escrúpulos do cristianismo primitivo” (Bloch apud Löwy, 2016, p. 65).

Numa perspectiva moderna do catolicismo romano, a retomada desse costume de atenção, bem como os desenvolvimentos teológicos, doutrinários e históricos que ele proporcionaria, está em conformidade com o desejo expresso pela posição do conjunto da igreja no Concílio Vaticano II (1962-1965), inclusive no decorrer de seu cumprimento; vide as latino-americanas conferências episcopais de Medellín (1968) e de Puebla (1979). Isto pode ser constatado, de forma a exemplificar o movimento que mais tarde daria corpo ao cristianismo da libertação, na constituição dogmática *Lumen Gentium*, do papa João XXIII (Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, 1997, p. 41):

Todos quantos se vêem oprimidos pela pobreza, pela fraqueza, pela doença ou tribulações várias, e os que sofrem perseguição por amor da justiça, saibam que estão unidos, de modo especial, a Cristo nos seus sofrimentos pela salvação do mundo; o Senhor, no Evangelho, proclamou-os bem-aventurados e «o Deus... de toda a graça, que nos chamou à Sua eterna glória em Cristo Jesus, depois de sofrerem um pouco, os há-de restabelecer, confirmar e consolidar» (1 Ped. 5,10).

A tese de que o cristianismo primitivo é imagem do cristianismo da libertação não pode ser descartada, porquanto ela é uma hipótese historicamente recuperada da tradição católica. De fato, recuperada a perspectiva histórica do cristianismo primitivo, por meio da investigação de fontes da própria literatura tradicional da igreja, é possível observar uma afinidade entre os costumes dos primeiros cristãos, a exemplo de Jesus Cristo, com os ideais socialistas do século XIX. A comunidade dos cristãos primitivos representava uma espécie de ‘proto-comunismo’, algo que seria reforçado até mesmo pelo pontífice conservador Bento XVI, em suas palavras que remetem a tal aproximação: “Nos Atos dos Apóstolos lemos que os primeiros cristãos tinham tudo em comum, e quem dispunha de propriedades e bens, vendia-os para os dividir com os necessitados” (Bento XVI, 2011). Quanto a esse movimento e sua relação como desenvolvimento do CDL, salvo as condições regionais que levaram ao seu engendramento, ressalta Löwy (2016, p. 69), em sua análise marxista-weberiana:

Esse tipo de declaração não deve ser tomado muito literalmente: o Cristianismo da Libertação latino-americano não é apenas uma continuação do anticapitalismo tradicional da Igreja, ou de sua variante da esquerda católica/francesa. Ele é basicamente a criação de uma nova cultura religiosa, que expressa as condições específicas da América Latina: capitalismo dependente, pobreza em massa, violência institucionalizada, religiosidade popular.

Essa especificidade da chamada *Igreja dos pobres* na América Latina é o que queremos ressaltar nos capítulos que seguem, levando em consideração o caráter histórico-prático deste movimento, bem como as transformações ocorridas no capitalismo.

1.2. As mudanças do capitalismo na América Latina e a necessidade de uma teologia social

Por que, afinal, na América Latina da segunda metade do século XX a elite clerical tomou consciência de que precisava mudar ou a Igreja perderia espaço e por que, então, nessa região e naquele período o “povo de Deus” finalmente conseguiu reorientar a ação da Igreja para os interesses da maioria da população? A hipótese que Löwy apresenta procura recuperar a questão da totalidade ao vincular o surgimento e o desenvolvimento do cristianismo de libertação a uma série de acontecimentos históricos e políticos internos e externos à Igreja católica e que convergiram naquela quadra histórica: (i) o aparecimento de novas correntes teológicas desde o final da Segunda Guerra, mais abertas às questões sociais e ao conhecimento produzido no âmbito das ciências humanas; (ii) processos de industrialização na América Latina, os quais não alteraram o lugar estratégico de periferia do continente e que geraram um tipo de modernização que agudizou as contradições sociais latino-americanas e, por consequência, os conflitos políticos, resultando em revoluções e contra revoluções que se sucedem (Löwy, 2016, p. 13).

Desenvolvido em pleno período de renascimento comercial, o capitalismo se consolidou como um sistema econômico de cunho conservador e alheio às necessidades da maior parte da população ocidental. Com o objetivo do lucro excessivo, esse sistema, a quem se dedicaram compreender muitos pensadores desde então, não mede esforços em delimitar a linha entre pobreza e riqueza, evidenciando o seu caráter exploratório. Faz-se preciso recordar, com o apoio da história, que assim como as mudanças que o capitalismo emergente produziu por seu caráter exploratório, também inúmeras foram as reações de oposição a este sistema e à sua ideologia, gerando revoluções e insurreições, inclusive pautadas por movimentos ideológicos que se estabeleceram como novidade.

Concernente a este trabalho, é pertinente destacar a importância de uma análise sociológica detalhada que considere tanto os aspectos teóricos quanto as práticas concretas de movimentos sociais (com inspiração revolucionária, de busca de superação do capitalismo), como o MST. Essa abordagem integrada é crucial para compreender também as complexas relações entre religião, ideologia e luta de classes na América Latina contemporânea.

A tentativa de compreensão do que se pode entender como forma *sui generis* ideológica do continente latino-americano foi e ainda é o objetivo primeiro de análise da maior parte de profissionais que dedicam suas pesquisas ao

cristianismo da libertação. Isto porque a América Latina não produziu apenas uma interpretação própria do capitalismo, mas também, e principalmente, uma interpretação original da teologia e do catolicismo. Isto se deu porque o território latino-americano se configura, historicamente, de forma substancialmente oposta aos valores políticos dos outros continentes e regiões do Ocidente. Esta região, unida pelo reconhecimento cultural se move, em certa medida, na contramão do pensamento hegemônico ocidental. A realidade histórico-social da América Latina, conforme análise de historiadores, cientistas sociais e de teólogos, é marcada por uma complexa trama de desigualdades estruturais e resistências populares. Tal fenômeno talvez tenha se concretizado na mentalidade latino-americana por conta de sua trajetória enquanto continente, historicamente marcado por grande desigualdade, decorrente do capitalismo. A peculiaridade histórica latino-americana é essencial para compreender o surgimento da Teologia da Libertação, como aponta Löwy (2016).

Interessante recordar os aspectos citados como hipóteses por Löwy para o surgimento do cristianismo da libertação, especificamente na América Latina, que são apontados no início deste subcapítulo. Trata-se do aparecimento de novas correntes ideológicas mais fiéis às questões sociais e os processos de industrialização latino-americanos que, por evidenciar as contradições sociais do continente, levaram, por consequência, ao desenvolvimento de conflitos políticos, revoltas e revoluções.

Há uma dialética que não pode ser desconsiderada, todavia, ao analisar conjuntamente o capitalismo e a América Latina. Ela está pautada no desenvolvimento do modo de produção, de um lado no que se considera como centro do sistema, e de outro, no que se considera periferia de tal desenvolvimento. Ao levar em consideração a historiografia do sistema que tem por base o capital, verifica-se que está profundamente ligado à queda e exploração de outro, no caso, o Sul Global. Por centro se pode considerar a Inglaterra, palco da revolução industrial e da catequização capitalista, indiretamente estabelecida nos países colonizados pelo *centro global*, conforme defendiam as teorias etnocêntricas do século XIX. O fato é que, após o pleno desenvolvimento do capitalismo, sua extensão, pelo menos ao resto do Ocidente, está associada ao seu polo de irradiação, ou seja, a Inglaterra, impulsionada pela Revolução Industrial.

Segundo Caio Prado Jr. demonstra na obra *História econômica do Brasil*, de 1970, a colonização da América Latina foi o ponto de partida da integração de todas as regiões ao sistema capitalista mundial. Para ele (hipótese que adotaremos neste trabalho), a colonização atuou como um projeto econômico voltado ao aproveitamento das riquezas naturais das colônias em benefício das metrópoles. Nesse período de colonização, a economia era organizada “na base da produção de gêneros tropicais e metais preciosos para o fornecimento do mercado internacional” (Prado Jr., 1970, p. 82), que acabaram se tornando os pilares da inserção latino-americana no comércio internacional.

Essa relação estabeleceu uma “dependência direta ou indireta, mas sempre efetiva” (Prado Jr., 1970, p.83): enquanto as colônias produziam bens agrícolas e minerais para exportação, as metrópoles forneciam bens manufaturados, tecnologia e crédito. Essa condição de dependência foi perpetuada na América Latina, impedindo o desenvolvimento de economias autônomas e/ou diversificadas. Com a ascensão do capitalismo industrial nos séculos XVIII e XIX, a América Latina foi progressivamente incorporada ao mercado mundial como uma região periférica. Segundo o autor, isso aprofundou a dependência econômica e política, uma vez que as potências capitalistas passaram a controlar não apenas o comércio, mas também os fluxos de investimento e crédito (Prado Jr., 1970).

A integração da América Latina no mercado mundial aconteceu, de fato, apenas no século XX, através da exportação de *commodities*, como café, açúcar e minérios. Todavia, a relação de exploração se dava ao passo em que tais matérias-primas somente fizeram lucrar a Europa, que, por sua vez, já se avantajava economicamente em relação ao chamado Sul Global. Neste contexto, a América Latina assumiu um papel crucial como parte da periferia do sistema capitalista global, fornecendo matérias-primas abundantes e mão-de-obra barata, que alimentaram o crescimento industrial da Inglaterra e de outros países da Europa. Segundo alguns autores, foi agravado esse processo de exploração a absorção da divisão internacional do trabalho pela América Latina, algo que determinaria o desenvolvimento posterior da região (Marini, 2015). Esta breve exposição já é capaz de nos fornecer indícios importantes da dialética centro-periferia, responsável pelos processos de sublevação que queremos abordar, como parte dos anseios latino-americanos que levaram ao

estabelecimento do cristianismo da libertação nesse território. Tal dialética foi estabelecida por diferentes motores, dentre os quais a economia e o trabalho, de forma a estabelecer uma relação de dependência dos países latino-americanos em relação aos europeus e, em particular, da Inglaterra. A teoria marxista da dependência, nesse contexto, ajuda a compreender os efeitos de tal subordinação no percurso histórico de ambos os polos.

Por sua vez, os processos de industrialização na América Latina, iniciados no século XX, serviram apenas como instrumento de manutenção dessa dependência aos grandes centros do capitalismo, exacerbando as contradições sociais existentes, aprofundando as divisões entre classes sociais e gerando um modelo de modernização cada vez mais dependente. Influenciada pelo modelo de desenvolvimento imposto pelo capitalismo internacional, a industrialização latino-americana priorizou setores econômicos específicos em detrimento de outros, perpetuando assim a marginalização de vastos segmentos da população. Em países como Brasil, México e Argentina, a industrialização foi marcada pela criação de enclaves industriais, muitas vezes voltados, prevalentemente, para a produção de bens de consumo não-duráveis. Além disso, a dependência contínua de capital estrangeiro e tecnologia importada perpetuou a subordinação econômica do continente latino-americano aos países centrais: “Assim, o capital estrangeiro se integra e determina o movimento do capital na economia dependente como um efetivo veículo da dominação econômica dos países capitalistas centrais (Silva; Meneghetti, 2018, p. 475). Essa modernização desigual não só falhou em eliminar ou atenuar as disparidades sociais, como também contribuiu para o surgimento de movimentos de resistência e de confronto político.

Neste escopo, é preciso considerar que as revoluções e contrarrevoluções que marcaram o cenário latino-americano foram, em grande medida, respostas à frustração com as promessas não cumpridas de progresso e desenvolvimento. Dentre os movimentos sociais e políticos suscitados a partir desse contexto econômico, queremos destacar duas revoluções, muito significativas para melhor compreensão do contexto insurgente que propiciou o cristianismo da libertação, quais sejam: a Cubana (1959) e a Sandinista na Nicarágua (1979), sendo esta última marcada pelo protagonismo de militantes católicos, clérigos e leigos. A compreensão do contexto político-histórico, antes

e depois destes movimentos revolucionários, nos auxilia a entender os ensejos e ideais do cristianismo da libertação. Esta consideração também foi feita pelo historiador Eric Hobsbawn, na obra *A era dos extremos* (1995), em que reconhece a Igreja Católica como forte aliada dos movimentos revolucionários na América Latina.

A Revolução Cubana, liderada por Fidel Castro e Ernesto *Che* Guevara, representa um marco na história da América Latina. Segundo Hobsbawn (1995), ela deve ser incluída no *roll* das revoluções sociais que transformaram o panorama do continente. Isto pode ser considerado não apenas pela vitória obtida sobre a ditadura de Fulgencio Batista, em 1959, mas também pela profunda influência na luta contra a injustiça social e a opressão, ensejadas pela revolução. Iniciado em 1953, o movimento revolucionário tornou-se símbolo histórico no contexto de luta contra o capitalismo, tendo sido caracterizado por uma série de eventos que transformaram radicalmente a estrutura política, social e econômica de Cuba (além de abrir caminhos para que o mesmo ideal se espalhasse por parte significativa do território latino-americano). Sob a liderança de Castro, Guevara e outros agentes revolucionários, o movimento se inicia com o assalto ao Quartel Moncada, que, apesar de seu fracasso imediato, simbolizou o início de uma luta persistente contra o regime ditatorial de Batista. Após anos de combate, os revolucionários conseguiram dismantelar o exército fulgenciano, o que levou à fuga do ditador em 1º de janeiro de 1959, seguida da solene entrada dos guerrilheiros em Havana, marcando assim o início de uma nova era política no país.

A ascensão de Fidel Castro ao poder, por sua vez, inaugurou uma série de reformas econômicas e políticas, com o objetivo de transformar a sociedade cubana. Entre as medidas mais significativas, destacaram-se no período, dentre outras, a nacionalização das empresas estrangeiras, a redistribuição de terras através de reforma agrária, a implementação de sistemas de saúde e educação universais e gratuitos, bem como a erradicação do analfabetismo. Essas reformas, embora enfrentassem oposição interna e externa em grande parte advinda dos Estados Unidos (centro capitalista do mundo), consolidaram efetivamente um regime socialista, com o objetivo de eliminar as desigualdades e garantir a promoção do bem-estar social. Por isso, se pode dizer que tal movimento revolucionário não apenas modificou consideravelmente a história de

Cuba, mas também serviu de inspiração para ações políticas de esquerda em muitos países da América Latina, simbolizando, no imaginário dos militantes esquerdistas, a resistência contra a violência praticada pelo capital e seus centros de poder. Neste sentido, a consonância entre a Revolução Cubana e o cristianismo da libertação emergente pode ser observada a partir da ênfase de ambos na erradicação das desigualdades estruturais, da pobreza e da miséria, além do anseio pela promoção de uma sociedade igualitária. A revolução cubana, com suas políticas de redistribuição de recursos (inclusive da terra) e de ascensão das massas camponesas e proletárias, adiantava o que mais tarde seria lido como o lema desse movimento teológico, o princípio da "Opção preferencial pelos pobres". Não por acaso, Michel Löwy (1998, p. 13-14) produziu um silogismo interessante sobre o encontro dos dois movimentos. Segundo ele, no ano de 1959, em que Che Guevara e Fidel Castro marcharam sobre Havana após terem vencido a revolução e instaurado um novo sistema econômico, o papa João XXIII dava início também à uma revolução no catolicismo, convocando a primeira reunião referente ao Concílio Vaticano II. A partir desse silogismo, o sociólogo posiciona o ano de 1959 como "o nó simbólico desse encontro da totalidade que explica o Cristianismo de Libertação" (Löwy, 1998, pp. 13-14).

Na Nicarágua, apesar do processo revolucionário não ter sido substancialmente diferente daquele exercido ideologicamente por Cuba, há uma singularidade no que diz respeito ao objeto deste trabalho, uma vez que, naquele país, a revolução contou com a participação e o apoio maciço de padres e leigos católicos. A Revolução Sandinista, ocorrida em 1979, constituiu o ápice da luta ferrenha contra o regime ditatorial comandado por Anastasio Somoza Debayle. Sob a égide da Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN), este movimento revolucionário emergiu da crescente insatisfação popular com o regime somozista, marcado por corrupção endêmica, repressão brutal e desigualdade socioeconômica exacerbada. Inspirados pelos ideais de Augusto César Sandino³, os líderes da FSLN conduziram uma intensa e prolongada campanha de guerrilha e mobilização popular, que, gradualmente, conquistou o

³ Augusto César Sandino foi um revolucionário nicaraguense. Liderou a rebelião contra a presença militar dos Estados Unidos na Nicarágua. Em 1934, foi fuzilado em operação comandada por Anastasio Somoza García, que viria a ser ditador do país.

apoio popular. Este esforço culminou na derrubada de Somoza em julho de 1979, quando os revolucionários adentraram triunfalmente em Manágua, simbolizando o advento de um novo governo, comprometido com a implementação de grandes reformas sociais e econômicas, destinadas a beneficiar amplamente a população marginalizada. Muitos líderes religiosos, incluindo destacados padres e teólogos, perceberam na revolução sandinista uma extensão prática de seus compromissos teológicos com a justiça social e a emancipação dos pobres, resultante da ação regionalizada do cristianismo da libertação. Segundo Michel Löwy (2016), havia ali um processo histórico marcante, que consistiu em, pela primeira vez, conseguir associar os cristãos católicos à luta política, levada ao extremo. Esse fato, todavia, não poderia ter logrado êxito se não fosse o desenvolvimento anterior da Teologia da Libertação no seio do catolicismo nicaraguense. A igreja daquele país, outrora, havia sido marcada pelo conservadorismo e o tradicionalismo (Löwy, *ibid*). De fato, clérigos católicos progressistas desempenharam um papel crucial ao apoiar os sandinistas, legitimando suas ações e inspirando muitos cristãos a se engajarem ativamente na luta revolucionária. Exemplo emblemático disso é o padre Ernesto Cardenal – que viria assumir o Ministério da Cultura no governo sandinista – embora tenha sido reprimido canonicamente durante o pontificado de João Paulo II:

Um dos maiores expoentes daquela geração, o padre e poeta Ernesto Cardenal, que mais tarde viria a se tornar Ministro da Cultura no governo revolucionário, é um bom exemplo de como naquela parte da América Central, essas duas filosofias fundiram-se. Esse religioso, após o contato com a Teologia da Libertação e uma viagem a Cuba, onde, segundo ele, viu “O Evangelho posto em prática”, passou a acreditar cada vez mais que a revolução seria a melhor saída para o seu povo. Chegou a declarar certa vez: “(...) Sou marxista por Cristo e seu Evangelho. (...) Sou um marxista que crê em Deus, segue Cristo, e é revolucionário por causa de seu Reino” (Silva, 2006, p. 60-61).

O escopo ideológico das revoluções cubana e sandinista, que buscaram a transformação radical das estruturas políticas e socioeconômicas de seus países, se coaduna com os valores do cristianismo da libertação.

Os dois movimentos compartilham o forte combate ao capitalismo, inspirando a militância combativa, inclusive de militantes cristãos contra as hegemonias políticas e econômicas responsáveis pela desigualdade e a

exploração no Sul Global. Essa confluência de fé e política, própria do cristianismo da libertação e preconizada pelos teólogos da libertação, levou à formação de setores efetivamente progressistas em igrejas cristãs. Por outro lado, o CdL obteve significativa popularidade na América Latina. Marcado pela forte devoção popular, praticada sobremaneira pelas massas camponesas, surgiu no continente um *sui generis* cristianismo/catolicismo popular, cuja base ideológica foi bem recepcionada pelo contingente de trabalhadores e influenciou na crescente militância política de esquerda.

1.3 As mudanças do capitalismo no Brasil e o avanço da Teologia da Libertação

O desenvolvimento capitalista no Brasil não seguiu o modelo consagrado na literatura especializada. Teve sua própria circunstância e nela percorreu o caminho possível. As determinações de origem do capitalismo entre nós não podem ser ignoradas se queremos compreender suas contradições históricas, os bloqueios que até hoje nos desafiam a criar mais do que imitar (Martins, 2018, prefácio).

Há uma singularidade elementar a ser considerada quando se pensa a situação socioeconômica da América Latina e sua relação com a Teologia da Libertação, no caso do Brasil. Apresenta-se neste país uma dicotomia na dinâmica processual entre o capitalismo e os movimentos considerados de libertação e resistência. Nosso objeto é símbolo disso: há um massivo movimento de luta pela reforma agrária, de caráter extremamente definido como de esquerda, cujas bases estão assentadas e ativas na região de uma cidade cuja alcunha é *capital do agronegócio*. Em certa medida, essa dicotomia se apresenta em outras regiões do país, dado o grande crescimento obtido pelo agronegócio.

Apesar de possuir uma expressiva cultura popular integrada a valores e práticas católicas tradicionais (ou tradicionalistas), o Brasil se adiantou numa calorosa e rápida recepção das deliberações do Concílio Vaticano II e das progressistas conferências episcopais de Medellín e Puebla, cujos ideais inspiraram a movimentação eclesial em favor dos pobres na América Latina e uma modernização dos costumes no meio católico. Isto favoreceu aqui o pleno desenvolvimento do CdL. Nesse escopo e a fim de demonstrar com clareza a dicotomia entre movimentos anticapitalistas e atividades de setores

conservadores ocorrendo simultaneamente, é preciso retomar o contexto histórico afetado profundamente pelo processo de desenvolvimento do capitalismo.

Desde o período colonial, passando pela industrialização e chegando às reformas neoliberais contemporâneas, o capitalismo brasileiro moldou-se a partir de uma complexa interação entre forças internas e externas, que não só definiram as direções do desenvolvimento econômico, mas também acentuaram as desigualdades sociais e a exclusão de grandes parcelas da população. De certo modo, é possível observar que, desde o início de sua história (contada), o Brasil enquanto país se formou num contexto de grande ênfase na questão da terra, concernente ao presente trabalho. Exemplo prático dessa constatação é o fato de que, tanto a economia brasileira dos séculos XV-XVI quanto a do século XXI estão baseadas na agricultura, sendo o atual agronegócio o principal trunfo econômico do país, que desindustrializou muito nas últimas décadas, cabe dizer.

Importante destacar o percurso histórico revelador do fato de que, desde a colonização e até o final do século XIX, o Brasil, enquanto colônia de exploração, aproveitou-se de recursos escusos para o trabalho e manutenção da terra. Em primeiro lugar, pela retirada arbitrária das terras de mãos indígenas, excluindo a consideração dos anseios dessa população em relação a seus territórios e passando a propriedade daquilo que era comum para aqueles que estavam associados aos negócios da Coroa Portuguesa. Depois, o que decorreu até o século XIX, pela escravidão acentuada que retirou a dignidade humana dos indivíduos africanos e afrodescendentes, lhes relegando o trabalho forçado. Por conta da influência dos centros capitalistas e o sucesso dos negócios em relação ao capital, esta última prática foi exercida no país até que se tornasse insustentável frente ao cenário mundial. Assim, o Brasil se tornou o último país latino-americano a decretar o fim da escravidão. Essas questões, que estão intimamente imbricadas com os processos de desenvolvimento do capitalismo e do próprio Brasil enquanto nação, revelam até os dias atuais a característica primeira dos processos de desigualdade social, que se arrastaram pela história até a contemporaneidade, e estão longe de deixar de existir. Segundo o sociólogo José de Souza Martins (2018), o Brasil, diferente das sociedades europeias ou asiáticas, não experimentou, no fim do século XIX, uma passagem do feudalismo para o capitalismo. O que de fato ocorreu foi o trânsito de uma

sociedade escravagista para uma sociedade capitalista. Considerar devidamente este processo é muito importante para a compreensão do desenvolvimento capitalista no Brasil, uma vez que, se essa transição para o capitalismo se dá sem a força de uma mão-de-obra produtiva eficaz, mas sim pouco desenvolvida, isso influencia de forma ímpar todo o desenvolvimento capitalista que se deu no país. Por outro lado, os processos que sucederam ao fim da escravidão remetem fatalmente à questão contemporânea que mais nos interessa, ou seja, a problemática da concentração fundiária no Brasil:

A historiografia marxista sempre relembra que a Revolução Burguesa no Brasil foi incapaz de executar duas tarefas democráticas essenciais: a) a repartição da grande propriedade fundiária; b) a criação de um mercado interno de massas para o setor industrial (...) A ausência de um movimento popular pela reforma agrária, no processo de desagregação do escravismo, não é casual (Saes, 2016, p.3 -4).

A partir disto, é possível perceber que, vencida a lógica escravista, não estava vencida a lógica fundiária que sustentou o escravismo. Ou seja, quando os homens todos se tornaram livres, a terra se tornou “escrava”, em boa medida. E é este o processo responsável pelos conflitos em relação à terra e à garantia dos direitos básicos de um país que se pretende democrático. Nesse sentido, pode-se dizer que, entre outras características estruturais deste sistema econômico, talvez o problema mais arraigado seja aquele demonstrado por Marx: o da propriedade privada (e restrita) da terra. Tal propriedade, consolidada através de processos históricos de expropriação e violência, tornou-se um dos pilares do sistema capitalista brasileiro.

De acordo com o cientista político Décio Saes (2016), uma vez que o regime escravista não ensejava qualquer possibilidade de ascensão social – pelo menos em relação aos escravizados – que pudesse criar e fortalecer um sistema popular de reivindicação por terras, como acontecera na Revolução Francesa (1789), o Brasil herda um problema sério em relação à reforma agrária (o que, pode-se dizer, estende-se ininterruptamente, até os dias atuais, desvelando o caráter excludente no país). Ademais, dado o escopo de nosso objeto, é preciso evidenciar a forte influência religiosa de cunho conservador no Brasil, presente desde a colonização.

Nesse sentido, ao observarmos a configuração atual da estrutura fundiária no Brasil, é possível perceber a perpetuação e manutenção de um modelo agrário concentrado, que impede a distribuição justa de terras e qualquer possibilidade de trânsito social. Tal modelo é resquício direto das políticas coloniais e escravocratas, que foram adaptadas às novas necessidades do capitalismo emergente no final do século XIX e início do século XX. Portanto, ao analisar o desenvolvimento do capitalismo no Brasil, é crucial compreender a relação intrínseca entre a propriedade rural e as desigualdades sociais. As políticas econômicas e sociais que foram implementadas ao longo da história do país, muitas vezes, reforçaram a concentração de riqueza e poder, em detrimento da justa distribuição de recursos. Nesse contexto, a luta pela reforma agrária e por uma reestruturação das políticas de acesso à terra permanecem como questões centrais para o avanço da democracia e da justiça social no Brasil. Todavia, há um entendimento histórico de que, somente na contemporaneidade foram desenvolvidos movimentos cujo escopo é associado à efetivação da reforma agrária no país. Dentre estes, o MST adquiriu grande destaque, em números e extensão geográfica, tendo em sua gênese um profundo envolvimento com as dinâmicas relacionadas ao cristianismo da libertação, de forma mais precisa, com a CPT. Entretanto, apresenta-se uma nova configuração histórica no Brasil, marcada, de um lado, pela luta em prol da reforma agrária, com a constituição de assentamentos agrários e, por outro, pela intensificação da concentração fundiária no país:

Nas últimas décadas, graças ao MST e outras organizações populares, a luta das massas pela reforma agrária finalmente se intensificou, mas num contexto histórico que é bastante diferente da fase inicial do capitalismo brasileiro. No atual contexto, o acesso das massas à propriedade privada da terra e a difusão da pequena agricultura familiar não podem mais desempenhar um papel relevante na definição dos rumos do desenvolvimento capitalista no Brasil (Saes, 2016, p. 5).

O trabalho de recuperação das metamorfoses históricas responsáveis pela união entre CdL, TL, CPT e MST leva-nos a outra preocupação, considerando-se o escopo contemporâneo de luta pela terra: o agronegócio. O agronegócio emergiu como um dos pilares da economia brasileira, impulsionado pelo avanço tecnológico e pela expansão das fronteiras agrícolas. Termo

utilizado para designar relações de *plantation* no Brasil contemporâneo, o agronegócio, visto como representante de um contingente burguês associado ao latifúndio, sempre esteve envolvido em questões sociais, econômicas e políticas do país. Este modelo capitalista de produção, responsável por grande parte do movimento de combate ao MST, teria por capital brasileira a cidade de Ribeirão Preto, escolhida como escopo desta investigação. Não obstante, as características desse modelo estão associadas historicamente a movimentos da Primeira República, como o coronelismo, apontado por historiadores da cidade como um movimento marcante (Lages, 2016). A respeito do agronegócio e as abordagens sociais a seu respeito, define o geógrafo Bernardo Mançano Fernandes (2010, p. 1):

Agronegócio é o novo nome do modelo de desenvolvimento econômico da agropecuária capitalista. (...) é também uma construção ideológica para tentar mudar a imagem latifundista da agricultura capitalista. O latifúndio carrega em si a imagem de exploração, trabalho escravo, extrema concentração da terra, coronelismo, clientelismo, subserviência, atraso político e econômico. É, portanto, um espaço que pode ser ocupado para o desenvolvimento do país: latifúndio está associado à terra que não produz e pode ser usada para reforma agrária. A imagem do agronegócio foi construída para renovar a imagem da agricultura capitalista, para “modernizá-la”. É uma tentativa de ocultar o caráter concentrador, predador, expropriatório e excludente para relevar somente o caráter produtivista. Houve o aperfeiçoamento do processo, mas não a solução dos problemas: o latifúndio efetua a exclusão pela improdutividade, o agronegócio promove a exclusão pela intensa produtividade.

A respeito da postura combativa por parte do agronegócio diante do desenvolvimento do MST, seus genes estão inseridos na própria dinâmica dicotômica e conflitiva entre a classe capitalista e o proletariado. Isto pode ser percebido com facilidade a partir de uma compreensão marxista do capitalismo, como apontado acima, que revela o surgimento deste novo termo do latifúndio como agente de efeito marcante no desenvolvimento atual do capitalismo brasileiro. Contudo, essa imagem renovada esconde a continuidade e manutenção de práticas excludentes e concentradoras, no que tange à terra, aprimorando o sistema opressivo de que se vale o capitalismo, desde o seu desenvolvimento inicial. Neste contexto, o MST emerge como uma resposta direta à perpetuação dessas injustiças, promovendo uma luta não somente pela redistribuição de terras, mas também contra a narrativa hegemônica do

agronegócio, por meio da exposição de seu caráter predatório e excludente. Ao confrontar o agronegócio, o Movimento questiona a legitimidade de um sistema que, sob o disfarce da modernidade e produtividade, continua a reproduzir as mesmas dinâmicas de concentração de poder e riqueza que caracterizaram a história agrária brasileira desde o período colonial.

2- A igreja e a questão da Terra: CdL, TL, CPT e MST

As crenças e práticas comumente designadas cristãs (...) devem sua sobrevivência no curso do tempo à sua capacidade de transformação à medida que se modificam as funções que cumprem em favor dos grupos sucessivos que as adotam (Bourdieu, 2007, p.52)

2.1. A Igreja, os movimentos sociais e o cristianismo da libertação no Brasil

Nem os rosários podem ser erguidos como armas contra os que reclamam a disseminação da propriedade privada da terra, ainda em mãos de uns poucos afortunados [...] (João Goulart, 1964).⁴

Ao tratar a questão histórica da terra no Brasil, não se faz preciso uma longa pesquisa documental histórica que nos revele, desde a colonização, a existência de uma relação de proximidade entre a Igreja Católica e os Estados português e brasileiro (pós-independência). Todavia, não se trata aqui de um primeiro encontro amistoso, ou de uma proximidade que estivesse aliada à causa dos mais necessitados e dos camponeses. Pelo contrário, como demonstra inclusive a história de grande parte dos países ocidentais, a igreja aliou-se, por muito tempo, à figura e influência política dos Estados nacionais, sobretudo para promover a associação de seus interesses e sua referida efetivação diante de cada um deles, afim de manter seu poderio econômico-político-ideológico. Não por acaso, Marx (2013) declararia que a religião havia se tornado qualidade da propriedade fundiária, conforme citado no primeiro capítulo do presente trabalho.

Durante o período colonial, a igreja não apenas legitimou, mas também sancionou as práticas de expropriação de terras indígenas e a implementação de um sistema de grandes propriedades voltadas à monocultura de exportação. As missões religiosas frequentemente atuavam como instrumentos de pacificação e controle social, integrando os povos nativos ao sistema colonial e

⁴ Discurso do presidente do Brasil João Goulart exigindo as chamadas “Reformas de Base”, em comício realizado na Central do Brasil, Rio de Janeiro – RJ, 13 de março de 1964. Disponível em: <https://forumverdade.ufpr.br/blog/2016/03/14/discurso-proferido-pelo-presidente-joao-goulart-no-dia-13-de-marco-de-1964-com-o-povo-em-praca-publica-exigindo-as-reformas-de-base-na-central-do-brasil-rio-de-janeiro-rj/>. Acesso em 20 fev. 2025.

garantindo a estabilidade necessária para a exploração econômica e manutenção do sistema baseado no capital e no lucro. A aliança entre a igreja e o Estado consolidou-se na manutenção do status quo, até a proclamação da República, em 1889, que privilegiava a elite colonial e perpetuava a desigualdade social e a injustiça na estrutura agrária. Como destaca Michael Löwy (1998, p. 160), se baseando em Weber (2005) é preciso reconhecer a religião “como uma das causas importantes das transformações econômicas que conduzem ao estabelecimento do sistema do capitalismo moderno”.

Com o advento da República e os pressupostos de modernização do Brasil, a questão da terra continuou a ser central nas disputas sociais e econômicas do país, uma vez que havia um legado histórico que não permitia o afastamento político desse instrumento social, utilizado em aliança capitalista para o lucro e exploração. No âmbito eclesial, apesar da separação tardia entre igreja e Estado consolidada na primeira constituição republicana de 1891 (Scampini, 1978; Romano, 1979), alguns empecilhos doutrinários permitiram que, apesar de avanços pastorais relacionados ao social, a defesa da propriedade privada permanecesse como uma constante no *roll* político do catolicismo.

Nesse contexto, a partir da compreensão da questão histórica da expropriação de terras da população originária relacionada à exploração por meio da terra durante o período escravista, bem como na Primeira República e nos dias atuais pelo agronegócio, o padre José Oscar Beozzo (2010), teólogo da libertação, define que no Brasil existem três tipos de cativos, andando de mãos dadas: o da terra, o das pessoas e, finalmente, o da produção. Não obstante, é importante ressaltar que, apesar dos esforços de poucos clérigos naquele período, a manutenção desses cativos fora fortemente influenciada pela Igreja Católica. Dizemos isso, porém, considerando notáveis exceções. Um exemplo é o conjunto de escritos do padre Júlio Maria, da Congregação do Santíssimo Redentor (redentoristas), que, em 1899, denunciava o afastamento do discurso social em detrimento de um discurso utópico:

Demonstrei que, bem longe disso, o que, por assim dizer, deve ser a sua missão (da Igreja brasileira) é isto que no mundo inteiro, [...], se impõe como programa ao catolicismo: (...) substituir às questões políticas, erroneamente predominantes

nos governos, nos parlamentos e nos jornais, a questão social, que é a questão por excelência, (...) mostrar aos pequenos, aos pobres, aos proletários que eles foram os primeiros chamados pelo Divino Mestre (...) (Júlio Maria, 1981, p. 245-246).

As manifestações eclesiais em favor da tomada do social como lugar de interesse da igreja, apesar de existirem, não ecoaram, num primeiro momento, da forma como se veria mais tarde. Não anulam o fato de que a influência católica na organização político-social do Brasil se deu, em primeiro momento, pelas concessões do regime de padroado, permanecendo, contudo, mesmo após o advento da República e a separação entre Estado e igreja. Apesar do rompimento dessas relações, o Brasil manteve não só o ideário ideológico cristão e católico na população (principalmente mais pobre), mas também permitiu, por inúmeras vezes (e inclusive nos dias atuais) a entrada do cristianismo na política, seja ela católica ou – sobretudo ao final do século XX – evangélica. Este fato reverbera, até os dias de hoje, entre diversas questões sociais e políticas no país, além de favorecer o conservadorismo e, como consequência, a defesa de modelos econômicos excludentes, sobremaneira o neoliberalismo. Contudo, cabe trazer à memória a realidade histórica da igreja no final século XIX, que propiciou a abertura eclesial frente ao mundo social a partir da publicação pelo Papa Leão XIII da carta encíclica *Rerum Novarum*, que inaugura a chamada Doutrina Social da Igreja - DSI. O avanço do capitalismo industrial e a consequente percepção da deficiência discursiva da igreja frente ao proletariado emergente sobretudo na Europa, centro ocidental do capitalismo, possibilitou, ainda que de forma quase que coercitiva, um alinhamento pastoral e doutrinário que fosse de encontro às causas do novo proletariado.

De acordo com o teólogo franciscano Volney Berkenbrock (2022, p. 335), para apreender os processos que levaram à uma mudança estrutural na Igreja do Brasil pós-conciliar, faz-se imperioso compreender a dinâmica pensada como projeto de igreja após o fim do Regime de Padroado, cujo “paradigma se fundamentou sobre três ações: recriação da ideia de cristandade; implantação do catolicismo social e a defesa da neocristandade como civilização”. Segundo o autor, logo após a separação entre igreja e Estado, o processo de recriação da ideia de cristandade embasou-se fortemente na aplicação doutrinária e disciplinar estabelecida por Roma, o que marca a transição de um catolicismo

antes chamado colonial para um catolicismo universalista (Berkenbrock, *ibid.*). O segundo processo, contudo, esteve mais associado ao destaque da DSI. Esse movimento revelaria uma jogada estratégica do magistério romano, que, ao abrir-se às preocupações seculares, também apressaria a retomada de sua influência nos Estados ocidentais. E, dando sequência ao projeto socio-eclesial iniciado pela DSI, a igreja sistematiza o terceiro processo, procurando estabelecer novos diálogos e reconciliação entre a instituição e o mundo secular contemporâneo. Esse fato, segundo Berkenbrock, se reifica nos movimentos sociais ligados à Igreja, que “foram se tornando verdadeiros laboratórios de reflexão, de mobilização e de ação social”, de onde provém associações germinativas da TL, dentre as quais se destacam as ligas católicas, marcadas pelo forte apelo aos trabalhadores (Berkenbrock, 2022, p. 335).

Por certo deve nos importar a reconstituição desses processos, levando em consideração a nova realidade histórica da igreja, bem como sua ressonância na América Latina e no Brasil: o grande intento de *aggiornamento*, implementado pelo Concílio Vaticano II, em face de dicotomia perante os movimentos ultraconservadores percebidos entre os pontificados de João Paulo II (1978 - 2005) e Bento XVI (2005 - 2011), principais responsáveis pelo refluxo do catolicismo da libertação.

A apreensão desses dados nos remonta a um íterim histórico que se relaciona profundamente com o nascimento da TL (aqui, subentendida como parte do CdL, um movimento maior, conforme ressalta Michael Löwy). Esse íterim está associado ao segundo e ao terceiro aspectos levantados acima, quais sejam, o desenvolvimento da DSI e a posterior criação de grupos católicos, que se organizaram em movimentos populares tendo em vista uma maior participação do catolicismo nos assuntos sociais. Na América Latina, e sobretudo no Brasil, esses movimentos despontaram de forma particular, moldando as novas gerações leigas e religiosas que surgiram após esse período de quase hegemonia teológico-libertária no catolicismo brasileiro. Até pouco tempo, se podia ver com mais clareza a efetividade desses movimentos: grandes grupos de jovens, simultaneamente atuantes na Pastoral da Juventude (PJ) e em ações de legendas de esquerda, sobremaneira o Partido dos Trabalhadores (PT). Da mesma forma, era muito fácil encontrar um padre adepto da Teologia da Libertação, bastando observar a paramentação utilizada por ele. Os padres e

bispos da TL estavam trajados de túnica e estola, geralmente estas últimas de crochê ou com diversas cores, além de recusarem as insígnias de valor, como cálices de ouro ou anéis episcopais luxuosos. Aos poucos, as novas gerações puderam observar o esvaimento dessa tradição, através de envelhecimento e falecimento de clérigos militantes do catolicismo da libertação.

Todavia, o reconhecimento da importância destes movimentos para a constituição ideológica do CDL é crucial, de forma que não se pode falar em movimentos cristãos de libertação sem tomar conhecimento destes desenvolvimentos anteriores, responsáveis pela renovação da igreja e das sociedades em que se desenvolveram. Löwy elucida o aparato histórico que contempla os momentos anteriores ao cristianismo da libertação, bem como os nomeia:

No entanto, como afirmou Leonardo Boff, a Teologia da Libertação é, ao mesmo tempo, reflexo da práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis. Mais precisamente, é a expressão de um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 1960, bem antes dos novos escritos teológicos. Esse movimento envolveu setores significativos da Igreja (padres, ordens religiosas, bispos), movimentos religiosos laicos (Ação Católica, Juventude Universitária Cristã, Juventude Operária Cristã, redes pastorais com base popular, Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), bem como várias organizações populares criadas por ativistas das CEBs; clubes de mulheres, associações de moradores, sindicatos de camponeses (...)) Proponho chamá-lo de Cristianismo da Libertação, por ser um conceito mais amplo que “teologia” ou que “Igreja” e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática (Löwy, 2016, p. 74).

Nesse escopo, o sociólogo posiciona o CdL como um estrato presente ao mesmo tempo na igreja e no mundo secular (consideradas as afinidades eletivas que os unem) ao mesmo tempo em que os evidencia diante de uma analogia histórica que explica o desenvolvimento mais efetivo do CdL na Igreja Católica. Os movimentos mencionados na sequência, que antecederam a TL, desempenharam um papel crucial na construção do cenário sociopolítico e religioso que propiciou o surgimento desta corrente teológica.

A Ação Católica, fundada em 1922, militava pela inserção dos leigos na missão evangelizadora da igreja, promovendo a conscientização política e social dos fiéis. Embora seja reconhecido seu maior êxito na Bélgica, este movimento fomentou a formação de lideranças leigas comprometidas com as questões

sociais, criando uma base sólida para as futuras articulações teológicas e pastorais que emergiriam na América Latina e encontrariam espaço singular no Brasil. Apesar da institucionalização deste movimento por Pio XI, em 1922, colocando-a como uma espécie de subprotagonismo leigo em face da hierarquia ordenada, a historiografia nos permite observar que as diversas ramificações do movimento pelo mundo lograram êxito em promover a junção de catolicismo e causas sociais (até mesmo sob a orientação de uma ótica marxista). Não obstante, o ultraconservador Plínio Corrêa de Oliveira, fundador da Tradição, Família e Propriedade (TFP) e venerado pelos Arautos do Evangelho, denunciou os feitos da Ação Católica no Brasil, por estarem “sofrendo influências socialistas (...) (o que) ajudou a inspirar, na década de quarenta, a elaboração de uma crítica severa dos setores conservadores” (Souza, 2013, p. 49). Esse movimento está no cerne e na base de outros que o sucederam, de igual importância para o que mais tarde denominaríamos por Teologia da Libertação, dentre os quais citamos: JOC (Juventude Operária Católica); JAC (Juventude Agrária Católica) e ACO (Ação Católica Operária – atual MTC – Movimento dos Trabalhadores Cristãos).

A JOC, fundada na Bélgica nos anos que se seguiram à criação da Ação Católica e expandida para a América Latina nas décadas seguintes, teve um impacto significativo na organização e mobilização dos jovens trabalhadores. Ela propunha uma metodologia chamada “ver, julgar e agir”, que incentivava os jovens a analisar criticamente sua realidade, refletir à luz do Evangelho e tomar ações concretas para transformar suas condições de vida. O movimento reunia a juventude operária em crescimento e, no Brasil, teve importância na elucidação de classes e exploração dos trabalhadores e, inclusive, sofreu dura perseguição durante o regime militar entre 1964-1985 (De Oliveira Mattos, 2009). Esta abordagem prática “não foi (...) apenas um sonho ou uma esperança abstrata, mas uma real possibilidade que se constituía nas fendas propostas pela transformação econômica brasileira” (Muraro apud Matos, 2009, p. 2). Comprometida com a justiça social, a JOC se tornaria símbolo de uma articulação da práxis cristã com a luta contra as estruturas de opressão.

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), por sua vez, surgidas entre as décadas de 1950 e 60, configuram talvez um dos mais emblemáticos e importantes movimentos de aderência católica à TL (Mainuaring, 1989). Reunindo pequenos grupos de fiéis para o estudo conjunto da Bíblia e análise e

discussão dos problemas sociais e políticos de suas comunidades, reverberam, até os dias atuais, embora com menor campo de atuação. Anteriormente, tive o privilégio de definir essas comunidades:

(...) as comunidades de base são lugar central de vivência e celebração do Evangelho libertador do Cristo. O povo se reúne em comunidade não apenas para officiar a liturgia, (...), mas também formam uma rede de clamores expressa nas celebrações de partilha, no ofício divino das comunidades e na celebração da palavra. (...)

(...) É essa lógica das comunidades eclesiais de base que dá voz aos grupos que por séculos foram excluídos da vida da Igreja e de suas manifestações. Nesse sentido, podemos entendê-las como espaço privilegiado de interação entre o povo de Deus e de amadurecimento da fé na libertação (Guidotti, 2021, pp. 119-120).

Como evidenciado, as CEBs proporcionaram um espaço que, ao mesmo tempo, abarcasse a reflexão teológica e a ação social, promovendo a participação ativa dos leigos na vida eclesial e na busca de transformação da sociedade. Espalharam-se adotando a insígnia “uma nova forma de ser igreja”. Durante os anos que se seguiram, as CEBs desfrutaram de expressiva adesão do clero e de leigos. A partir dessas comunidades, emergiu uma consciência crítica acerca das injustiças sociais e a necessidade de uma teologia que dialogasse com a realidade dos pobres. As CEBs se destacaram, portanto, como um terreno fértil para o desenvolvimento da TL, fornecendo tanto o conteúdo teológico quanto a base social necessária para a sua consolidação. Mais do que isso, para Leonardo Boff (1977, p.18), “deveriam ser contempladas, acolhidas e acompanhadas com o respeito que se deve aos eventos histórico-salvíficos”.

Os sindicatos de camponeses dizem respeito diretamente ao nosso objeto. Embora não se tenha notícias acerca da existência um movimento sindical organizado camponês católico no Brasil, eles aparecem segundo Löwy (2016, p. 74) como “organizações populares criadas por ativistas das CEBs”. Espalhados pelo Brasil e muitas vezes fortemente influenciados pelas CEBs, desempenharam um papel fundamental na articulação das lutas por justiça social e direitos humanos no meio rural. No contexto das lutas por terra, esses sindicatos se tornaram espaços de resistência e mobilização política. A interação entre os líderes sindicais e os agentes pastorais, influenciados pela TL, fortaleceu a luta camponesa e evidenciou a necessidade de uma igreja

comprometida com as causas sociais do campo. Ao abraçar essas demandas advindas dos camponeses e de seus movimentos, o cristianismo da libertação integrou em sua prática teológica a luta pela terra e pela dignidade dos trabalhadores rurais, consolidando-se como uma corrente ideológica enraizada na realidade latino-americana.

Pode-se dizer, portanto, que os movimentos Ação Católica, Juventude Operária Cristã, Comunidades Eclesiais de Base e sindicatos de camponeses não apenas antecederam, mas também pavimentaram o caminho para a emergência da Teologia da Libertação. Eles criaram um ambiente propício para o surgimento de uma teologia que reconhecesse a necessidade de se centralizar a luta pela justiça social, pelos direitos humanos e pela transformação das estruturas de opressão impetradas pelo capital, reunindo inclusive aparatos de forte crítica ao sistema econômico. Diante das realidades históricas que a engendraram, Löwy (2016) compreende e enxerga a TL sob a baliza de oito princípios básicos, comuns aos teólogos da libertação, dentre os quais destacamos o segundo, que prioriza a libertação humana pautada num viés histórico como antecipação da salvação; o quinto, colocado como uma forte crítica ao capitalismo; o sexto, que preconiza a utilização do que aqui chamamos de afinidade eletiva entre o marxismo e o cristianismo primitivo, e o sétimo, que se pauta nas conferências episcopais latino-americanas, pela aplicação do lema *Opção preferencial pelos pobres*, bem como de anseio e luta pela sua autolibertação. Em suma, podemos dizer que os teólogos da libertação desafiavam a passividade e a aceitação da pobreza como destino divino, promovendo uma fé engajada e tendo por práxis a luta anticapitalista. Baseados nesse ideário, confirmado pela leitura dos principais ideólogos da TL, podemos desenvolver as ideias seguintes, certos da compreensão do teor absorvido e substancialmente assumido por este movimento teológico-político da América Latina.

2.2 Os anos da “grande disciplina” e o refluxo da Teologia da Libertação

Efetivadas as nuances históricas que possibilitaram o estabelecimento da Teologia da Libertação na América Latina, este modelo de práxis teológica viveu

seu apogeu entre as décadas de 1970 e 80. Após a consolidação da teoria libertária, os teólogos, junto de padres, bispos, freiras e inúmeros leigos pelo Brasil e na América Latina encamparam um projeto de renovação da Igreja Católica, que deveria e foi ensejado a partir das bases estruturais de crítica ao capitalismo e da própria estrutura verticalizada da igreja. A democratização do pensamento teológico havia suprimido o enfoque da ortodoxia hegemônica e proporcionou a concretização dos desejos conciliares, dentre os quais estava prevista uma maior participação dos leigos na vida interna da igreja, bem como no mundo abraçando causas sociais. Todas as coisas, sacras ou profanas, poderiam ser pensadas, analisadas e explicadas a partir das novas configurações teológicas do pós-Concílio Vaticano II.

A partir do Pacto das Catacumbas (1965) entre clérigos progressistas, realizado em Roma durante o Concílio Vaticano II, uma expressiva onda influenciada pela TL avançou no catolicismo ocidental, mas de modo particular, na América Latina. Assinado nos últimos dias do Concílio Vaticano II, o Pacto das Catacumbas marcou o compromisso significativo de um grupo de bispos progressistas com a construção de uma “igreja pobre e servidora dos pobres”. Tal pacto, celebrado nas Catacumbas de Domitila em Roma – relembrando o ativismo do cristianismo primitivo cujos adeptos se reuniam em tal local – representou um compromisso de viver a simplicidade e a solidariedade com os marginalizados e oprimidos, sendo algo que teve grande impacto na forma como muitos padres, bispos e freiras passaram a encarar sua missão pastoral. Este evento catalisou uma série de mudanças que culminaram no apoio robusto e vigoroso à Teologia da Libertação. Nos anos posteriores ao Pacto, muitos padres e bispos no Brasil passaram a adotar uma postura mais alinhada à atitude pastoral requerida pelo Concílio Vaticano II, de forma a engajarem-se ativamente nas lutas sociais. Influenciados pelos princípios do Pacto e pela realidade socioeconômica do país, ainda caracterizada por profundas desigualdades e injustiças, esses clérigos começaram a ver na TL uma ferramenta muito importante para a promoção da justiça e da busca de transformação social. Este apoio se manifestou de diversas formas. Talvez a prática mais robusta possa ser visualizada na promoção de uma liturgia inculturada, que refletia a realidade e a identidade dos fiéis de maneira considerada engajada:

Não é desejo da Igreja impor, nem mesmo na Liturgia, a não ser quando está em causa a fé e o bem de toda a comunidade, uma forma única e rígida, mas respeitar e procurar desenvolver as qualidades e dotes de espírito das várias raças e povos (*Sacrossanctum Concilium*, 35).

A inculturação litúrgica, como pressuposto do Concílio Vaticano II, se concretizou na vivência litúrgica dos povos afetados pelo capitalismo, por meio das diferentes práticas desse tipo encabeçadas por sacerdotes e leigos que eram incorporadas às celebrações oficiais da igreja. Interessante notar a admissão de leigos para atuação à frente de celebrações litúrgicas, como no caso das celebrações da palavra. A igreja “renascida das catacumbas” representava uma postura de oposição ferrenha à “Igreja Piramidal de Trento” (em referência ao Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563). Também os padres e bispos unidos às causas de libertação passaram a referenciar-se na cultura e nas tradições dos pobres para expressar-se como presença da igreja: deixaram de lado as pomposas vestes clericais, sobretudo a batina, preferindo, por vezes, o uso do clergyman ou mesmo de vestes civis para irem ao encontro da população simples, procurando dela fazer parte; abandonaram o uso das joias tradicionais e de elementos que fizessem referência à riqueza material, e conseguiram criar um recurso semiótico que permitia identificar com facilidade os conhecidos padres *da opção preferencial pelos pobres*.

Nesse escopo é que surge a chamada Missa dos Quilombos, celebrada em 1981 na cidade do Recife, promovida pelo arcebispo local dom Hélder Câmara (1909-1999) e celebrada pelo arcebispo da Paraíba dom José Maria Pires (1919-2017), conhecido como “Dom Pelé”. Tal missa foi bastante promovida também pelo também falecido bispo progressista, da mato-grossense Prelazia de São Félix do Araguaia, dom Pedro Casaldáliga. Concelebrada por vários bispos adeptos da TL, a Missa dos Quilombos sinalizou “uma aproximação de clérigos ligados à Teologia da Libertação com o recém-organizado Movimento Negro brasileiro” (Carvalho; Flores, 2021, p.285), ao mesmo tempo em que deu vazão os anseios do crescente movimento teológico, demonstrando um caráter liturgicamente revolucionário que os adeptos desta corrente teológica estavam dispostos a implementar. Por pressão dos setores da direita católica, que consideravam a missa como um “apelo do mal e símbolo do comunismo”, ela foi reprimida e acabou sendo censurada a partir de 1995, pelo então prefeito da

Congregação da Doutrina da Fé (antigo Santo Ofício), o cardeal alemão Joseph Ratzinger, que se tornaria o papa Bento XVI dez anos depois. É desta celebração, considerada um marco para a história do catolicismo da libertação no Brasil, que surge a música que nos emprestou a epígrafe do primeiro capítulo desta dissertação, expressão do anseio cristão pelo fim da injustiça social, dentre as quais figura proeminentemente, no caso do Brasil, a concentração fundiária. Ao final da missa, o então arcebispo de Olinda e Recife fazia uma homenagem à Maria, mãe de Jesus Cristo, clamando pela justiça social, que ficou conhecida como Invocação à Mariama (cf. anexo A) (Mariama é um neologismo para Nossa Senhora Aparecida):

Mariama, Nossa Senhora, Mãe de Cristo e Mãe dos homens! (...)
 (...) Mas é importante, Mariama, que a Igreja de teu Filho não fique em palavra, não fique em aplauso. O importante é que a CNBB, a Conferência dos Bispos, embarque de cheio na causa dos negros, como entrou de cheio na Pastoral da Terra e na Pastoral dos Índios. (...)
 (...) Claro que dirão, Mariama, que é política, que é subversão, que é comunismo. É Evangelho de Cristo, Mariama! (...)
 (...) Basta de injustiça: de uns sem saber o que fazer com tanta terra e milhões sem um palmo de terra onde morar. Basta de uns tendo de vomitar pra poder comer mais e 50 milhões morrendo de fome num ano só. Basta de uns com empresas se derramando pelo mundo todo e milhões sem um canto onde ganhar o pão de cada dia! (...) (Dom Hélder Câmara, Invocação à Mariama).

“Invocação à Mariama” é um apelo poético e teológico que apresenta Maria não apenas como um ícone de pureza e submissão, como tradicionalmente exaltada pela igreja, mas como uma mulher corajosa e solidária com os pobres e marginalizados. Dom Hélder invoca Mariama como a mãe dos deserdados, dos que sofrem sob o peso da opressão e da exclusão social, estabelecendo uma conexão direta entre a figura materna e a luta pela justiça e pela dignidade humana. Esta invocação subverte a imagem passiva e idealizada de Maria, transformando-a em um símbolo ativo de libertação e resistência. Mais tarde, dom Pedro Casaldáliga, a denominaria “Maria Libertadora e companheira de caminhada”. Vemos, neste sentido, uma abertura do discurso teológico da libertação frente às causas contra a opressão também das mulheres, em consonância com as lutas feministas. Da “Invocação à Mariama” surge a canção “Negra Mariama”, como uma releitura do canto do *Magnificat*, biblicamente

professado por Maria de Nazaré, desta vez colocando-a como libertadora dos jugos impostos pelo capital e pelo latifúndio (ou, no nosso caso, pelo agronegócio):

Negra Mariama!
 Negra Mariama chama!
 (...)
 Negra Mariama chama pra cantar
 Que Deus uniu os fracos pra se libertar
 E derrubou dos tronos os latifundiários
 Que escravizavam pra se regalar
 (...)
 Negra Mariama chama pra lutar
 Em nossos movimentos sem desanimar
 Levanta a cabeça dos espoliados
 Nossa companheira chama pra avançar (...)
 (Domezi, 2006, p.120)

A Teologia da Libertação foi construída a partir de recursos didáticos de imagem e som, numa relação simbiótica entre a hermenêutica e a semiótica, essenciais para a difusão das ideias pregadas por esta contundente corrente teológica e seus adeptos, clérigos e leigos. A canção acima alinha-se a esta visão, ao reinterpretar a figura de Maria como uma aliada dos pobres, uma mãe que compartilha suas dores e luta pela libertação, seja ela física ou moral. Este discurso oferece uma “espiritualidade encarnada”, aliada à práxis, que encontra na devoção a Maria um caminho para a resolução de problemas gerados pelo capital, inclusive a questão da terra. Maria, que cantou o Magnificat após a anunciação do anjo, cantaria novamente, em prol da intercessão pelos seus filhos, agora oprimidos pelo capital e pela má distribuição de renda e da terra. Deus, nesse sentido, torna-se o responsável por “derrubar os latifundiários de seu trono”, considerada a realidade temporal, não ficando a seu cargo apenas julgar os ricos após o fim da vida terrena.

Nesse sentido, inúmeras figuras eclesíásticas emergiram no cenário católico nacional em defesa da Teologia da Libertação. Padres como o belga José Comblin (1923-2011) e Leonardo Boff, além de bispos como Paulo Evaristo Arns (cardeal arcebispo de São Paulo), Pedro Casaldáliga e Hélder Câmara, tornaram-se figuras emblemáticas desse compromisso renovado da igreja com os pobres. Dom Pedro Casaldáliga, por exemplo, dedicou sua vida à luta pelos direitos dos povos indígenas e camponeses no Mato Grosso – à frente do

Conselho Indigenista Missionário (CIMI) – encarnando a mensagem de libertação em suas ações pastorais e sociais. Já dom Hélder ficou conhecido como o "Bispo vermelho" devido à sua veemente defesa dos direitos humanos e postura crítica em relação às injustiças sociais, com atuação bastante reconhecida também no exterior, durante o regime militar. O arcebispo de Olinda e Recife é bastante reconhecido como alguém que lutou pela construção de uma igreja que não apenas falava em nome dos pobres, mas também agia em defesa deles, denunciando a violência e a repressão (a princípio, da ditadura militar; depois, do capitalismo liberal e excludente). No escopo desta pesquisa, inclusive, há uma alusão (ou homenagem) a ele inserida no nosso recorte espacial, uma vez que a sede do Assentamento Mário Lago se encontra num espaço denominado “Centro de Formação Socioagrícola Dom Hélder Câmara” (anexo I). O nome da sede do Assentamento Mário Lago evidencia o reconhecimento, pelo menos inicial, da conexão entre TL e MST. Neste sentido, vale-nos recordar outro ponto importante a ser lembrado na história da Teologia da Libertação: os anos de chumbo, da ditadura militar, foram duramente criticados por agentes da igreja, como abordaremos a seguir.

Durante o período da ditadura militar brasileira, os clérigos alinhados à TL enfrentaram uma repressão intensa e sistemática, tanto por parte do governo quanto por parte de setores conservadores da própria igreja. O regime instaurado em 1964 viu na Teologia da Libertação uma ameaça à ordem estabelecida, dado o seu forte compromisso com os pobres e a afinidade eletiva entre ela e o marxismo. Talvez os militares não tenham observado essa afinidade eletiva sob os moldes que aqui observamos, mas de fato promoveram alegação de que a TL estaria intrinsecamente associada ao comunismo, fator que a colocou no mesmo patamar de repressão dispensada aos chamados guerrilheiros à época. Esse é um dos primeiros pontos que queremos destacar como fator responsável pela rejeição da TL no Brasil. A ditadura civil-militar promoveu inúmeros boicotes e propaganda contrárias, o que acabou incutindo em muitos brasileiros, mas sobretudo em clérigos, certa repulsa à TL.

Naquele contexto, sacerdotes católicos e a CNBB tornaram-se objeto de aversão governamental. A dom Hélder Câmara, com sua postura engajada e suas denúncias públicas contra a violência do regime militar, foi imposta uma vigilância constante, ameaças de morte, além da proibição da menção a seu

nome na mídia nacional, um verdadeiro "silêncio obsequioso" determinado pelo regime (cf. apêndice B). Apesar da repressão, dom Hélder continuou a advogar pelos pobres e a organizar iniciativas de solidariedade e resistência, mantendo firme sua convicção de que a igreja deve estar ao lado dos oprimidos. Por sua vez, dom Pedro Casaldáliga enfrentou repressão ainda mais direta. Na prelazia de São Félix do Araguaia, localizada no coração do conflito agrário brasileiro, ele denunciou sistematicamente a violência cometida contra os camponeses e os povos indígenas. Sua atuação pastoral e política trouxe-lhe ameaças constantes de morte e ataques de milícias paramilitares. O bispo, porém, não recuou. Ao contrário, intensificou seu compromisso com a justiça social, utilizando sua poesia e escritos como forma de resistência e denúncia. Sua famosa "Carta Pastoral", de 1971, intitulada "Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social", é um documento marcante dessa resistência. Os padres e bispos da TL reagiram à repressão com uma combinação de resistência ativa, solidariedade com os perseguidos e firmeza nas premissas libertárias. Os sacerdotes passaram a utilizar suas homilias em missas, escritos e ações pastorais como instrumentos de denúncia das injustiças e de mobilização das comunidades. A fé, para os líderes formados naquele contexto teológico-libertário, era indissociável do compromisso com a justiça social.

Implementando uma série de medidas e ações destinadas a silenciar vozes dissidentes e dismantelar redes de apoio social e eclesial alinhadas aos princípios deste movimento, o regime militar, em conluio com setores conservadores da Igreja Católica e da sociedade, utilizou diversas estratégias de propaganda para buscar deslegitimar o CdL. Promoveu uma série de campanhas difamatórias contra seus expoentes e teólogos da libertação, acusando-os de subversão e comunismo. Tal enfrentamento visava criar uma narrativa que associava a TL a uma ameaça à segurança nacional e à ordem pública, justificando assim as ações repressivas do Estado. Tal estigmatização — somada, nos anos 1990, a outros fatores, como será visto — teve o efeito de minar o apoio popular e eclesial ao movimento, isolando seus líderes e desincentivando a participação em atividades ligadas ao CdL. O fim do apoio eclesial, por sua vez, se manifestou anos depois, na virada conservadora romana

que, em nome da tradição, desfazia inúmeros avanços alcançados pelo catolicismo da libertação.

Todavia, a onda teológico-libertária seguia, nos anos 80, afluindo do clero e confluindo em toda a Igreja Católica da América Latina. De igual modo, os movimentos da TL em favor da opção preferencial pelos pobres não se calaram, recobrando sua voz após o fim do regime. Por isso alguns pesquisadores a definiram como uma “teologia de movimento”: “(...) pois ela move-se no transcorrer do tempo sempre que ao fazer uma leitura do contexto sócio-histórico ela busca responder aos desafios encontrados nesta leitura” (Silva, 2017, p. 727). Apesar de golpeados pela propaganda anti-libertária do regime militar, os teólogos e disseminadores da TL continuaram a mover-se. Nesse contexto, as CEBs alastraram-se pelo país. A cultura popular, que antes do surgimento da TL já era homoganeamente católica, foi ressignificada a partir dos ideais desta nova forma teológica de leitura do mundo e das estruturas responsáveis pela opressão. No âmbito do catolicismo da libertação se preconizava a linguagem popular, consonante com a educação popular difundida pelo educador Paulo Freire (1970).

A TL encontrou nos cânticos, litúrgicos ou não, um importante veículo para a difusão de suas ideias progressistas e para a mobilização das comunidades de fé em prol da justiça social. Os cantos, tradicionalmente utilizados nas celebrações e em encontros das comunidades, foram ressignificados para refletir as aspirações e lutas das comunidades marginalizadas, ao mesmo tempo em que propiciavam que a população marginalizada adquirisse um capital cultural permeado por ideias progressistas. As letras, impregnadas de um vocabulário de resistência e esperança, passaram a narrar as histórias de opressão e luta dos trabalhadores e camponeses, transformando as celebrações, públicas ou de grupos, em um espaço de conscientização e empoderamento. Assim, os cantos e os ofícios litúrgicos transcenderam seu papel meramente espiritual, assumindo uma função pedagógica e política.

Aqui devemos abrir um breve parêntese, que diz respeito às categorias de ‘trabalhador rural’ e ‘camponês’, que serão tratadas no escopo desta dissertação. Baseando-nos na produção intelectual de Caio Prado Jr. (1970; 1979) e José de Souza Martins (1981; 2018), preferimos adotar majoritariamente o termo ‘trabalhador rural’ para se referir aos indivíduos assentados do MST. A

análise de Caio Prado Júnior enfatiza as estruturas econômicas e a luta de classes no campo, enquanto José de Souza Martins dá atenção às condições históricas e culturais que moldam a experiência de trabalhadores rurais e camponeses.

Para Prado Jr, o camponês é aquele que possui ou ocupa a terra como meio de subsistência, em uma relação direta com ela, e não está integrado ao capitalismo, uma vez que sua produção está voltada para subsistência e consumo familiar. O trabalhador rural, no entanto, em Prado Jr., é caracterizado por sua inserção no sistema capitalista. Esta categoria de trabalhador não possui terra e sobrevive da venda de sua força de trabalho para grandes proprietários ou empresas agrícolas, em uma relação de dependência com a terra (o que caracteriza a exploração capitalista).

Em José de Souza Martins, as duas categorias são muito semelhantes às definidas por Caio Prado: a categoria 'camponês' também representa alguém que mantém uma relação autônoma com a terra, com a lógica de produção voltada para o autoconsumo. Entretanto, Martins pontua que o camponês está sujeito a uma intensa pressão para que se integre ao mercado capitalista, como pequeno produtor ou como força de trabalho assalariada. O trabalhador rural, por sua vez, em Martins é visto como um trabalhador precarizado, que vive situações análogas à escravidão, como acontece em regimes de colonato.

A diferença diante da definição dada por Caio Prado Jr. é que ele não enxerga possibilidades de trânsito de classes entre um e outro (o camponês é pré-capitalista, o trabalhador rural é o operário do campo), enquanto Martins defende a possibilidade de fluidez entre essas categorias, a depender das condições históricas e sociais. Neste sentido, a categoria 'trabalhador rural' é o mais apropriada para o escopo de nossa análise, uma vez que, ainda que obtenham a posse das terras ocupadas, os assentados do MST em geral dependem da inserção no mercado capitalista e, por consequência, sofrem a exploração neste.

No âmbito social, os costumes dos padres e leigos da TL se alastraram culturalmente, mais uma vez servindo de subversão ao capital simbólico burguês. A Teologia da Libertação foi, aos poucos, infiltrando-se nos costumes e práticas sociais brasileiros, contribuindo para a formação de um novo capital simbólico e cultural, produzido pelos pobres e marginalizados. As CEBs, nesse

sentido, ultrapassavam o sentido de comunidade religiosa, e serviam como centros de formação política, onde discutiam-se questões de justiça social, direitos humanos e transformação social. O uso de símbolos e narrativas bíblicas para interpretar a realidade social e inspirar a ação transformadora, como a libertação de Israel, narrada no livro bíblico Êxodo, ou a evangélica multiplicação dos peixes por Jesus Cristo, tornou-se uma marca distintiva da prática. A disseminação da TL também gerou um impacto na cultura política brasileira, contribuindo para a construção de um ethos democrático e participativo. A valorização do diálogo, da participação comunitária e da luta por justiça social impregnaram o discurso e a prática política de muitas organizações e de agremiações políticas, com destaque para o MST e o PT.

Entretanto, a partir da década de 1990, o cristianismo da libertação no Brasil começou a enfrentar um significativo refluxo, um fenômeno que pode ser atribuído a uma confluência de fatores internos e externos que remodelaram o cenário religioso e sociopolítico do país. A “restauração conservadora” conduzida pelo papa João Paulo II na nomeação de bispos conservadores e punição de teólogos da libertação, principalmente Leonardo Boff, o crescimento evangélico-pentecostal seguido pelo fortalecimento do catolicismo carismático constituíram importantes pilares desse processo, somados a reabertura democrática, que tirou da Igreja Católica o protagonismo de abrigar militantes, cedendo espaço para organizações não-governamentais e partidos políticos (Prandi; Souza, 1996). Ainda no âmbito social mais amplo, um dos fatores primordiais foi a transformação do contexto político e econômico global, marcada pela ascensão do neoliberalismo, que se seguiu ao desmoronamento do bloco socialista liderado pela antiga União Soviética. Este novo paradigma econômico enfraqueceu as bases sociais que sustentavam a TL, ao desarticular movimentos sociais e CEBs que eram essenciais para a sua propagação e desenvolvimento.

Na percepção dos integrantes do assentamento Mário Lago, conforme nossa pesquisa de campo, o afastamento dos padres da libertação em relação aos movimentos sociais teria outros motivos:

J: “A Igreja só esteve presente aqui lá no começo. Hoje, eles não precisam mais, né, os padres estão muito ricos pra se envolver com a gente”
(Entrevista realizada em 16 de março de 2024)

A crescente influência das igrejas evangélicas na década de 1990 representou um dos fatores mais decisivos para o refluxo do CdL no Brasil, marcando uma transformação significativa no panorama religioso e social do país. O conjunto de igrejas pentecostais, que teve notável força de expansão nos anos 1990, tem discurso e prática radicalmente distintas daquela propulsionada pela Teologia da Libertação. Com sua ênfase na prosperidade pessoal, cura e libertação espiritual, tais denominações ofereceram uma alternativa atraente a muitos que buscavam respostas imediatas e tangíveis para suas dificuldades, em contraste com a abordagem comunitária e coletivista do CdL. A Teologia da Prosperidade, central nas igrejas neopentecostais, postula que a fé pode conduzir ao sucesso material e à superação das adversidades econômicas (Mariano, 1999), proposta que se amoldou fortemente nas aspirações individuais de ascensão socioeconômica. As igrejas evangélicas, com ênfase em autoajuda e empoderamento pessoal, conquistaram quantidade realmente grande de adeptos, tendo atraído especialmente os que pertenciam às camadas mais pobres e marginalizadas, que buscavam respostas diretas para suas dificuldades ao invés de uma análise crítica e politizada das estruturas socioeconômicas. Ao contrário da TL, que frequentemente abordava questões estruturais e sistêmicas, as igrejas pentecostais focavam (e ainda o fazem) em intervenções pontuais e práticas, com a promessa de que os fiéis alcançarão resultados individuais, rápidos e visíveis.

Além disso, a expansão das igrejas pentecostais (e depois neopentecostais) foi acompanhada por uma crescente polarização política e social, que também influenciou, de algum modo, a dinâmica religiosa no Brasil. Com uma forte presença em áreas urbanas e em expansão nas regiões periféricas, as denominações pentecostais estabeleceram-se como potentes agentes sociais e políticos, acompanhados pela promoção de uma agenda conservadora que se contrapunha à visão progressista e crítica própria do CdL. A influência política e social dessas igrejas ajudou a moldar outro capital simbólico, que muitas vezes marginalizava ou deslegitimava as reivindicações e práticas associadas à Teologia da Libertação. Por isso, alguns autores vão dizer que a Igreja Católica do Brasil fez uma opção pelos pobres, enquanto os pobres fizeram opção pelo pentecostalismo:

Não nos iludamos: a história não segue em movimento linear. Por vezes, retrocede. (...)

Se nós, católicos, pretendemos atrair os pobres aos nossos templos e comunidades só nos resta um caminho: evitar qualquer combate às Igrejas evangélicas, como estigmatizá-las com a pecha de “seitas”; dialogar ecumenicamente com seus fiéis e pastores; recriar espaços pastorais nos quais os pobres se sintam em casa, como outrora nas CEBs e na Pastoral Operária; adaptar a liturgia católica aos paradigmas culturais populares; e, sobretudo, em nome da fé em Jesus nos colocarmos a serviço da erradicação da pobreza e de suas causas (Betto, 2016).

Todavia, o maior golpe contra a Teologia da Libertação foi dado pelas próprias estruturas eclesiais (pelo menos no período de 1978 – 2013), que desafiaram o CdL e denunciaram sua proximidade com o marxismo. Chamamos de maior golpe pois, na esteira pós-conciliar, esperava-se maior abertura da igreja, que permitisse o pleno funcionamento da TL; mas, enquanto movimento pertencente à Igreja Católica e, portanto, submetido à vontade de sua hierarquia, quando os pontificados conservadores surgiram, o refluxo e declínio do CdL estava como que automaticamente decretado, por força da repressão interna que se previa. A eleição de papas bastante conservadores, como João Paulo II e Bento XVI, trouxe um endurecimento da postura do Vaticano em relação à TL. Documentos como a *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* (1984) e a *Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação* (1986) refletiram uma preocupação com a politização da fé e buscaram reintegrar a doutrina católica a uma ortodoxia mais tradicional. Este movimento de “recentralização” doutrinária enfraqueceu muitos ideólogos da TL, que passaram a enfrentar maior resistência e censura na própria igreja:

Contudo, as condenações à teologia da libertação disciplinarmente aferidas pela Cúria Romana da Igreja devem também levar em consideração o período de suas publicações. Todas elas foram promulgadas num tempo conhecido por alguns teólogos como ‘período invernal da Igreja’ (KÜNG, 2012, p.32), sob o comando de João Paulo II e seu braço direito, o cardeal Joseph Ratzinger, mais tarde eleito Bento XVI. Trata-se de um período de resistência às mudanças provocadas na linha do Concílio Vaticano II, sob a imposição de uma santa ditadura (aos moldes da Inquisição), que condenava teólogos a anos sabáticos de silêncio obsequioso por suas posturas alinhadas à Igreja dos Pobres (Guidotti, 2021, p. 132).

Outros autores, como Portella e Carvalho (2022), inspirados em Leonardo Boff, chamariam de “retorno à grande disciplina” os anos de pontificado conservadores, sobretudo de João Paulo II, responsável por minar e quase exterminar todos os vestígios da Teologia da Libertação. “Período invernal” ou “anos da grande disciplina”, qualquer que seja o nome dado a este período, o fato é que ele se caracteriza por uma repressão, inclusive no sentido inquisidor, em detrimento da TL e seus formuladores e propagadores. Após sua eleição e posse em 1978, João Paulo II, tendo demonstrado o caráter reformatório (no sentido conservador) que traria à igreja, teve como sua primeira viagem internacional a visita ao México, mais precisamente em Puebla, em 1979, para participar da III Conferência Geral do episcopado latino-americano. Nesta altura, o pontífice polonês já estava ciente dos problemas que assombravam historicamente não só a população do México, mas toda a América Latina: a fome, o desemprego, a concentração de terras e a limitação democrática. “No entanto, o Papa via algo mais desafiador: o surgimento de ativistas políticos clericais que se inspiravam no marxismo e que havia criado uma nova hermenêutica e vivência do Evangelho, denominada de Teologia da Libertação” (Portella; Carvalho, 2022, p. 209). Durante a Conferência, o papa polonês apresentou críticas contundentes à TL, marcando um momento significativo na relação entre o Vaticano e este movimento teológico. A Conferência, organizada pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), tinha como objetivo refletir sobre o papel da igreja no contexto das profundas desigualdades sociais e econômicas que marcavam o continente, mas também se tornou um palco para as tensões internas sobre o rumo teológico e pastoral da igreja na região. O papa argumentou que a introdução de uma análise marxista poderia levar a uma interpretação materialista e reducionista do Evangelho, desvirtuando a mensagem cristã fundamental. Ele enfatizou que a luta contra a injustiça social e a promoção dos direitos humanos deveriam ser conduzidas à luz da fé cristã e da DSI, e não através de uma ideologia que ele considerava incompatível com os princípios cristãos, dando golpes ferrenhos em todo o trabalhoso catolicismo da libertação. Segundo Leonardo Boff:

Ele não se caracteriza por uma reforma, mas por uma contrarreforma. Ele representa a tentativa de sustar um processo de modernização (aggiornamento) que irrompera na

Igreja a partir dos anos 60 e que estava tomando conta de toda a cristandade. João Paulo II, a pretexto de salvaguardar a identidade católica, deu uma freama vigorosa neste processo (Boff apud Portella; Carvalho, 2022, p. 217).

Os vinte e seis anos seguidos viram solapar os princípios, ideais e as práticas progressistas do CdL. Ao longo de seu pontificado conservador, João Paulo II empreendeu uma grande série de ações decisivas e estratégicas com o objetivo de conter e, se possível, extinguir a influência da TL na Igreja Católica. Essas ações foram caracterizadas por uma combinação de intervenções doutrinárias, administrativas e pastorais, todas projetadas para reorientar a teologia e a pastoral da igreja em direção a uma compreensão mais tradicional e ortodoxa da doutrina católica. Uma das primeiras e mais significativas ações de João Paulo II foi a emissão de instruções e documentos que visavam corrigir o que ele percebia como desvios da Teologia da Libertação. Em 1984, a Congregação para a Doutrina da Fé, conduzida pelo cardeal Joseph Ratzinger, publicou a instrução *Libertatis Nuntius*. O documento criticava a adoção de análises marxistas pela TL, argumentando que tais interpretações corrompiam a pureza da mensagem cristã e comprometiam a fé autêntica. A instrução condenava o uso de conceitos marxistas como a luta de classes e a análise materialista da realidade social, afirmando que essas abordagens eram incompatíveis com a fé cristã e poderiam levar a uma politização perigosa na igreja. Ele promoveu a nomeação de bispos e cardeais que eram críticos da TL e favoráveis a uma interpretação mais tradicional da doutrina católica.

O surgimento e crescimento da Renovação Carismática Católica (RCC) cristalizou o projeto de João Paulo II de contenção e possível extinção da Teologia da Libertação. A RCC, com sua ênfase em experiências espirituais intensas, prática de dons carismáticos e foco na evangelização pessoal, trouxe uma dinâmica nova e distinta para a prática religiosa do catolicismo. Influenciado por um fenômeno de ‘pentecostalização’ no Sul Global (Mariano 2001), esse movimento foca na experiência direta e emocional do Espírito Santo. Esta abordagem espiritual encontrou ressonância significativa entre os fiéis que buscavam uma experiência religiosa mais emotiva e pessoal, em contraste com a abordagem da TL. Seu surgimento e crescimento está diretamente relacionado, conforme afirmam Prandi e Souza, à despolitização da Igreja Católica: “No Brasil (...), a Igreja Católica acabou concebendo dois irmãos,

antagônicos, que não poderiam conviver facilmente no mesmo espaço: as Comunidades Eclesiais de Base (...) e o movimento carismático (...)" (Prandi; Souza, 1996, p. 61). Apesar disso e de mais uma vez assemelhar-se às estratégias evangélicas relacionadas à política, a RCC não foi capaz de conter os avanços das igrejas evangélicas.

A RCC recebeu apoio, encorajamento e legitimação do Vaticano, que via o movimento como uma maneira de reenergizar a prática católica e de reforçar a adesão dos fiéis à doutrina tradicional da igreja, apesar de reivindicarem o Concílio Vaticano II. Esse apoio institucional ajudou a RCC a se expandir e se consolidar na estrutura eclesiástica, como alternativa ao CdL, o que concorreu não para seu fim, mas para seu grande enfraquecimento.

O sucessor de João Paulo II, Bento XVI, continuou e intensificou os esforços eclesiais com fins de minar os efeitos e alcance da TL. Enquanto cardeal e prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé no pontificado anterior, o forte escudo de João Paulo II já havia agido com pulso firme, por exemplo, na direção de minar os discursos teológico-libertários, como o fez com o então frei Leonardo Boff, pela imposição do chamado silêncio obsequioso. Como pontífice, Bento XVI continuou a promover a nomeação de bispos e cardeais que compartilhavam sua visão teológica e que estavam comprometidos com a doutrina tradicional. Ele utilizou sua autoridade papal para garantir que a liderança da igreja na América Latina estivesse alinhada com sua visão, promovendo figuras que se opunham à Teologia da Libertação e apoiavam uma abordagem pastoral centrada na ortodoxia doutrinária.

Embora bastante enfraquecidos, os teólogos da libertação continuaram seu trabalho. Apesar do crescimento tradicionalista entre o clero, a ala mais progressista da igreja manteve suas práticas libertárias, ainda que de modo bastante discreto, como faziam os primeiros cristãos nas catacumbas. Apesar do refluxo no âmbito eclesiástico, o cristianismo da libertação deixou marcas profundas em movimentos sociais, como é o caso do MST e do Partido dos Trabalhadores (PT). No Brasil, o CdL deixou pegadas de sua presença numa espécie de catolicismo diaspórico, para além das margens e paróquias. Afirma o sociólogo Michel Löwy (1995, p.98):

De qualquer modo, várias das lutas importantes pela democracia e pela emancipação social na América Latina nos últimos trinta e cinco anos só foram possíveis graças à contribuição das CEBs e do cristianismo de libertação. Esse é o caso, em particular, do Brasil e da América Central: foram as consequências da atual política de “normalização” aplicada por Roma à Igreja Católica na América Latina – e não podemos eliminar a possibilidade de uma vitória substancial da estratégia do Vaticano e de um enfraquecimento subsequente do cristianismo de libertação – certas mudanças históricas já ocorreram: a formação do Partido dos Trabalhadores no Brasil, a Revolução Sandinista na Nicarágua e a insurgência popular em El Salvador. Mais tarde examinaremos cada uma dessas três experiências em maior detalhe.

O CdL subsiste e continua reunindo adeptos da sua causa, principalmente após a eleição de um pontífice latino-americano e progressista, o ex-cardeal de Buenos Aires, dom Jorge Mario Bergoglio, que se tornou o papa Francisco. Já na sua posse, interpelado pelas palavras do cardeal brasileiro Cláudio Hummes (“Não se esqueça dos pobres!”), ele começou a demonstrar seu alinhamento ao segmento dos clérigos progressistas. Francisco outorgou a si a missão de “reconstruir a Igreja”, como acreditam os católicos ter Jesus Cristo pedido a São Francisco. De algum modo, vem tentando fazer isso, buscando nomear bispos e cardeais tidos como progressistas, e se contrapondo aos tradicionalistas, inclusive os que pregam abertamente a volta da igreja à realidade pré-Concílio Vaticano II.

2.3 “É uma luta só”: A CPT e o MST

M.: As estratégias de organização e do MST mesmo, internas, elas foram aprendidas com o pessoal da Igreja Católica da época, a Teologia da Libertação colaborava com o movimento. Então o sítio Pau D'Alho, que era próximo da antiga Fazenda Galo Bravo, apoiava muito e assim, o movimento veio bebendo dessa articulação. Na retaguarda. E a Igreja fazia as missas, juntava o pessoal para ir para a missa, e aí junto eles faziam, quase que uma homilia para o MST. A parte prática, se você for pensar nesse sentido, a homilia é para ter um aprendizado, relacionado à vida, aos problemas. E o MST trazia isso de forma muito mais concreta. E assim, até hoje, como a Teologia da Libertação foi dissolvida, meio que pelo caminho na prática, você não vê uma articulação. Pelo que eu percebo, o catolicismo ficou tão mais conservador, e com tanta força desse conservadorismo, que a Teologia de Libertação virou uma

coisa... Ah, o Leonardo Boff foi excomungado, né. Isso aí já é uma forma de desarticular a própria... Os católicos ficam assim, nossa, tudo que é Teologia da Libertação não é católico. (entrevista realizada em 10 de dezembro de 2023)⁵

Apesar dos esforços em dizer o contrário, não se pode negar que o cristianismo da libertação foi o responsável pela colheita de inúmeros frutos para a chamada igreja popular no continente latino-americano. No Brasil, os desenvolvimentos por ele proporcionados à igreja são visíveis até os dias atuais, com a atuação de CEBs e grupos de pastorais sociais. Dentre os fatores que podem ser citados a fim de aferir a efetividade do projeto teológico libertário no Brasil, está a CPT. Hermeneuticamente, os signos disseminados pela TL estão, em sua maioria, voltados a um dos maiores problemas no Brasil: o da concentração fundiária. Voltando à questão do discurso presente nos cantos litúrgicos, há uma infinidade deles, criados por militantes do catolicismo da libertação, que citam o problema fundiário e a esperança em superá-lo, alinhada à exaltação do trabalhador rural, como sinal de uma libertação de todos os trabalhadores (grifos nossos):

(...)

Quando as cercas caírem no chão
Quando as mesas se encherem de pão
Eu vou cantar

Quando os muros que cercam os jardins, destruídos
Então os jasmims vão perfumar

Vai ser tão bonito se ouvir a canção
Cantada de novo
No olhar da gente a certeza de irmãos
Reinado do povo!

(...)

("Utopia", de Zé Vicente)

As cantigas, enquanto signo discursivo, tornaram-se fortes aliadas do ideário do CdL. São cantos que, de alguma maneira, refletem a condição daqueles que estão marginalizados. Falam de uma fé enraizada na realidade concreta e da luta contínua na América Latina, inclusive porque o movimento teológico-libertário do continente requer o estabelecimento de novas visões de

⁵ De agora em diante, os nomes dos entrevistados serão abreviados pela letra de um de seus nomes, de modo que não sejam comprometidos. Tomamos essa decisão tendo em vista que os agentes do agronegócio, como temos visto na mídia, não medem esforços para atacar membros do MST pelo país inteiro.

mundo, que podem ser vivenciadas pela população mais simples através de canções e poesias. Neste sentido, dom Pedro Casaldáliga talvez tenha sido o maior produtor da TL, no âmbito das reivindicações pela distribuição de terras e a reforma agrária, dado o seu estabelecimento histórico num território profundamente marcado pelas lutas agrárias, como veremos a seguir:

Malditas sejam
todas as cercas!
Malditas todas as
propriedades privadas
que nos privam
de viver e de amar!
Malditas sejam todas as leis,
amanhadas por umas poucas mãos
para ampararem cercas e bois
e fazer a Terra, escrava
e escravos os humanos!
(Terra nossa, Liberdade, de Antologia Retirante, Pedro
Casaldáliga, 1978, p. 191-192)

A CPT surge como um dos braços do catolicismo da libertação, na esteira de outros movimentos por ele encabeçados, como o CIMI e pastorais sociais. Importante frisar o conceito de *pastoral*, muito difundido na igreja pós-conciliar. Segundo o padre José Comblin (2024), que foi um dos expoentes da TL, a palavra pastoral “significa um novo modo de agir da Igreja e do seu magistério. Significa que agora a Igreja escuta em primeiro lugar o mundo e as suas necessidades, e, em segundo lugar, o povo de Deus”. A CPT emergiu como uma emblemática pastoral impulsionada pela TL, tendo como líder e grande referência o bispo dominicano da diocese de Goiás, dom Tomás Balduino.

Desde a sua formação em 1975, a CPT apresentou certo destaque pela aplicação dos princípios da Teologia da Libertação, interpretando a mensagem cristã à luz das realidades de opressão e pobreza vivenciadas pela população brasileira no contexto rural. Desenvolveu uma práxis pastoral comprometida com a luta pela reforma agrária e a defesa dos direitos dos trabalhadores rurais. É permeada por uma hermenêutica teológica que considera a experiência dos pobres algo fundamental. A CPT nasce em um contexto de pleno avanço do capitalismo no campo brasileiro, marcado pela expansão do agronegócio e pela concentração fundiária exacerbada, que resultou na crescente marginalização dos pequenos agricultores e trabalhadores rurais. Guiados pelos ideais da TL, os agentes pastorais da CPT atuam em parceria e se solidarizam com os

sindicatos rurais, além de fazer um trabalho importante de acompanhamento dos casos de violência e extermínio de trabalhadores rurais.

O contexto histórico que antecede a criação da CPT deve ser levado em consideração para uma melhor compreensão de seu desenvolvimento. Anteriormente, no século XIX, o campo brasileiro encontrava-se profundamente ferido pelas desigualdades e injustiças sociais, que refletiam as históricas estruturas de poder e propriedade com fortes feições ainda do período colonial. Vastíssimas extensões de terra estavam sob o controle de poucos proprietários, enquanto a maioria da população rural vivia em condições muito precárias, sem acesso à terra e aos recursos necessários para a subsistência digna. Posteriormente, no século XX, o cenário se modificou parcialmente, pois ficaram nele ainda resquícios do Brasil colonial, mediante grandes latifúndios, trabalho escravo e significativa violência rural (Martins, 2018). No âmbito eclesial, foi a Conferência de Puebla (1979) que inaugurou a discussão acerca do direito absoluto de propriedade:

Uma posição político-teológica adotada explicitamente em Puebla, que já vinha sendo imposta pelas reflexões dos teólogos da libertação e nas deliberações da Conferência de Medellín, é a condenação ao direito absoluto de propriedade. O documento final dessa conferência responsabiliza o direito absoluto à propriedade e sua concentração nas mãos de poucos sujeitos como causadores dos contrastes escandalosos e da situação de dependência e opressão.

(...)

A presença tão clara dessas concepções, num texto oficial da Igreja, repercutiu politicamente nas diferentes regiões do globo, mas é na América Latina onde elas se tornam discurso político e lema dos movimentos sociais, principalmente dos movimentos sociais no campo que lutam por Reforma Agrária. (Mitidiero Júnior, 2010, pp. 24-25)

As tentativas de modernização agrária, particularmente durante o regime militar, não alteraram de modo expressivo a realidade, tendo havido o desenvolvimento do agronegócio e a marginalização de pequenos agricultores e trabalhadores rurais. No caso do Brasil, defendem alguns pesquisadores, a problemática da má distribuição de terras é crônica, tendo adquirido inclusive certa a característica de estatuto social:

Trata-se da seguinte constatação: o estatuto social da concentração ilimitada de terras em forma de propriedade

privada legítima (garantida pelas leis) ou ilegítima (que burlam as leis) é uma característica essencial na formação social e territorial do Brasil. Ou seja, concentrar terra nas mãos de poucas pessoas adquiriu a característica de ser um estatuto social porque é garantido historicamente pelas instituições e pela sociedade civil. Isto significa afirmar que a desigualdade no acesso à terra – bem supremo e fonte de alimentação das sociedades – é um predicado elementar na construção e desenvolvimento deste país (Mitidiero Junior, 2012, p. 2).

Há que se fazer menção às mobilizações sociais anteriores e ao engajamento pastoral no meio rural. Este é o caso destacado das Ligas Camponesas, existentes entre 1945 e 1964. Este movimento emergiu em um período marcado pela intensificação das desigualdades no campo e pela crescente mobilização dos camponeses em busca de reforma agrária e de melhores condições de vida. Formadas inicialmente em Pernambuco, as Ligas rapidamente se espalharam por estados e regiões do país, tornando-se um movimento nacional que desafiava a estrutura agrária concentradora e injusta que predominava no Brasil. As Ligas foram impulsionadas pela liderança do advogado Francisco Julião, que conduzia a organização dos camponeses em torno de demandas como a redistribuição da terra, o acesso à educação, à saúde e à melhoria das condições de trabalho no campo. Tal movimento enfrentou forte repressão, tanto dos grandes proprietários de rurais quanto do Estado, culminando em confrontos violentos e na perseguição de seus líderes. A ditadura militar, instaurada em 1964, reprimiu duramente as Ligas, considerando-as uma ameaça à ordem estabelecida e à segurança nacional. A repressão militar desmantelou o movimento, mas suas ideias e seu espírito de luta continuaram a inspirar futuras gerações de ativistas rurais. A CPT, neste sentido, surge como herdeira das Ligas Camponesas, dando continuidade no projeto de enfrentamento das estruturas de poder que perpetuavam a concentração de terras e a exploração dos trabalhadores rurais.

Segundo o geógrafo Mitidiero Junior (2010, p. 3), os conflitos em relação à terra no Brasil são responsáveis pela estratificação social no campo, que evidencia, por um lado, “o segmento de classe representado pelos grandes proprietários rurais que, historicamente, acumulam, além de imensas quantidades de terra, poder econômico, político, jurídico e até cultural”, e, por outro, “o segmento de classe que pode ser definido como sendo formado por aqueles que, historicamente, são explorados e expropriados pelos grandes

proprietários, ou aqueles que lutam para permanecer na terra ou conquistar a terra”. Numa análise marxista, essa concentração de terra é uma manifestação direta do modo de produção capitalista, onde a propriedade privada dos meios de produção (neste caso, a terra) é central. A concentração fundiária não apenas cria desigualdades econômicas, mas também reproduz e intensifica as desigualdades sociais e clivagens políticas. O fato de que essa concentração é garantida historicamente pelas instituições e pela sociedade civil, indica que o Estado e as estruturas de poder estão intrinsecamente ligados aos interesses da classe dominante. A luta pela terra, então, não é apenas uma questão de justiça social, mas uma luta contra a própria lógica do capitalismo que perpetua a desigualdade e a exploração. Os camponeses e assalariados rurais, ao lutarem pela terra, estão desafiando diretamente o poder da classe dominante, bem como o sistema capitalista, responsável por sustentar tal dominação. A batalha cotidiana dos camponeses e assalariados rurais pela reprodução social é, assim, uma luta contra as estruturas opressivas do capitalismo, que mantêm a pobreza e a exclusão como características definidoras de sua condição social e territorial.

As tensões no campo foram intensificadas pela chamada Revolução Verde, que a partir da década de 1970 introduziu novas tecnologias agrícolas destinadas a aumentar a produtividade no campo. Contudo, este processo beneficiou principalmente os grandes proprietários e o agronegócio, enquanto os pequenos agricultores se viam incapazes de competir ou acessar os insumos necessários para aderir a tais tecnologias. A introdução de monoculturas e o uso intensivo de agrotóxicos também contribuíram para a degradação ambiental e a perda da biodiversidade, afetando diretamente as condições de vida das comunidades rurais. Além disso, a mecanização do trabalho agrícola resultou na redução da demanda por mão de obra, levando ao desemprego e à migração forçada de milhares de camponeses para as periferias urbanas, onde enfrentaram novas formas de marginalização e pobreza.

A repressão violenta das reivindicações camponesas e a criminalização dos movimentos sociais no campo constituíram uma resposta frequente do Estado e dos grandes proprietários à crescente insatisfação rural. As lideranças camponesas e sindicais eram frequentemente alvo de perseguições, prisões e assassinatos, num esforço para silenciar a luta por reforma agrária e direitos trabalhistas. Este clima de violência e impunidade criou um ambiente de medo e

insegurança, mas também fortaleceu a determinação das comunidades rurais em resistir e buscar apoio em novas formas de organização e solidariedade. Essa costura do CdL aliado aos processos desiguais do campo encontrou, ao mesmo tempo, no agente e no sujeito a solidificação de um ideário de luta tendo em vista a libertação:

Para os camponeses, esses compreenderam no discurso da Igreja a sua precedência moral sobre a terra e uma legitimidade cristã nas lutas a serem desenvolvidas. Encontraram nas falas dos clérigos e agentes pastorais referenciais mais sólidos à sua visão de mundo do que aqueles encontrados em sindicatos rurais ou partidos políticos solidários a sua situação social. Por isso, a Igreja libertadora está na raiz da formação da maior parte de organizações de camponeses e de grupos sem terra no Brasil. Foram vários movimentos de Igreja, várias pastorais e várias iniciativas que aproximaram a Igreja do campesinato (Mitidiero Junior, 2012, p. 4)

A Comissão Pastoral da Terra emerge, neste contexto, como uma resposta direta às injustiças vivenciadas no campo, buscando ser uma presença pastoral que não apenas ofereça apoio espiritual, mas que também atue como defensora dos direitos dos camponeses, promovendo a conscientização, a organização e a mobilização política das comunidades rurais. Se comparada às Ligas Camponesas, a CPT adotou uma abordagem mais estruturada e abrangente, combinando a ação pastoral com a mobilização política e a assessoria jurídica, sobremaneira quanto aos casos de violência contra o trabalhador rural. Este novo movimento, ao assumir a bandeira da reforma agrária e dos direitos humanos no campo, tornou-se herdeiro direto do legado das Ligas Camponesas, adaptando suas estratégias e ampliando seu alcance.

A CPT então passou a expressar a ação territorial da Igreja latino-americana de maneira singular e impactante, tornando-se um pilar na defesa dos direitos dos camponeses e na promoção da justiça social no campo brasileiro. Suas atividades proporcionam um espaço de conscientização e empoderamento, onde os camponeses podem refletir sobre sua condição histórica e de classe, articular suas demandas e fortalecer a luta em favor da reforma agrária. A Igreja, através da CPT, passou a intervir não só no território físico, mas também no território simbólico, questionando as narrativas dominantes e propondo uma nova visão de sociedade, em que a terra e seus

frutos são compartilhados com equidade. Devido ao seu caráter de práxis inerente à luta pela terra, alguns clérigos vão dizer que “A CPT dá carne ao verbo da teologia da libertação” (CPT, 2018, n.p.). Apesar disso, é preciso ressaltar que, no estado de São Paulo, a atuação da CPT não foi tão ativa como em outros estados brasileiros (talvez pelo próprio caráter do eleitorado conservador paulista). Ainda assim, de acordo com nossa percepção decorrente do trabalho do campo, a atuação de agentes da igreja no assentamento Mário Lago, ligados à CPT, deixou determinadas marcas a população assentada, tendo inclusive uma de nossas entrevistadas ressaltado sentir falta dessa dinâmica no espaço do assentamento:

L: (...) Mas hoje eles estão mais restritos dentro dos espaços deles, né? Não que não tenham vontade, mas a maioria é voluntário. Então a gente sabe que também é difícil, tem que trabalhar. (...) Mas a gente sente falta... A gente sente falta da aproximação da igreja que tinha-se antes e hoje não tem. Até quando a gente vai fazer o... Teve o Grito dos Excluídos agora. Sempre foi junto com a igreja. Sempre foi pensado junto. E eles pensam hoje sozinhos e não chamam mais pra conversar. Poderiam ser juntos, porque é uma luta só.

(Entrevista realizada no dia 11 de novembro de 2024)

“É uma luta só” – esse trecho, por nós destacado a partir da fala de uma entrevistada que reside no Assentamento Mário Lago desde a sua formação em 2003, sinaliza o desejo comum em ambos os movimentos, pela justiça e reforma agrária. Demonstra que a Igreja Católica, tendo sido aliada das causas pelas quais também se mobilizam os militantes do MST (pelo menos em determinado período), colaborou estreitamente para promover a redistribuição de terras e combater a exploração dos trabalhadores rurais, alimentada pelo ideal de uma sociedade mais justa. Em vista dos percalços históricos, porém, os assentados do MST sentem-se saudosistas dessa companhia na luta, desejando que ambos os movimentos possam se complementar novamente, unindo esforços para enfrentar a concentração de terras e as desigualdades no campo. O evento citado por nossa entrevistada, intitulado Grito dos Excluídos, que ocorre todos os anos desde 1995, representa uma manifestação simbólica e concreta da luta popular por justiça social cujo referencial é a TL. Conforme apontado, outrora o evento era organizado em consonância com o MST, tendo atualmente sofrido grandes perdas em relação a tal vínculo. O Movimento utilizara o Grito dos

Excluídos como uma plataforma para visibilizar suas lutas, reivindicar a reforma agrária e denunciar a concentração de terras, buscando reforçar a solidariedade entre os movimentos sociais e a importância da mobilização coletiva na luta contra a exclusão social. O Grito dos Excluídos simboliza a convergência das lutas e estratégias da CPT e do MST.

Segundo o padre José Oscar Beozzo (2010), a primeira sinalização oficial de reforço à DSI no contexto da defesa da terra e da reforma agrária foi dada pela publicação da encíclica *Mater et Magistra*, de João XXIII (1961), no âmbito dos preparativos para o Concílio Vaticano II. Na encíclica, o pontífice declara a solidariedade da igreja conciliar a todos os trabalhadores da terra e, por consequência, às suas demandas: “É-nos grato expressar aqui a nossa complacência àqueles filhos nossos que (...) se ocupam em organizações cooperativistas, (...), tendentes à promoção econômica e social de todos os cultivadores da terra” (João XXIII, 1961, 147). Nesse sentido, houve rápida reação da igreja do Brasil, por meio de pronunciamento da CNBB. O pronunciamento ia de encontro às propostas em favor da reforma agrária no Brasil (Beozzo, 2010).

A análise histórica revela que a práxis cristã/católica, influenciada pela TL, desempenhou um papel central na formação do MST e de outros movimentos sociais no Brasil das décadas de 1970 e 1980, com a entrada em cena de “novos atores sociais”, contribuindo para a mobilização e organização dos trabalhadores rurais e urbanos em prol de uma sociedade mais justa e igualitária (Sader, 1988; Doimo, 1995). Este vínculo representa uma confluência de ideais religiosos e sociais que se materializou em uma aliança militante. Foi neste contexto que, em 1984, surgiu o MST, um movimento social que buscava a reforma agrária como meio de garantir a dignidade e a subsistência dos trabalhadores sem-terra: “(...) os argumentos bíblicos e as motivações levantadas pela fé estavam na base do MST, na mesma medida em que a luta do movimento também estava na base da TdL” (Silva, 2022, p. 3).

Em Ribeirão Preto, essa união entre Igreja Católica e MST se efetivou por meio da pessoa do padre Francisco Vannerom (1948-2024), conhecido popularmente como Padre Chico (*in memoriam*, cf. apêndice C). Quando fiz minha incursão ao campo, em novembro de 2023, padre Chico encontrava-se acamado e em graves condições de saúde, afastado, evidentemente, de suas

funções sacerdotais e atividades públicas. Nascido em Bruxelas, na Bélgica, Vannerom decidira tornar-se padre e, após a ordenação, servir como missionário na América Latina, algo que o fez desembarcar justamente na chamada capital do agronegócio. Segundo uma liderança do MST por nós entrevistada, a atuação do padre Chico era fundamental e corajosa junto ao movimento, uma vez que (parênteses nossos):

L: “Dom Arnaldo [arcebispo de 1988 a 2006] era muito próximo da gente (do movimento). Dom Joviano [arcebispo de 2006 a 2012] era menos, mas apoiava. Já o atual [arcebispo], não nos ajuda em nada”.

(Entrevista realizada em 9 de dezembro de 2023)

Instalado em Ribeirão Preto, padre Chico atuou fortemente como expoente do catolicismo da libertação, tendo ajudado a organizar sete CEBs na região metropolitana, além de atuar como assessor da CPT local (Alesp, 2006, n.p). Segundo artigo obtido no sítio eletrônico do MST, o movimento iniciou um processo de organização de famílias de trabalhadores rurais na região daquela cidade, com o intuito de ocupar a Fazenda da Barra, cujo apoio do padre Chico, representante informal da Igreja Católica, foi fundamental (MST, 2023). Em nota por seu falecimento, o Movimento escreveu, oficialmente, lembrando o sacerdote como alguém que teve atuação imprescindível para a consolidação do MST na cidade:

Junto com o padre Chico, o MST pode se firmar na região de Ribeirão Preto. Ele ajudou junto a uma rede de apoiadores, as condições para que o MST pudesse avançar no trabalho de base, nos comitês da reforma agrária nos bairros, na estruturação da loja da reforma agrária, na abertura da secretaria regional do MST e outros tantos projetos.

Em 2002, intermediou junto a Dom Arnaldo Ribeiro, arcebispo da Arquidiocese de Ribeirão Preto, o comodato do Sítio Pau D’alho, que pelo período de 11 anos abrigou as atividades educativas e culturais do Centro de Formação Dom Helder Câmara.

Amigo e companheiro, sabia equilibrar o apoio incondicional a causa da reforma agrária, com uma postura exigente e disciplinada, que tinha na crítica e na autocrítica, verdadeiros pilares éticos, base estruturante de uma relação de reciprocidade entre pessoas que querem mudar o mundo.

O mundo era sua casa. A justiça social, o seu guia. A fé no povo, a sua mística.

O povo sem terra, dos acampamentos e assentamentos reconhecem a grandeza da existência de Francisco Vannerom. Choramos e ficamos tristes com sua partida, pois assim são as histórias de amor entre um lutador e sua gente. Mas padre Chico é sinônimo de luta, e assim será seu luto.
(MST, 2023)

Inspirado pelo pressuposto ideológico/teológico engendrado pela Teologia da Libertação, cuja ênfase se dava no sentido da justiça social e na defesa dos pobres, o MST surgiu oficialmente durante o 1º Encontro Nacional dos Sem Terra, realizado em janeiro de 1984 na cidade de Cascavel, Paraná (Menezes Neto, 2007). Este encontro reuniu diversas lideranças e movimentos regionais que já vinham realizando ocupações de terra e lutando contra a grande concentração latifundiária. O movimento consolidou-se como uma força nacional, unindo trabalhadores rurais de diferentes estados e regiões em torno da luta pela reforma agrária. A organização do MST baseia-se em princípios de solidariedade, participação democrática e educação popular. As ocupações de terra, que constituem a principal estratégia do Movimento, visam pressionar os governos a implementar políticas de redistribuição de terras e a garantir condições dignas de vida para as famílias assentadas, tendo como objetivo a reforma agrária. As reivindicações abrangem não só o acesso à terra, mas também a crédito, assessoria técnica para a produção rural e condições favoráveis de habitação, educação e saúde. A prática da ocupação desafia o status quo, mas é amparada nos princípios da Constituição Brasileira, em termos da função social da terra. O MST busca a formação de comunidades autônomas e sustentáveis, onde a terra e os recursos são utilizados de maneira coletiva. A vivência coletiva é um retrato prático do que prega a doutrina teológico-libertária, baseada nos resgates dos princípios do cristianismo primitivo. Numa análise hermenêutica, novamente, alguns cânticos religiosos, propagados pelo catolicismo da libertação em suas celebrações públicas, evidenciam o movimento brasileiro pela reforma agrária e a teologia libertária como aliados:

Óh Deus presente, nossos presentes, nós te ofertamos.
Trazemos pão e vinho da memória e tradição.
(...)
Os frutos produzidos, *nestas terras conquistadas*.
As flores dos jardins *de tantas casas ocupadas*.
As dores e vitórias desta nossa caminhada.
Ô, ô, ô... ô, ô, ô. é tudo teu, deus do amor.

Trazemos novo mapa da história alternativa.
 A nova humanidade solidária e combativa.
 Lugares onde habita a esperança sempre viva.
 Ô, ô, ô... ô, ô, ô. é tudo teu, deus do amor. (bis)
 (“Nossos presentes”, de Zé Vicente)

Diversos autores brasileiros, como Maria José Castelano (2015, p. 7), defendem a hipótese de que “(...) o MST é constituído sobre os ideais da Teologia da Libertação, percebe-se a sua presença tanto na forma de organização teórica e prática do Movimento, quanto no papel atribuído à mística (...)”. A mística consiste num momento celebrativo que muito lembra um ato litúrgico católico, sobremaneira o ofertório das missas, sendo oferecidos, no caso, os frutos da terra cultivada pelos trabalhadores rurais assentados. Nesse sentido, a ligação entre a Teologia da Libertação e o MST pode ser compreendida em três dimensões principais: ideológica, organizativa e prática. A primeira, a dimensão ideológica, revela que a TL forneceu ao MST uma base ética e moral para sua luta. A interpretação bíblica, que coloca os pobres como protagonistas da história, encontrou ressonância nas aspirações dos trabalhadores rurais. Os ideais de justiça, igualdade e solidariedade promovidos pelos teólogos da libertação se alinharam com as demandas do Movimento por uma distribuição equitativa da terra.

A dimensão organizativa talvez seja aquela mais associada ao nosso objeto: muitos membros do clero, influenciados pela Teologia da Libertação, atuaram diretamente no apoio e na organização dos trabalhadores rurais. CEBs e pastorais rurais tornaram-se espaços de articulação e conscientização política, onde os camponeses podiam se reunir, discutir e planejar ações conjuntas. Esta rede de apoio e formação política foi crucial para a estruturação do MST e para a disseminação de sua mensagem.

A dimensão prática, por sua vez, demonstra que a práxis militante do MST, com suas ocupações de terras e organização de assentamentos, foi fortemente inspirada pelos princípios da TL. A práxis transformadora, que une teoria e ação, tornou-se uma marca registrada do Movimento.

Ao longo das décadas, a relação entre o cristianismo da libertação e o MST evoluiu, enfrentando desafios internos e externos. A repressão policial, a criminalização dos movimentos sociais e as mudanças no cenário político e religioso exigiram adaptações e resiliência. No entanto, a essência desta aliança

– a busca por justiça social e a dignidade humana – permaneceu como um norte. Apesar dos entraves políticos e sociais, que marcaram os percalços, tanto de um movimento como de outro nas décadas de 1970 e 80, os princípios fundamentais da TL, sobretudo aqueles relacionados à ênfase na opção preferencial pelos pobres e a busca da transformação das estruturas injustas, continuam a orientar a prática e a ideologia do MST, inclusive em Ribeirão Preto.

Contudo, a relação entre a CdL e o MST também enfrenta desafios contemporâneos. A ascensão de governos conservadores e a crescente criminalização dos movimentos sociais exigem resiliência e adaptação por parte do Movimento. O refluxo do catolicismo da libertação reflete uma mudança no panorama religioso e social do país, em face do fato de as igrejas evangélicas terem ganhado bastante força e capacidade de influência também nas comunidades rurais, inclusive em Ribeirão Preto. Segundo um entrevistado nosso:

M: E... Então, aí, como saiu a liturgia da libertação, o neopentecostal chegou com força e tomou esse espaço ali. Não é à toa que tem muito mais igreja, tem um monte, assim, né? Igreja neopentecostal, evangélica, nos assentamentos, do que católico, né?

João: Nem tem católico, né? Hoje em dia, não mais, né?

M.: É, exatamente. Então, assim, porque... Exatamente, por conta disso, as pessoas estavam ligadas ao catolicismo pela Teologia da libertação. Aí, perdeu e foram para... (as igrejas pentecostais)

Podemos observar, conforme nos adiantaram Fábio Py e Marcos Pedlowski (2020) que, nos assentamentos do MST, a presença crescente das igrejas evangélicas tem impactado a dinâmica comunitária e a mobilização política. Não muito distante da realidade de um assentamento de Campos dos Goytacazes, no estado do Rio de Janeiro, a primeira incursão no campo já nos mostrou essa configuração. No Assentamento Mário Lago, de Ribeirão Preto, há cerca seis igrejas evangélicas atuantes (inclusive na parte territorial no assentamento), das quais identificamos três: duas Assembleia de Deus (uma, inclusive, leva o nome de Índio Galdino⁶) e *uma* Congregação Cristã no Brasil -

⁶ Galdino Jesus dos Santos, um líder indígena brasileiro da etnia pataxó-hã-hã-hãe, foi a Brasília para tratar de questões relativas à demarcação de terras indígenas no sul do estado da Bahia, e acabou por morrer carbonizado após cinco jovens atearem fogo enquanto ele dormia num ponto

CCB (cf. anexo II). A CCB, inclusive, ostenta uma das maiores construções no assentamento, uma vez que mantém seus pressupostos arquitetônicos, como é de praxe, apesar da realidade simples e rural da localização do assentamento. De outro lado, há uma capela onde ocorre missas apenas mensais, evidenciando o distanciamento da Igreja Católica em relação aos assentamentos do MST. O que queremos observar, inclusive, é se esse distanciamento se dá de acordo com um desejo unilateral ou recíproco. Numa das primeiras entrevistas, feita com uma das líderes do Movimento em Ribeirão Preto, já foi possível observar pistas que nos são importantes na investigação:

R.: “Naquela época (chegada do assentamento em Ribeirão Preto/ meados dos anos 2000) os padres eram mais políticos. Hoje em dia não tem padre pra nos atender. A gente fica com os padres velhos, que nos ajudam. Se precisar de padre hoje em dia, olha.... (gesto de sufoco com as mãos)”.
(Entrevista realizada em 04 de novembro de 2023)

Este crescimento evangélico nos assentamentos também pode reconfigurar alianças e redes de apoio dentro destes, criando novos espaços de poder e influência. Alguns assentados, influenciados e convertidos pelas igrejas pentecostais, podem adotar uma postura mais individualista, menos engajada nas lutas coletivas pela reforma agrária e justiça social, conforme nos demonstra a incursão em campo e a voz da mesma liderança acima citada:

J: Mas você acha que os evangélicos, hoje em dia, nas lideranças, fogem um pouco da ideologia do acampamento ou não? Do MST, quero dizer.

R.: Não que fogem, mas às vezes deixam de fazer certas coisas por causa do evangelho, né? Eu acho que hoje temos que ter essa mistura, né? Tanto do evangélico quanto do católico, os que são de outra religião (...). Mas acho que é aberto pra tudo, mas não pode atrapalhar. Ele (o evangélico) tem que ser aberto pra tudo, mas não pode atrapalhar. Porque às vezes passa na frente da ideologia.

R.: Aí é isso, né? O que você falou antes. As pessoas... A igreja era mais politizada.

(Entrevista realizada em 04 de novembro de 2023)

Sobre a tentativa de arregimentação (dos assentados por parte de agentes das igrejas evangélicas, nossa entrevistada ainda ressaltou alguns pontos que demonstram a insistência destes para que todos se convertam à sua

de ônibus, em 20 de abril de 1997. <https://super.abril.com.br/coluna/superlistas/5-crimes-que-chocaram-o-brasil-na-decada-de-1990> Acesso em: 08/01/2024.

denominação. Enquanto os militantes do MST lutam pela ocupação de terras improdutivas, os evangélicos pentecostais, sob o pretexto bíblico, lutam pela ocupação física e mental de espaços e de indivíduos, respectivamente, sem discriminação de quem ou onde, praticando uma espécie de teologia do domínio (grifos nossos):

*R.: “O negócio está tão louco que no dia das crianças, quem fazia, sempre foi a igreja católica, né? Não que as outras não podem fazer, né? Mas sempre foi e é destinada a igreja católica, dia das crianças, Nossa Senhora, a gente sabe. Aí esse ano está tão louco que os evangélicos todos fizeram, o dia das crianças. Aí prenderam o trenzinho, falando a palavra de Deus para as crianças querendo entrar no trenzinho. Falei: ah, é pra acabar, gente. É pra acabar. *Eles estão criando místicas dentro das coisas*. Então, é isso que eu ia falar. Como fazer isso? Prender as crianças ouvindo as palavras, os gritos das crianças, né? E as crianças querendo só entrar no trenzinho. *É que o evangélico tem isso de querer converter todo mundo, né? É, é evangelizar, né?* Tem uma moça que procurou a gente aí pra ajuda, ela está querendo montar uma ONG, isso, aquilo e tal. Eu falei, não, primeiro eu vou conhecer sua ONG, né? Pra gente ver como que é, né? Mas é muito igual, o que eu mais aprendi a falar foi *doutrina*, porque eles só falam assim. Tudo é doutrina. Nós temos que doutrinar, nós temos que doutrinar, nós temos que doutrinar. Eu falei assim, nossa, eu ouvi tanta doutrina em tão pouco tempo que eu não ouvi na minha vida. Como que vocês vão doutrinar uma criança de sete, oito anos? O máximo que vocês podem fazer é encaminhar elas pro futuro, mas vocês não podem doutrinar uma criança. E eu falei: assim não, desse jeito não é a proposta nossa. Ou vocês estão querendo ajudar um ser que é uma criança e encaminhar a um curso, a alguma coisa, ou vocês estão querendo evangelizar elas. No meu entender, é evangelizar. Sim. Levar pra igreja, batizar, isso pra mim não funciona.*

Ou a gente ajuda sem interesse nenhum de religião, que é igual o nosso político, não temos partido, ou não precisa fazer, né? Aí eu falei, não, enquanto você tiver com essa proposta, vocês não vêm aqui. Não vem, você já nota na hora que você chega, né? Pode ser que a gente mude daqui pra frente. Hoje, não. Vocês estão doutrinando muito. Eu falei, não, do mesmo jeito que a gente entra, a gente parte.”

(Entrevista realizada em 04 de novembro de 2023)

Importante observar, entre as entrevistas realizadas, a revelação do caráter ideológico que nos pode revelar o discurso de *M.* e de *R.* Considerando a particularidade da interpretação de Prandi e Santos (2015, p.385) sobre o CdL (“Inês é morta”), traçaremos algumas análises. Podemos notar que sim, “Inês é morta”, ao analisar o discurso individual de *R.*; todavia, ao analisar o relato de *M.*, percebemos que, para este agente, Inês nunca esteve morta. Isto pode ser

constatado a partir da própria concepção territorial/ideológica exposta pelo último agente: embora mais jovem que *R.* (uma liderança no assentamento), *M.* conseguiu perceber a influência do CdL na constituição ideológica dos indivíduos, por meio do processo de formação de lideranças, algo que se estende até os dias atuais e tende a continuar. Atravessam este fato algumas incidências, abrangendo fatores culturais, geracionais e ideológicos que refletem a complexidade e a diversidade do movimento. *M.* talvez represente uma parcela de assentados que vivencia a teologia libertária no ethos comunitário e na luta contra a opressão. Em contrapartida, *R.*, enquanto parte da liderança, pode estar mais focada em estratégias políticas e econômicas contemporâneas, que não necessariamente enfatizam a origem religiosa do Movimento. Isto nos revela que, com o tempo, as prioridades do MST podem ter se deslocado para questões pragmáticas e de sobrevivência política, o que tende a obscurecer a percepção de influências religiosas. Abaixo, sublinhamos mais um trecho da entrevista de *M.*, que deve revelar suas vivências de fé e seu modo de lidar com o universo religioso:

M: Ah, uma coisa importante que eu percebi, é... (...) agricultor falou para mim que... Não só agricultor, também estudante, que... Enfim, falou para mim que... (...). Eles estão na agroecologia porque eles viram uma forma mais prática do que a própria igreja de aplicar os fundamentos da religião. Pela agroecologia. É, tipo assim, pelo sentido da agroecologia. Da coletividade, de se apoiar, de solidariedade, de apoiar o próximo, de amor ao próximo, de acolhimento, de não julgamento. Então, e a própria filosofia da agroecologia, do plantio, você não matar, velar, de ver o que está acontecendo.

(...) Ouvir isso, sabe, isso me chamou muita atenção, porque eu achei curioso. Porque eu falei, nossa, como que agricultor de idade, né, assim, está junto com a gente, com os jovens ali, e é isso, porque ele vê uma saída, ele se sente bem por conta disso. Combina com aquilo que ele acredita da religião dele, porque muitas vezes ele não vê a religião dele aplicando isso de uma maneira satisfatória. Então, assim, a agroecologia, ela tem até esse caráter espiritual, vamos dizer assim, né, relacionado à religião dele, a gente nem sabe o que está fazendo parte da vida religiosa da pessoa, entendeu?

(...)

Não é à toa que o movimento da igreja católica fortaleceu tanto o movimento, também, né, que as tantas coisas... Sim. A luta pela terra e a luta, como fala, por esses princípios espirituais, está intimamente ligada, que é, vai para além do econômico (...)
(Entrevista realizada em 10 de dezembro de 2023)

Apesar desse refluxo, o catolicismo da libertação ainda mantém uma certa influência sobre o MST, especialmente entre lideranças e militantes mais antigos, que continuam a defender os ideais de justiça social e transformação das chamadas estruturas opressoras. A coexistência dessas duas correntes religiosas (católicos e evangélicos) gera uma diversidade de perspectivas e práticas no Movimento, refletindo a complexidade e a pluralidade da realidade rural brasileira. Entretanto, embora o crescimento da presença das igrejas evangélicas nos assentamentos do MST represente, por um lado, um desafio à influência tradicional do CdL, por outro, também evidencia a capacidade do movimento de se adaptar e dialogar com novas realidades sociais e religiosas. A luta por justiça agrária continua, agora enriquecida, e por vezes tensionada por essa diversidade religiosa.

Mesmo assim, a influência do cristianismo da libertação continua a fornecer uma base moral que sustenta, ideologicamente, a luta contínua do Movimento contra a concentração fundiária e decorrente desigualdade social. De alguns entrevistados, entre os assentados (não apenas os responsáveis pela liderança local do Movimento), ouvimos a admissão contundente do sucesso dessa empreitada iniciada pelo CdL sobre a realidade do MST. Percebemos, inclusive, a permanência e reprodução do ideário dos teólogos da libertação no cotidiano dos líderes, uma vez que, formados por essa tradição teológico-moral, ainda lidam com ela em atividades periódicas de formação, bem como reproduzem-nas na formação de novas lideranças. Em suma, apesar do avanço evangélico, inclusive nos assentamentos (conforme observado empiricamente), o CdL permanece um componente inspirador para o MST, guiando, em boa medida, suas ações e fortalecendo seu compromisso com a justiça social. A aliança entre fé e política, cultivada ao longo de décadas, continua sendo uma relevante referência.

Outro ponto a ser devidamente lembrado é que o CdL teve bastante importância na formação do Partido dos Trabalhadores. Fundado em 1980, o PT emergiu como uma resposta política às demandas das classes trabalhadoras, urbanas e rurais, tendo sido um de seus ex-militantes e ex-ministro da Fazenda no primeiro governo de Luiz Inácio da Silva, Antônio Palocci, prefeito de Ribeirão Preto, entre 1993 e 1996 e entre 2001 e 2002. Muitos e relevantes militantes da legenda têm tal precedência e cultivam valores afins. Quanto à influência do CdL,

o presidente em terceiro mandato na Presidência da República, Lula, disse Leonardo Boff:

O PT não existiria do jeito que ele existe se não fossem as Comunidades Eclesiais de Base. Eu que viajei o Brasil inteiro para construir esse partido, eu sei o valor de um padre progressista" (...) "As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) não entraram no PT, as CEBs fundaram as células do PT" (ACI Digital, 2020, n.p. Disponível em <https://www.acidigital.com/noticia/45095/lula-a-leonardo-boff:-o-pt-nao-existiria-se-nao-fosse-a-teologia-da-libertacao>. Acesso em 13 nov. 2024)

Esta conexão se refletiu na agenda política do partido, que enfatizava a reforma agrária, os direitos trabalhistas e a justiça social. O PT, em sua formação, abrigou militantes de diversas vertentes, incluindo os ligados ao CdL e aos movimentos de base rural, consolidando-se como uma força política expressiva no cenário brasileiro. Não obstante, é muito comum observar, dentre os militantes do MST, uma forte aderência ao PT, enquanto filiados e simpatizantes. Não por acaso, nas eleições municipais de 2024, pela primeira vez, o Movimento organizou um conjunto de candidatos em diversas cidades, tendo conquistado, em 10 estados, 110 cargos de vereadores e 23 de prefeitos, em grande maioria, petistas⁷. Em 2022, "Bolsonaro teve 59,62% dos votos para a Presidência (206.363 votos), enquanto Luiz Inácio Lula da Silva foi a escolha de 40,38% dos eleitores (139.784 votos) do município".

2.4. Um novo sopro: o pontificado de Francisco e uma oportunidade para o cristianismo da libertação

O Papa argentino parece cada vez mais latino-americano não simplesmente na afirmação de sua origem, mas na sua maneira de pensar a igreja e pastoreá-la. Tem as características da América Latina não apenas por seu lugar de nascimento, mas pela base de sua teologia. Mais do que uma reflexão, tal fato precisa de uma demonstração. Mais ainda quando se sabe que a teologia da América Latina, a teologia própria e específica deste continente, sua forma de colaborar com o patrimônio

⁷<https://mst.org.br/2024/10/08/mst-elege-133-candidaturas-em-todas-as-grandes-regioes-do-pais/> Acesso em 09/01/2024.

teológico universal, foi essencialmente o que conhecemos pelo nome de Teologia da Libertação. (MANZATTO, 2015, p.184)

Apesar da constatação deste trabalho, qual seja, o grande refluxo do CdL, apresentamos também novas perspectivas, com o objetivo de pensá-lo nos dias de hoje. O pontificado de Francisco, iniciado em 2013, trouxe uma nova perspectiva para o cristianismo global, especialmente no que diz respeito ao enfrentamento das questões socioeconômicas. Oriundo da América Latina, o primeiro papa jesuíta apresenta em sua trajetória pastoral e seus discursos uma forte sensibilidade às causas sociais. Nesse contexto, Francisco emerge como um renovador das práticas e do pensamento eclesial, representando um potencial de revitalização do CdL, após este ter passado pelo 'período invernal' dos pontificados de João Paulo II e Bento XVI.

A encíclica *Laudato Si'* (2015) pode ser colocada como um elemento central no pontificado de Francisco, pois ela evidencia o início de um ministério pastoral focado nas questões sociais e no desenvolvimento humano. A encíclica indica pontos de profunda conexão com os princípios do CdL. O documento, que aborda o cuidado com a casa comum, transcende a questão ambiental ao relacioná-la com a justiça social, reafirmando o compromisso com os mais pobres e marginalizados. A ecologia integral, proposta pelo papa na encíclica, afirma que os problemas ambientais não podem ser dissociados das questões sociais, porque “tudo está interligado” (*Laudato Si'*, 2015, §117). Nesse esteio, o pontífice afirma: “[...] hoje, não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres” (*Laudato Si'*, 2015, §49). Este princípio encontra ressonância com as demandas históricas nas lutas por terra, pela reforma agrária e pela preservação ambiental, sobretudo em territórios rurais.

No contexto dos assentamentos do MST, sobretudo para aqueles que aderiram ao PDS, a relação entre o uso da terra e a justiça social ganha ainda mais relevância à luz da *Laudato Si'*. No texto, Francisco defende o meio ambiente como um bem coletivo, ao mesmo tempo em que, na esteira das lutas sociais, critica as atividades centradas em economias de exploração: “Os

recursos da terra estão a ser depredados também por causa de formas imediatistas de entender a economia e a atividade comercial e produtiva” (Laudato Si’, 2015, §32). Esta abordagem não apenas legitima a luta do MST pelo acesso à terra, mas também sugere uma nova perspectiva para o cristianismo da libertação, agora renovada pela urgência ecológica e pela conexão entre natureza e justiça social. Em nossa leitura, a novidade ecológica inserida nos debates teológicos pelo Papa Francisco (por meio de encíclicas, textos e sínodos) reflete uma tentativa de reconstrução e legitimação do CdL, atualizado conforme as demandas do novo milênio.

A opção preferencial pelos pobres, elemento fundamental do CdL, também se reflete na Laudato Si’: “Nas condições atuais da sociedade mundial, onde há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres” (Laudato Si’, 2015, §158). Este discurso aproxima a narrativa do Vaticano também às práticas militantes dos assentamentos rurais, que buscam resistir à exploração ambiental e à desigualdade econômica. A construção de um mundo mais justo passa, portanto, pelo reconhecimento de que a luta pela terra não é apenas uma questão econômica, mas também uma questão espiritual e ecológica.

Apesar da recusa do marxismo, - embora seja alcunhado como tal pela direita cristã - Francisco deu acenos expressivos para o cristianismo da libertação, ainda que este prossiga bastante debilitado, dado o perfil conservador e até reacionário muito prevalente do clero. Ao jornal *El país*, o papa declarou:

A teologia da libertação foi uma coisa positiva na América Latina. Foi condenada pelo Vaticano a parte que optou pela análise marxista da realidade. O Cardeal (Joseph) Ratzinger escreveu duas instruções quando era Prefeito do Dicastério da Doutrina da Fé. Uma muito clara sobre a análise marxista e a outra olhando para os aspectos positivos. A teologia da libertação teve aspectos positivos e desvios, especialmente na análise marxista da realidade” (ACI Digital, 2017. <https://www.acidigital.com/noticia/33231/esta-foi-a-resposta-do-papa-ao-jornal-el-pais-sobre-a-teologia-da-libertacao>. Acesso em 10 jan. 2024).

Cabe dizer que o padre Juan Carlos Scannone, que fora professor de Bergoglio quando de sua formação no seminário, trouxe luzes para compreender as aproximações de Francisco com a Teologia da Libertação, evidenciando a existência de uma corrente da TL genuinamente argentina:

“Na teologia argentina da libertação não se usa a análise social marxista, mas se usa preferentemente uma análise histórico-cultural, sem desprezar o sócio-estrutural e sem ter como base a luta de classes como princípio determinante de interpretação da sociedade e da história”.

Segundo Scannone, “a linha argentina da teologia da libertação, que alguns chamam ‘teologia do povo’, ajuda a compreender a pastoral de Bergoglio como bispo; assim como muitas de suas afirmações e ensinamentos”.

(...)

Scannone acrescentou que “este tipo de teologia” sem categorias marxistas fez parte “do ambiente no qual ele exerceu a sua pastoral (ACI Digital, 2017. <https://www.acidigital.com/noticia/33231/esta-foi-a-resposta-do-papa-ao-jornal-el-pais-sobre-a-teologia-da-libertacao>. Acesso em 10 jan. 2024).

Neste sentido, pontificado de Francisco apresenta uma sensibilidade pastoral em consonância com a TL, embora reformulada em termos que evitam diretamente a análise marxista, sendo uma ‘teologia da libertação argentina’. As declarações do pontífice e os esclarecimentos do padre Scannone sobre a ‘Teologia do Povo’ ajudam a situar Francisco em um campo teológico que valoriza a cultura popular e a história local como elementos centrais para a compreensão das desigualdades e das demandas sociais. Essa abordagem representa um caminho alternativo para revitalizar os princípios fundamentais da TL, sem recorrer a categorias que enfrentaram resistência institucional. Essa abordagem se alinha perfeitamente às práticas pastorais próprias do CdL, como a proximidade com os marginalizados e o compromisso com a transformação social. No entanto, ao evitar o uso da luta de classes como eixo interpretativo central, a Teologia do Povo busca minimizar tensões com o magistério da igreja, o que facilita sua aceitação em contextos eclesiais mais amplos.

Essa transição não significa, absolutamente, um abandono dos ideais de justiça social e opção pelos pobres, mas sim uma adaptação das categorias teológicas ao contexto contemporâneo. Francisco, ao resgatar elementos fundamentais da TL, promove uma abordagem mais conciliadora, que permite à

igreja reafirmar seu lado progressista com menos atrito com setores conservadores do clero e do laicato. Isso é evidente em documentos como a *Evangelii Gaudium* (2013) e *Fratelli Tutti* (2020), onde o pontífice denuncia e critica as estruturas que perpetuam a desigualdade, sem, contudo, recorrer a uma análise marxista explícita.

Na exortação *Evangelii Gaudium* (“A alegria do evangelho”), o papa reafirma a primazia da opção preferencial pelos pobres que busca para toda a igreja:

Quando se lê o Evangelho, encontramos uma orientação muito clara: não tanto aos amigos e vizinhos ricos, mas sobretudo aos pobres e aos doentes, àqueles que muitas vezes são desprezados e esquecidos, «àqueles que não têm com que te retribuir» (Lc 14, 14). Não devem subsistir dúvidas nem explicações que debilitem esta mensagem claríssima. Hoje e sempre, «os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho»,^[52] e a evangelização dirigida gratuitamente a eles é sinal do Reino que Jesus veio trazer. Há que afirmar sem rodeios que existe um vínculo indissolúvel entre a nossa fé e os pobres. Não os deixemos jamais sozinhos! (Francisco, 2013, § 48).

Em *Fratelli Tutti* (“Todos irmãos”), Francisco aborda a propriedade privada, reforçando a Doutrina Social da Igreja e criticando os usos da terra que ignoram sua função social:

O direito à propriedade privada só pode ser considerado como um direito natural secundário e derivado do princípio do destino universal dos bens criados, e isto tem consequências muito concretas que se devem refletir no funcionamento da sociedade. Mas acontece muitas vezes que os direitos secundários se sobrepõem aos prioritários e primordiais, deixando-os sem relevância prática.

(...)

É possível desejar um planeta que garanta terra, teto e trabalho para todos (Francisco, 2020, § 120, 127).

Além disso, Francisco tem deixado claro, desde o primeiro ano de sua eleição, que não cederá às pressões ultraconservadoras durante o intento de seu projeto, de reforma para a igreja no mundo. Com isto, ele segue e avança, ainda que sob passos curtos (mesmo após a morte de Bento XVI), mas avança. O atual papa busca, naturalmente, formar um colégio cardinalício, pastoral e

teologicamente o mais alinhado possível aos seus valores e interesses, a fim de garantir que os avanços frente ao mundo não parem com o fim de seu pontificado. Reprimiu os tradicionalistas sobretudo em matéria de liturgia, reafirmando a soberania dos livros pós-conciliares como única expressão do rito romano (conforme o documento pontifício, chamado *Motu Proprio Traditionis Custodes*, de 2021). Expressou solidariedade aos teólogos da libertação punidos por João Paulo II e Bento XVI, com destaque para Gustavo Gutierrez. Nesse ínterim, para poder incorporar efetivamente o Concílio Vaticano II na dinâmica eclesial contemporânea, e com mais afinco, sem a pretensão de convocar um novo concílio, Francisco tem utilizado dos chamados ‘sínodos’ para expressar sua vontade reformista diante dos mais variados assuntos contemporâneos, para os quais a igreja precisa voltar sua preocupação.

O pontificado de Francisco, portanto, representa não apenas um novo sopro para o CdL, mas também um convite para reimaginar suas aplicações no presente. Ao adotar uma linguagem que conecta a fé às realidades culturais e históricas das comunidades, o papa oferece um modelo pastoral, buscando revitalizar o “papel profético” da igreja em contextos desafiadores, como o caso dos espaços rurais. No entanto, o sucesso dessa renovação depende da adesão do clero, assim como de sua recepção e implementação por agentes e comunidades eclesiais, que precisarão navegar entre as tensões históricas e as demandas contemporâneas para construir uma pastoral considerada transformadora.

3 - Entre a cruz, a Bíblia e a enxada: realidade local, controvérsias e análises

Este capítulo aborda a realidade específica da cidade de Ribeirão Preto, bem como determinados aspectos da organização do MST nesta cidade. Contempla, tanto quanto possível, o contexto socioeconômico do município, o perfil e a militância dos integrantes do Assentamento Mário Lago.

No contexto do catolicismo, que é o nosso objeto, apresentamos uma entrevista realizada com o arcebispo metropolitano de Ribeirão Preto, dom Moacir Silva, buscando analisar o discurso oficial da igreja local atual frente à CPT e os movimentos sociais, fundamentalmente o MST. Por outro lado, o capítulo aborda outras entrevistas colhidas de outros integrantes do referido assentamento. Foi buscado costurar melhor alguns recortes presentes no primeiro e no segundo capítulos, como é o caso da tese de que a ideologia teológico-libertária permaneceria influenciando, de alguma maneira, a formação das lideranças atuais do assentamento. Procuramos compreender a relação de estrutura-agência entre lideranças e assentados, buscando subsídios para a sustentação ou negação da hipótese acima. Buscou-se compreender em que medida a formação teológico-libertária se faz presente em tal assentamento.

Por fim, é abordado também o avanço evangélico-pentecostal no assentamento, bem como as implicações disto. Tal análise foi feita em comparação à realidade de assentamento rural da cidade de Campos dos Goytacazes, norte fluminense, de acordo com o estudo de Fábio Py e Marcos Pedlowski (2020). Isto deu sustentação para a conclusão do presente trabalho, uma vez que um de nossos objetivos era prover dados empíricos para um estudo maior do cenário religioso quanto aos assentamentos do MST.

3.1. Ribeirão Preto, aberta ao sol pelas enxadas: trajetória histórico-econômica da cidade e o MST

(...) Assim vai nascer Ribeirão Preto: sob o signo da disputa e da luta pela terra (Lages, 2016, p. 18).

O município de Ribeirão Preto está situado no nordeste paulista e, de acordo com dados do IBGE em 2022, possui uma população estimada em mais de 698 mil habitantes (IBGE, 2022). Além disso, ocupa uma extensão territorial de 650,916 km², dentre os quais 226,35 km² representam o perímetro urbano (*ibid.*, 2022); evidenciando uma ampla presença dos espaços rurais, responsáveis por movimentar a economia e o mercado local. Conhecido historicamente como um dos polos mais expressivos do agronegócio brasileiro, a cidade contempla profundas contradições em seu tecido socioeconômico.

Fundado em 1856, o município rapidamente se consolidou como um polo econômico da lavoura cafeeira, devido às condições climáticas favoráveis e ao solo fértil, conhecido como "terra roxa". O período da expansão da economia cafeeira (1883 – 1929) nesta região é muito significativo, de modo que alguns historiadores a definiram como “a petit-Paris do café” (Lages, 2016, p. 5). Durante o auge do ciclo do café, Ribeirão Preto tornou-se um dos epicentros da burguesia cafeeira, abrigando grandes fazendeiros que acumulavam vastas extensões de terra e capital (*ibid.*, 2016). Os movimentos históricos da região, durante a Primeira República, influenciaram diretamente o desenvolvimento socioeconômico da região. Ao mesmo tempo, oportunizaram as lutas no campo social rural do município: “É importante ressaltar que as lutas sociais no campo em Ribeirão Preto não emergem do episódio contemporâneo oriundo da organização dos trabalhadores volantes. Remontam, pelo menos, ao processo de expansão do ciclo cafeeiro” (...) (Firmiano, 2009, p. 52). Ao mesmo tempo, a concentração fundiária e a riqueza oriunda do café impulsionaram a urbanização de Ribeirão Preto, que se tornou uma das primeiras cidades brasileiras a ter energia elétrica (em 1899) e infraestrutura modernizada (*ibid.*, 2016, pp. 74-75). Entretanto, essa prosperidade foi acompanhada por desigualdades sociais, marcadas pela exploração da mão de obra de imigrantes europeus e, posteriormente, trabalhadores rurais brasileiros. Com a decadência do café na

primeira metade do século XX, a economia local passou por um processo de diversificação, culminando na adoção de modelos de agricultura intensiva e mecanizada. Foi nesse contexto que Ribeirão Preto se destacou como um centro do agronegócio, especialmente na produção de cana-de-açúcar. A produção canavieira se estabelece efetivamente na região no fim do século XX, cujo processo

acentuou a tendência de concentração de capital pelos grandes proprietários e usineiros [conferindo-lhes força política], influi no aspecto demográfico, promovendo movimentos migratórios para a região, acentuou o estabelecimento de novas formas de relações de trabalho. Influenciou no acesso à propriedade da terra, ao inviabilizar a sobrevivência dos pequenos proprietários e consolidou a monocultura da cana-de-açúcar (...) (Geraldo apud Firmiano, 2009, p. 49).

Atualmente, a cidade é reconhecida como a "capital brasileira do agronegócio" e "Califórnia brasileira", abrigando empresas multinacionais, instituições de pesquisa agrícola e eventos de relevância internacional, como a Agrishow. Entretanto, essa história de sucesso econômico também cristalizou uma cultura política conservadora entre as elites locais, herdeiras da mentalidade escravocrata e oligárquica dos áureos tempos do café. De acordo com dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), nas eleições presidenciais de 2018, cerca de 70% dos eleitores da cidade votaram em Jair Bolsonaro no segundo turno, evidenciando a predominância do perfil conservador. Em 2022, "Bolsonaro teve 59,62% dos votos para a Presidência (206.363 votos), enquanto Luiz Inácio Lula da Silva foi a escolha de 40,38% dos eleitores (139.784 votos) do município"⁸. Estes dados refletem a permanência de uma tradição política alinhada à defesa do agronegócio e à manutenção das estruturas de poder que, por sua vez, são avessas às reivindicações de reforma agrária e distribuição de terras, protagonizadas pelo MST.

Contudo, o fenômeno de ocupação impetrado pelo MST nessa região foi bem sucedido. O Assentamento Mário Lago em Ribeirão Preto é considerado um exemplo da luta pela terra conduzida pelo MST. Implantado em uma área de ampla extensão territorial, o assentamento acolhe cerca de 400 famílias que, através do acesso à terra, buscam construir uma vida digna e produtiva. O fato

⁸ <https://g1.globo.com/sp/ribeirao-preto-franca/eleicoes/2022/noticia/2022/10/30/resultado-do-2o-turno-das-eleicoes-em-ribeirao-preto-sp-veja-como-eleitores-votaram.ghtml>. Acesso em 09 jan. 2025.

de seu desenvolvimento na cidade central de uma região marcada por perfil socioeconômico predominantemente elitizado e ligado ao agronegócio, simboliza algo relevante.

Por conta da localização e o histórico da região, desde sua criação o Assentamento Mário Lago enfrentou desafios significativos, como a resistência de setores políticos e empresariais ligados ao agronegócio. Embora faça parte do perímetro urbano de Ribeirão Preto, enfrenta também falta de infraestrutura para atender às demandas de seus moradores. Situado na antiga Fazenda da Barra, o assentamento que conta com 1541 hectares de área é considerado pelos militantes do MST como um exemplo de resistência e persistência pela ocupação de terras improdutivas. O processo de ocupação se inicia em 2000, “sucedido por um intenso período de lutas lideradas pelo MST e outros agentes sociais, entre eles: pastorais sociais, ONGs ambientalistas, sindicatos e, sobretudo, pela Promotoria de Conflitos Fundiários e de Meio Ambiente de Ribeirão Preto. Em 2002, por intermédio do sacerdote Francisco Vannerom (padre Chico), os acampados foram acolhidos no Sítio Pau D’alho, da Arquidiocese de Ribeirão Preto. Apenas em 2004 houve a assinatura do decreto de desapropriação da Fazenda da Barra pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em seu primeiro mandato. Todavia, a posse definitiva do território e o início da organização do assentamento se deu em 2006 (Gonçalves; Scopinho, 2010, p. 244-245).

A diversificação das práticas agrícolas no MST, com ênfase em sistemas agroflorestais e agricultura orgânica, reflete o compromisso do movimento com um modelo sustentável de produção, que contrasta com as práticas intensivas e mecanizadas do agronegócio tradicional de Ribeirão Preto (Gonçalves, 2010). O perfil dos assentados é bastante heterogêneo, englobando “antigos moradores das periferias urbanas da região de Ribeirão Preto: desempregados, com baixa instrução escolar, não possuíam casa própria, encontrando-se ainda endividados, constituindo-se, dessa maneira, na clientela típica a ser cooptada pelo movimento sem-terra: despossuídos sociais, que não passavam de meros números nas estatísticas de exclusão social” (Filho; Ferrante, 2009, p. 315). Apesar da diversidade de trajetórias, inclusive no âmbito religioso (nosso enfoque), há uma coesão em torno da luta pela reforma agrária e na organização do movimento. Esse aspecto foi evidenciado em algumas das entrevistas

colhidas, que destacaram a importância do assentamento como um espaço de resistência e de reconfiguração de relações sociais e econômicas.

Apesar do caráter de orientação política predominantemente à direita em Ribeirão Preto, o Assentamento Mário Lago tem conseguido, ao longo de duas décadas, se estabelecer como uma experiência razoavelmente bem-sucedida na promoção da reforma agrária. Essa dualidade ressalta as tensões entre os projetos de desenvolvimento regionais: de um lado, o agronegócio e sua lógica concentradora, própria do capitalismo; de outro, o MST e suas práticas voltadas à busca de inclusão social e o respeito às necessidades dos pequenos produtores.

A extensão territorial do assentamento também evidencia desafios específicos, como a dificuldade em articular políticas públicas e a necessidade de fortalecer as relações comunitárias. Contudo, conforme revelou nossa incursão ao campo, iniciativas voltadas à educação popular, à saúde coletiva e à organização produtiva no assentamento Mário Lago têm mostrado resultados positivos.

Um exemplo de ação por parte do movimento é a implantação e o avanço de práticas ecologicamente sustentáveis, como a adoção de sistemas agroflorestais do tipo PDS (Projeto de Desenvolvimento Sustentável). Este movimento, além de contribuir para a segurança alimentar das famílias assentadas, também reforça a agenda ecológica e solidária que o MST tem defendido em escala nacional. O assentamento Mário Lago se configura como um dos que adotaram o tipo PDS, uma vez que é possível encontrar no território da antiga fazenda da Barra indivíduos empenhados na produção de legumes e verduras, além da criação de animais de porte pequeno.

O assentamento ocupa um espaço estratégico, tanto por sua localização geográfica, quanto por sua dimensão simbólica, pois há uma expectativa do MST, por meio do Centro de Formação Dom Hélder Câmara, também torná-lo modelo de desenvolvimento sustentável possível em meio ao agronegócio local (Melo, 2015, p. 71).

Parte do que é produzido no assentamento se destina à alimentação e à sobrevivência dos próprios moradores. Outra parte é vendida para a comunidade local, a fim de abastecer alguns bairros da cidade. É destaque no assentamento

a “Brigada Ana Primavesi”, um espaço produtivo que, por meio de grupos de Whatsapp, Instagram e Facebook divulga a venda de alimentos produzidos no assentamento para os moradores de Ribeirão Preto. Toda semana, usualmente às terças ou quartas-feiras, circula nestes grupos em redes sociais, por meio de liderança que comanda a Brigada, uma lista com todas as frutas, verduras, legumes e plantas disponíveis para venda na cidade, sendo todos de procedência orgânica, portanto livre de agrotóxicos. Os munícipes fazem seus pedidos online e todos os sábados um caminhão do assentamento circula pela cidade toda, normalmente pela manhã, realizando a entrega dos alimentos encomendados em vários bairros. A Brigada Ana Primavesi é um importante propulsor do movimento em Ribeirão Preto, além de evidenciar os aspectos do PDS que, por sua vez, tem por objetivo “1) mudança da estrutura agrária; 2) mudança na organização dos camponeses; 3) mudança de modelo tecnológico; 4) fortalecimento de políticas públicas para a agricultura camponesa; 5) soberania alimentar; 6) mudança na matriz energética” (Gonçalves e Scopinho, 2010, p. 244).

3.2. A voz da igreja: o discurso oficial e o contraste com a realidade local

Conforme já exposto neste trabalho, a Igreja Católica exerceu, pelo menos no início da jornada do MST em Ribeirão Preto, um papel crucial na defesa dos direitos dos ocupantes de terra. Representou a igreja neste processo o padre Chico, incansável defensor das minorias na região. À época à frente da CPT de Ribeirão Preto, padre Chico encarnava o ideal da opção pelos pobres em sua vida e ações pela região. Quando os primeiros assentados se viram sem rumo diante da ofensiva repressora contra ocupação, foi ele quem serviu de intercessor junto ao arcebispo à época, dom Arnaldo Ribeiro, conseguindo que a arquidiocese cedesse o espaço do Sítio Pau D’alho, que a ela pertence, para abrigar os assentados. Por todos os anos, enquanto vivo, padre Chico esteve próximo do movimento e ao lado da população assentada. Distante de uma presença efetiva e constituição de uma comunidade católica no local, a forte presença de padre Chico, desde o acampamento, garantia o poder simbólico da Igreja Católica no assentamento. Em virtude de seu falecimento, durante a

investigação que gerou esta dissertação, o que nos impossibilitou acesso direto a ele, recorremos a um militante leigo, próximo de padre Chico, que o acompanhou desde antes a instalação do MST em Ribeirão Preto:

F: Até antes da existência do Mário Lago, ele (Padre Chico) já participava, junto com o movimento, aqui na cidade, na região, Serra Azul, Pradópolis, Franca, Campo Florido e Minas Gerais. Ele sempre foi uma pessoa muito ligada aos movimentos, especialmente ao MST. [...]

Ele fundou o CEDEP, que era um centro de valorização da pessoa humana (...). Uma ONG que atendia pessoas com deficiência, crianças com deficiência, então sempre teve ligação com movimentos sociais. E o MST começou depois, porque no começo quase não se falava em movimentos sem terras, nessa época que ele chegou. E aí ele começou, então, nesses movimentos até chegar no movimento sem terra (Entrevista colhida em 15 de junho de 2024 na sede do assentamento Mário Lago).

E continua, evidenciando o trabalho pastoral exercido por padre Chico, trabalho este que era praxe dos sacerdotes do catolicismo da libertação e, ao mesmo tempo em que levava conforto espiritual aos desfavorecidos, propiciava em formação sociopolítica:

F: (...) Ele (padre Chico) também esteve aqui desde o início. Celebrou diversos... Ali, onde estão os carros (em frente à “sede” o centro de formação outrora mencionado) celebramos diversas missas. Ele veio aqui e celebrou diversas missas, além de debates políticos que ele fazia (Entrevista colhida em 15 de junho de 2024 na sede do assentamento Mário Lago).

O mesmo entrevistado, que se converteu ao catolicismo por conta da Teologia da Libertação durante seu pleno apogeu na década de 1970, ainda demonstrou sua visão acerca das configurações que o catolicismo vem assumindo desde então:

F: Naquela época nós tínhamos diversos bispos que eram ligados às causas sociais, o que hoje já mudou muito (...). Hoje a igreja modificou, não é mais a mesma.

(...) Eu comecei mesmo a participar da igreja ainda no final dos anos 70. Tínhamos ainda o Frei Betto, o Leonardo Boff, que depois acabaram excomungados por conta do Bento XVI. Começou uma certa perseguição ao movimento da teologia da libertação no mundo, e sobretudo aqui no país. E esses bispos depois foram morrendo, os que vieram já não tinham mais tanta

afinidade com as causas sociais como deveriam ter. (Entrevista colhida em 15 de junho de 2024 na sede do assentamento Mário Lago).

No mesmo esteio, traçou um panorama acerca da configuração política da Arquidiocese de Ribeirão Preto no mesmo período:

J: O senhor lembra quem era o bispo na época?

F: Ali, em 85, eu acho que era eu acho que era o Dom Romeu (se referindo a Dom Romeu Alberti, arcebispo de Ribeirão Preto de 1982 a 1988). [Antes dele] Dom Miele. Dom Miele era o melhor (se referindo a Dom Bernardo José Bueno Miele, arcebispo de 1972 a 1981). O Dom Romeu foi péssimo para a causa social, como um todo. Dom Romeu Alberti é um bispo que não nos deixou saudades. E o Dom Miele foi melhor. Depois do Dom Romeu veio Dom Arnaldo (Dom Arnaldo Ribeiro, arcebispo de 1989 a 2006). Ele não era assim, vamos dizer, não é que não aceitava, mas não se importava muito. Mas esses padres, como era o caso do Estevão⁹ e do Chico, eles iam conversando e foram mudando um pouco a cabeça do bispo, Dom Arnaldo. E sei que no final ele já estava muito melhor do que quando chegou. Isso na perspectiva desse campo mais progressista. Depois de Dom Arnaldo veio Dom Joviano (arcebispo entre 2006 – 2012), mas ele ficou pouco tempo, morreu logo. Mas era melhor pra gente que o atual.

A fala recortada acima revela uma trajetória complexa da Arquidiocese de Ribeirão Preto em relação à questão social e aos movimentos populares, como é o caso do MST. A análise das gestões episcopais, desde dom Bernardo José Bueno Miele (1972-1981) até dom Joviano Lima Júnior (2006-2012), por meio da historiografia oral coletada do entrevistado, evidencia um movimento de oscilação entre o engajamento progressista e um distanciamento gradual em relação às causas e os movimentos sociais. Observa-se que, embora haja maior proximidade dos bispos com estes movimentos após o Concílio Vaticano II (1962 – 1965), não se trata de uma visão uniforme na igreja, sendo capaz de criar conflitos na própria instituição.

Cabe aqui um importante adendo. Corroborar com as informações dadas pelo entrevistado um compilado de biografia em multimídia realizado pelo Instituto Vladimir Herzog (IVH) em 2021, acerca da vida de Dom Angélico

⁹ Trata-se de Estevão Remi Bruyland, nascido em 1941 e ordenado padre em 1966, de acordo com informações do site da Arquidiocese de Ribeirão Preto <https://arquidioceserp.org.br/pe-estevao-remi-bruyland/>. Acesso em 15/12/2024

Sândalo Bernardino - bispo emérito de Blumenau-SC e que foi também auxiliar de dom Paulo Evaristo Arns na Arquidiocese de São Paulo - num programa especial chamado “Memórias da ditadura”. O documento revela que dom Angélico - amigo próximo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva - teve uma passagem pastoral muito importante em Ribeirão Preto, entre os anos de 1960 e 1975. Segundo o compilado, o então jovem padre Angélico recebeu de dom Miele a coordenação pastoral da arquidiocese, o que permitiu a atuação do sacerdote nas periferias ribeirão-pretanas. Inclusive, em um destes intentos, o padre Angélico teria prescrito que pessoas em situação de rua ocupassem, em 1972, 120 casas construídas no loteamento do Parque Ribeirão Preto, que haviam permanecido vazias mesmo após anos de término da construção. Este fato pode ser considerado um marco na luta pela terra na cidade de Ribeirão Preto. Inclusive, pelo fato de ter ocorrido durante a ditadura militar, sem nenhuma represália por parte do arcebispo. Isto representa um encontro histórico entre a Igreja Católica de Ribeirão Preto e os movimentos por terra, algo que, anos depois, seria revisitado e renovado por padre Chico, na realidade da constituição do Assentamento Mário Lago.

Segundo nosso entrevistado, com dom Arnaldo Ribeiro observou-se um processo de reaproximação gradual entre Igreja Católica e movimentos sociais em Ribeirão Preto. De acordo com ele, esta reaproximação foi possível graças à atuação de padres engajados, como Chico e Estevão, que, ao dialogarem com o arcebispo, conseguiram influenciar sua postura pastoral ao longo do tempo. A percepção dessa mudança reforça o papel fundamental das lideranças locais e do clero progressista na construção de pontes entre a igreja e os movimentos sociais. Por outro lado, a gestão breve de dom Joviano, embora recebida de forma mais favorável, não permitiu um aprofundamento dessa reaproximação.

Esse panorama histórico deve ajudar, como contexto, para a análise da entrevista com o atual arcebispo, dom Moacir Silva. Assim como na entrevista acima citada, em outras, os moradores abordaram aspectos do atual governo arquidiocesano de Ribeirão Preto. Na maior parte das vezes, no decorrer das entrevistas, os moradores evidenciaram uma falta de preocupação do atual arcebispo em se aproximar do Movimento. Em algumas, chegaram a dizer que antes do atual arcebispo, o MST da região recebia maior apoio.

A: A moça da Arquidiocese ligou aqui esses dias, pedindo doação pra não sei o que. Engraçado que quando teve o grito (Grito dos Excluídos), a gente foi atrás pra participar, mandamos e-mail e nem nos responderam. Eles só lembram da gente pra pedir doação de alimento.

A atual atuação e posicionamento da arquidiocese e do arcebispo em relação ao MST e às causas sociais refletem as mudanças estruturais e institucionais pelas quais a Igreja Católica passou nas últimas décadas, revelando um afastamento significativo em muitas regiões. E Ribeirão Preto, como se pode ver, foi uma dessas. Não obstante, a maior parte dos moradores do assentamento passou a aderir às igrejas evangélicas, que agora dominam o espaço geográfico do Assentamento Mário Lago. Destaca um assentado, em entrevista:

E: Então a igreja católica acabou se distanciando, e os evangélicos se aproximaram. Eles viram a brecha e entraram. Eles não tiveram participação nenhuma para a formação disso daqui, mas se aproveitaram dessa brecha que os católicos deram. E realmente, quando você anda por aí, você vê igrejas deles. Mas não fizeram nada para que existisse aqui esse acampamento, esse assentamento hoje. Nada, só estão tirando proveito.

A partir destas observações, achamos oportuno ouvir o posicionamento atual da Igreja Católica de Ribeirão Preto frente ao MST e ao Assentamento Mário Lago, especificamente. Para tanto, entrevistamos também dom Moacir Silva, arcebispo de Ribeirão Preto desde 2013. No ano seguinte de sua posse episcopal, dom Moacir realizou uma visita pastoral ao Acampamento Alexandra Kollontai, em Serrana, município da região metropolitana de Ribeirão Preto. Na ocasião, o arcebispo teria se pronunciado em favor dos acampados e do movimento. De acordo com trechos retirados de matéria oficial na página do MST, disponível em sítio eletrônico:

“Minha presença e a presença da Igreja aqui é para dizer que nós estamos juntos na busca por melhorias para cada um de vocês”, disse dom Moacir (...).

O arcebispo ainda se comprometeu em escrever uma carta ao governador de São Paulo, Geraldo Alckmin (PSDB), pedindo maior agilidade ao assentamento das famílias (...).

(...) “Vocês estão seguindo um caminho legítimo, por isso eu vim aqui hoje, porque vocês têm o direito de ter um pedacinho de

chão para produzir e para viver”, completou dom Moacir (Página do MST, 2014, n.p. Disponível em <https://mst.org.br/2014/04/03/arcebispo-dom-moacir-visita-alexandra-kollontai-e-declara-apoio-aos-sem-terra/>. Acesso em 13 dez. 2024).

Todavia, não há dados de alguma outra sinalização de apoio ao MST por parte da atual gestão arquidiocesana. Os relatos dos moradores e a entrevista com o arcebispo dom Moacir Silva revelam um afastamento progressivo da instituição frente às demandas do MST, alinhado ao refluxo das CEBs e à fragmentação do protagonismo pastoral em relação às questões sociais. A entrevista com Silva reflete o peso das mudanças estruturais e culturais que atravessaram a igreja e o mundo nas últimas décadas. A atuação pastoral, representada pela liderança do padre Chico, parece ter sido fragmentada pela dinâmica institucional da igreja e pelas demandas de uma sociedade que se tornou politicamente bem mais conservadora, sobretudo após a emergência do bolsonarismo e a extrema direita como um todo. O bispo iniciou sua resposta na entrevista contando um pouco da atuação pastoral histórica da arquidiocese diante do movimento.

D.M: Ali eu fui algumas vezes, eu celebrei lá. Um tempo que a Paróquia Santa Rita, ela não conseguia dar assistência lá, então o padre Ferro, quando ele estava na São Pedro, ele atendia também lá.

Ele tinha aprendido isso com o padre Chico, tinha sido seminarista com o padre Chico, então, pelo padre Chico, ele atuou junto com o pessoal lá no Mário Lago. (...)

Aí tinha dois candidatos ao diaconato que também estavam lá, ajudavam. Depois, quando houve a mudança do Parque da Santa Rita, e aí ele assumiu o trabalho pastoral lá na região, Tinha o diácono que ajudava. Então, hoje o atendimento pastoral lá é por parte do padre Erickson¹⁰, da Santa Rita e dos diáconos que tem lá, que ajudam.

Quando questionado a respeito da atuação direta pastoral junto ao MST, o arcebispo nos revelou que não há de fato, uma ação territorial efetiva no assentamento:

¹⁰ Tentamos contato com o padre Erickson dos Santos, apontado pelo arcebispo como responsável pela área arquidiocesana onde está o assentamento, mas não obtivemos resposta.

D.M: Porque só especificamente pelo MST não tem, não tem nenhum padre. Como era no tempo do Padre Chico. Não tem nenhum. Não tem, porque quando eu cheguei já não tinha. Só tinha o padre Ferro¹¹, que dava essa assistência lá, essa assistência da pastoral.

Em seguida, solicitei que o arcebispo falasse um pouco sobre o trabalho pastoral e trajetória do padre Chico, o principal articulador entre o MST e a igreja em Ribeirão Preto:

J: Queria saber do senhor, como o senhor enxerga essa relação do Padre Chico com o Movimento Sem Terra? As ações que ele teve, diante do cenário da Igreja de Ribeirão Preto?

D.M: Foi um trabalho árduo, ele comprou muita briga por causa disso, mas ele estava sempre junto com as pessoas. Não só na área do Mário Lago, mas ali mesmo na área da paróquia, barracos, casas que foram destruídas e estava sempre junto com os sem terra.

J: E o senhor acha que, pensando nesse movimento pastoral do Padre Chico, teria uma relação mais com os movimentos dos anos 2000 que estavam, digamos assim, chegando na igreja? Ou seria mais uma forma pós-conciliar da igreja lidar?

D.M.: Eu acredito [que seja] mais pós-conciliar, porque o padre Chico era anterior ao Concílio. Era a visão social da Igreja. Então, o padre Chico foi um dos baluartes aqui de Ribeirão Preto, com essa questão social, com a juventude, com a campanha da fraternidade, desde muito tempo ele trabalhou junto. E a CF (campanha da fraternidade), a cada ano, sempre tratou de um tema que pega no social. Então, ele deu uma grande contribuição nessa área da evangelização.

J: Mas quando o senhor fala sobre ser mais pós-conciliar, seria no sentido de doutrina social da igreja ou é uma dimensão que realmente vem depois do concílio com abertura, com o *aggiornamento*?

D.M: O Concílio, as Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano... por exemplo, Medellín, Puebla, então, deu muita base, fundamento para essa ação.

Depois, no mesmo esteio, pedi que comentasse sobre a vida e atuação de dom Pedro Casaldáliga, uma vez que ele refletia, no contexto da igreja brasileira, a atuação pastoral direta dos bispos frente a questões sociais, como

¹¹ Padre Luiz Roberto Marquezi Ferro, dedicado ao Direito Canônico, no âmbito da Arquidiocese de Ribeirão Preto.

a posse de terras. A introdução da entrevista tratando dessas duas figuras primordiais para a questão social na igreja do Brasil teve como intenção preparar o terreno para abordar a tratativa do arcebispo quanto ao MST. A partir da percepção do prelado sobre a atuação pastoral dos personagens citados, poderíamos tratar com maior liberdade os objetivos desta interlocução. Aproveitando o ensejo, o arcebispo destacou a atuação pastoral dos bispos em nível nacional diante de questões similares:

J: em 2020 a gente perdeu o dom Pedro Casaldáliga, que era uma referência na luta pela terra. O senhor celebrou as Exéquias. E o que o senhor considera como o legado de Dom Pedro para a igreja no Brasil?

D.M: Um grande amor pelos pobres. Gastou a vida dele, enfrentou desafios, foi perseguido na defesa dos pobres, pela vida da terra.... O que pelo menos no pontificado do papa Francisco ficou mais evidente, que é uma das áreas que o papa quer que a igreja volte o olhar.

J: E o senhor entende que depois que Dom Pedro se foi, tem uma continuidade desse trabalho de defesa pela terra, de defesa pelos pobres? Claro que existe por todo o episcopado, mas existe algum bispo que esteja continuando assim o trabalho de Dom Pedro?

D.M: Está dentro da comissão sociotransformadora¹². Então tem diversos bispos nessa comissão. Mas são três bispos, que coordenam toda essa questão da área social, dos apelos que vem, nós temos uma comissão episcopal que abarca tudo isso. (...) Tem um colegiado. O Dom José Valdeci, que é o vice-presidente da Comissão, agora em um tempo, está no segundo mandato, continuou a frente da Comissão. Tem outros bispos que fazem parte da comissão, que é devido, as áreas que englobam toda a comissão.

A fala do arcebispo, ao mesmo tempo que reconhece a relevância histórica de figuras como o padre Chico e dom Pedro Casaldáliga, evidencia também as limitações e prioridades que têm redefinido a postura da igreja frente aos movimentos sociais na região. Dom Moacir afirma que, embora a igreja

¹² Segundo a página da CNBB, a “Comissão Episcopal Pastoral para a ação sociotransformadora” tem a atribuição de fortalecer a participação da Igreja na formação do desenvolvimento humano integral, na construção de uma sociedade justa e solidária, promovendo o respeito aos Direitos Humanos, à luz do Evangelho, da Doutrina Social da Igreja e da opção pelos pobres. Disponível em: https://www.cnbb.org.br/acao_transformadora/. Acesso em 02 nov. 2024.

continue a apoiar iniciativas como a reforma agrária, ações mais diretas junto ao MST tornaram-se esparsas. Afirmo que isso se deve, supostamente, à falta de estrutura e ao declínio de organizações como a CPT na região:

J: Também queria perguntar para o senhor, se a igreja tem uma posição frente ao MST? Como a Igreja do Brasil enxerga essa questão?

D.M: A Igreja do Brasil tem a Comissão Pastoral da Terra, tem bispos que estão a frente dessa área pastoral. Então, é um setor da ação da igreja do Brasil.

J: Existe um setor na CNBB para o MST?

D. M: MST em si não, mas com as causas do MST, mais ligadas a CPT, né?

Questionado acerca do envolvimento do arcebispo com o Movimento e a CPT na cidade, obtivemos estas respostas:

J: Mas o senhor conhece o Mário Lago?

D.M: Sim. Agora faz tempo que não vou lá. Mas sim, fui lá algumas vezes, celebrei algumas vezes. Fiz reunião com eles lá. Já conheci, logo me conhecem, provavelmente.

J: Então, essa comunicação se dava antes, mas hoje em dia...

D.M: Diretamente comigo, não. Teve outras vezes que eles vieram aqui conversar. Uma vez lá, mas teve uma outra, do outro lado ali. Na região mesmo. Então, na verdade, vieram aqui, pediram documento, precisavam de um apoio, eu fiz o documento pra eles, mas depois disso, não tive mais contato.

J: E aí, pensando nisso, eu consegui perceber que no começo há um estreitamento de relações entre o movimento e a igreja em Ribeirão Preto, talvez pela pessoa do Padre Chico. E agora parece que tem um afastamento. O senhor tem alguma hipótese para esse afastamento?

D.M: Não saberia te dizer.

J: Porque, pelo que o senhor me fala, é interesse da igreja manter essas relações.

D.M: Sim.

J: Interessante. Mas, pegando o gancho, a CPT atua em Ribeirão Preto?

D.M: Não. Se houvesse eu deveria saber.

J: Mas nunca teve uma atuação...?

D.M: Do meu tempo, eu não tenho conhecimento. Eu não sei se tinha. Não sei se o D. Arnaldo, como disse agora, se tinha designado alguém pra acompanhar o padre Chico.

Por outro lado, dom Moacir sublinha a continuidade do compromisso da igreja com a dimensão social da evangelização, citando feitos históricos da CNBB e da igreja do Brasil em defesa da reforma agrária e a problemática da terra:

J: E quanto a reforma agrária? O senhor enxerga que a igreja tem alguma posição quanto à reforma agrária?

D.M: A igreja foi uma das primeiras a defender a reforma agrária. Isso aí, nos anos 60. Era muito, muito forte. A própria CNBB publicou alguns documentos sobre o solo da terra, sobre o solo urbano, a questão dos sem terra, e acho que vai voltar a tratar essa questão em algum documento. Foi pensado há pouco tempo e, a partir dos documentos que já se tem na CNBB, dar um passo a mais. Então, eu acho que, mais para frente, deve sair um documento, uma espécie de documento oficial, ou seja, texto de estudo, vai ser alguma coisa como texto de estudo, porque também tem essas duas linhas de texto, documento oficial e o documento de estudo. Então vai sair, tem uma comissão, a Comissão sociotransformadora, que está preparando um texto sobre essa questão, que deve sair logo logo.

A entrevista também evidencia uma tensão subjacente entre as demandas locais do MST e as prioridades institucionais da igreja. Dom Moacir reconhece que a CPT não tem mais uma presença substancial em Ribeirão Preto, mas destaca a importância de comissões episcopais mais amplas, como a Comissão Sociotransformadora da CNBB, responsável pela atuação da igreja, no país, frente aos problemas sociais. Essa mudança de foco indica um movimento da igreja em direção à reflexão macroestrutural, o que muitas vezes se dispersa, em termos de ações concretas em nível local. O arcebispo também afirma que, embora o Grito dos Excluídos¹³ continue a ser uma plataforma para

¹³ Agora intitulado “Grito dos excluídos e excluídas”, é um movimento secular, *a priori*, que em 1996 “foi assumido pela CNBB que o aprovou em sua Assembleia Geral, como parte do PRNM (Projeto Rumo ao Novo Milênio - doc. 56 nº 129)”. Desde então, acontece anualmente, sendo “mais do que uma articulação, é um processo, é uma manifestação popular carregada de

reflexão e mobilização, a participação do MST tem diminuído, o que ele interpreta como parte das mudanças nas demandas sociais e nos apelos pastorais que chegam à igreja. Aproveitamos o diálogo para questionar por onde andam as CEBs:

J: Mas existe então ainda a CPT atuando na Igreja do Brasil, mas menos do que era antes?

D.M: No passado, acho que era mais incisivo.

J: O senhor consegue identificar por quê?

D.M: Depende muito das demandas. Tem um período que era mais forte, depois... uma parte do Brasil continua do mesmo jeito. A região norte, que não tem, por ter perseguido muita gente. Tem padres perseguidos. Tem bispos perseguidos.... O problema existe. Por isso que existe a CPT, existe essa reflexão em cima da terra. A Comissão sociotransformadora da CNBB, que é uma comissão episcopal, abrange essa questão. E a questão CPT, tudo isso está dentro dessa comissão.

J: Aproveitando que a gente falou da CPT, e as comunidades eclesiais de base? Ainda existem no Brasil? Porque a gente ouviu muito pouco sobre.

D.M: A igreja sempre insistiu na questão das comunidades. As CEBs, Sim, existem no Brasil todo. Em São José do Campos a gente tinha, muito forte. Algumas paróquias que trabalhavam com as CEBs. Tanto é que o São José dos Campos está presente na Comissão Regional das Plenárias das CEBs. Então, as CEBs estão por aí. Teve o seu tempo de alta, né. E aí tem um problema, que às vezes os defensores das CEBs, acham que só as CEBs são comunidades. Nas atuais diretrizes da CNBB, já se trata das comunidades eclesiais missionárias. Nas próximas diretrizes da CNBB, já vai tratar de comunidades eclesiais. Para focar a questão da comunidade, porque isso é uma ajuda muito fácil. Se é CEBs, se é comunidade missionária, o importante é ser comunitário, a pessoa se sentir pertencente a uma comunidade, então isso é o foco que a Igreja do Brasil está buscando.

J: Um outro dado que eu consegui, o próprio site do MST referencia uma conversa entre o senhor, alguns atores do movimento e o padre Severino Germano durante o 28º Grito dos Excluídos.

simbolismo, que integra pessoas, grupos, entidades, igrejas, pastorais e movimentos populares e sociais comprometidos com as causas dos excluídos e excluídas". Referências retiradas do site oficial do movimento. Disponível em: <https://www.gritodosexcluidos.com/sobre-grito-dos-excluidos-e-excluidas>. Acesso em 02/nov/2024.

D.M: Foi lá na paróquia do padre Germano. Ano passado, foi um movimento menor, mas a gente fez uma caminhada, uma reflexão.

J: E aí conversando com algumas pessoas ali da liderança do movimento, eles até me disseram: “Olha, antes a gente participava muito mais ativamente no Grito dos Excluídos, era uma junção entre igreja e MST”. Mas nos últimos anos ele não teve tanta participação do movimento. E aí nesse sentido, o que significa o grito dos excluídos?

D.M: O grito dos excluídos é algo que reúne diversas áreas. Onde se trabalha exclusão, tem sempre vários movimentos. Então, às vezes estão juntos, às vezes não estão juntos, então é um vai e volta.

J: Tem alguma pauta em comum quando a gente fala, né? Houve uma conversa entre o arcebispo de Ribeirão, mais um padre e os militantes do MST. Havia alguma pauta no momento?

D.M: Não, era mais uma partilha, uma troca de experiência.

J: Não havia nenhuma reivindicação do movimento frente à igreja, por exemplo?

D.M: Não, não. Era um encontro para refletir as experiências do que se faz em benefício do outro.

Um fenômeno muito importante abordado neste trabalho é a constatação de que a maioria dos assentados do Mário Lago passou a frequentar denominações evangélicas, sobretudo pentecostais. Segundo dom Moacir, a falta de uma presença constante da Igreja Católica no assentamento contribuiu para a expansão das igrejas pentecostais, que passaram a atender demandas religiosas e sociais da comunidade. Esse fenômeno não apenas demonstra a diluição da influência católica, mas também aponta para as transformações no campo religioso brasileiro, onde as denominações evangélicas assumem um importante papel na articulação entre religiosidade e vida cotidiana.

J: como eu disse para o senhor, tem muitas igrejas evangélicas ali. E alguns moradores me falaram, olha, aqui 80% dos moradores são evangélicos. E aí o senhor acha que talvez os moradores possam estar buscando referência nas igrejas evangélicas, por conta de um afastamento da igreja católica?

D.M: Falta uma presença maior da Igreja Católica. Por exemplo, talvez uma vez por mês lá seja pouco. Eu acho que isso se deve também a uma pouca presença da Igreja Católica.

Conforme evidenciado, dom Moacir revelou que aquele território geográfico está sob a jurisdição do padre Erickson, responsável pela paróquia Santa Rita de Cássia das Palmeiras. Os templos católicos de tal paróquia, não apenas se situam fora do assentamento, mas estão distantes: 4,9 quilômetros. Isto, evidentemente, dificulta o acesso aos sacramentos e à comunidade eclesial. Dada a grande dependência de transporte coletivo, a ida até uma igreja fica ainda mais difícil. Segundo dados de mapas online, a caminhada desde a sede do assentamento (o Centro de Formação Socio-agrícola Dom Hélder Câmara) até a Paróquia Santa Rita de Cássia das Palmeiras dura pouco mais de uma hora. Estes dados são reveladores. Enquanto pelo assentamento encontram-se espalhadas seis igrejas evangélicas - o que, obviamente, facilita muito a ida dos assentados - há apenas uma capela católica (como evidenciaremos nas páginas a seguir) dentro do Mário Lago, onde há missas apenas uma vez por mês, forçando que os fiéis católicos que desejarem fazer uso sacramento da eucaristia nas missas se locomovam todas as semanas por cerca de cinco quilômetros. Não é uma realidade viável, tendo em vista a condição socioeconômica dos assentados, a necessidade de trabalhar para garantir sua subsistência e o conforto de permanecer em seu território. Isto ajuda a explicar o sucesso das empreitadas evangélicas no assentamento Mário Lago, conquistando cada vez mais fiéis. Ainda durante a entrevista com o arcebispo, perguntei se existe no horizonte planos para uma maior articulação entre a igreja de Ribeirão Preto e o MST:

J: Talvez seria interessante ter uma paróquia ali?

D.M: Futuramente não vai dar (a paróquia Santa Rita). É que está crescendo muito aquela região. Então, futuramente, eu acho que vai ter mais uma paróquia. A Santa Rita não vai dar conta.

J: Há planos de reaproximação da igreja com o movimento sem terra, pelo menos na igreja de Ribeirão? O senhor tem algum plano para um movimento mais junto? O senhor até falou de uma paróquia que pode ser precisa no futuro.

D.M: No futuro, eu creio que será necessário. O plano de ação, a gente vai atuando a partir dos apelos. Então, atualmente não tem vindo tanto apelo nessa parte para que o bispo possa trabalhar a questão e encaminhar.

J: Então pode ser também não uma falta de interesse, mas uma falta de reivindicação deles (junto ao arcebispo)?

D.M: Sim.

A análise da entrevista com o arcebispo evidencia o papel ambíguo da Igreja Católica na relação com o MST em Ribeirão Preto. Se, por um lado, a memória histórica do padre Chico e de sua atuação pastoral é exaltada como exemplo de compromisso e solidariedade com os marginalizados, por outro, a narrativa contemporânea revela um afastamento progressivo que impacta diretamente a dinâmica religiosa e social dos assentados. Esse distanciamento não se limita ao enfraquecimento da presença física da Igreja Católica no território, mas reflete uma mudança mais ampla no horizonte de prioridades institucionais e pastorais da arquidiocese.

O arcebispo Moacir Silva reconhece, em parte, a relevância de figuras como dom Pedro Casaldáliga e padre Chico, vinculando suas ações a um período de maior protagonismo da igreja em causas sociais. No entanto, suas falas também deixam claro que a conjuntura atual apresenta limitações estruturais e simbólicas que dificultam uma presença efetiva no Assentamento Mário Lago. A falta de uma paróquia próxima, a periodicidade limitada de missas e a ausência de um programa pastoral específico para o MST ilustram a falta de prioridade da igreja em termos de resposta pastoral às novas configurações sociais e religiosas da cidade e da região.

Esse vazio pastoral e institucional, como apontado nas entrevistas com os assentados, foi preenchido por denominações evangélicas, especialmente as de matriz pentecostal, que encontraram no assentamento um terreno fértil para sua expansão. Com presença geográfica consolidada e práticas religiosas adaptadas à realidade local, essas igrejas passaram a desempenhar um papel de referência espiritual e comunitária, em detrimento do catolicismo. Tal fenômeno não é exclusivo de Ribeirão Preto, como apontam Fábio Py e Marcos Pedlowski (2021) (Py; Pedlowski, 2021), mas faz parte de uma tendência comum a todo o Brasil, em que as denominações evangélicas têm assumido uma posição de destaque nos espaços populares.

3.3 O declínio da teologia da libertação e a expansão do pentecostalismo no meio rural: o caso Mário Lago

Embora o catolicismo rural fosse claramente dominante no Brasil até o crescimento do pentecostalismo e a explosão da população urbana na década de 1960, sua dominância diminuiu gradualmente e seu poder foi abalado. Três fatores principais explicam essa mudança. Primeiro, o processo de romanização da igreja brasileira combateu crenças e práticas tradicionais que ela considerava superstições. Em segundo lugar, a migração de milhões de brasileiros para as grandes cidades, que são o local das tradições sinérgicas afro-brasileiras, misturou o catolicismo tradicional com as crenças africanas. Além disso, o pentecostalismo parece ter retirado a maior parte de seus membros do catolicismo rural (Mariz, 1994, p. 21).

Ao longo das últimas décadas, o campo religioso brasileiro, historicamente marcado pela hegemonia católica, tem passado por relevantes transformações. Diversos estudiosos das ciências da religião atestam o fato de que está em curso uma grande mobilidade religiosa no Brasil. Esse processo de reconfiguração não se restringe às áreas urbanas, onde a modernização e a pluralidade religiosa são mais visíveis, mas também permeia o meio rural, que tradicionalmente era identificado como um alicerce do catolicismo. No espaço rural brasileiro, as comunidades evangélicas têm se mostrado cada vez mais eficazes na organização e no atendimento às demandas locais, em detrimento do catolicismo.

O pentecostalismo encontrou terreno fértil no meio rural brasileiro, atuando como rede de apoio espiritual e físico em áreas historicamente desassistidas pelo Estado e pela Igreja Católica. O crescimento das igrejas evangélicas de confissão pentecostal é um dos fenômenos religiosos mais notáveis do século XX, tendo se consolidado como uma força que transcende fronteiras culturais, econômicas e geográficas. Inicialmente associado aos Estados Unidos, onde nasceu no início do século passado, rapidamente se expandiu para regiões da África, Ásia e América Latina, tornando-se uma das expressões religiosas mais dinâmicas do mundo contemporâneo.

No Brasil, o pentecostalismo tornou-se a principal força transformadora do campo religioso ao longo do século XX. Com o declínio da hegemonia católica e a fragmentação do campo religioso, igrejas pentecostais como a Assembleia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus lideraram um crescimento exponencial no número de fiéis. De acordo com o censo do Instituto Brasileiro de Geografia

e Estatística (IBGE, 2010), os evangélicos, em sua maioria pentecostais, representavam 22,2% da população brasileira, um número que continua a crescer. A ascensão destas denominações no Brasil evidencia um movimento que transcende a simples adesão religiosa, mas também atua como um agente transformador das dinâmicas sociais e políticas do país. A busca por um modelo religioso que seja mais próximo das aspirações individuais, seja na promessa de prosperidade material, seja na experiência de cura e redenção espiritual, tem ressoado fortemente em contextos periféricos.

O meio rural brasileiro também foi impactado pelo avanço pentecostal, especialmente em regiões marcadas pela ausência do Estado e pela desestruturação das Comunidades Eclesiais de Base (Mariz, 1994). As CEBs, antes protagonistas no engajamento em questões sociais e políticas, perderam força com as mudanças na direção mundial da igreja e o declínio do CdL. Isso abriu espaço para que novas expressões religiosas ocupassem as lacunas deixadas pela Igreja Católica, tanto em termos de presença física quanto simbólica. Além disso, como observa Ricardo Mariano (2011, p. 23), a mensagem pentecostal, que alia a promessa de prosperidade espiritual à superação de adversidades, encontrou ressonância entre os trabalhadores rurais:

Compostas de grupos flexíveis, nos quais a participação é voluntária e a liderança é carismática, as igrejas pentecostais – em oposição ao clericalismo católico –, (...), adaptam-se rapidamente às mudanças sociais provocadas pela modernização capitalista e ajustam-se mais facilmente às demandas e necessidades das massas de migrantes pobres em busca de refúgio fraternal.

A consolidação do pentecostalismo no Brasil rural e urbano também é facilitada por suas estratégias evangelísticas inovadoras, como o uso de mídias de massa (Freston, 2001) e a o fortalecimento de redes sociais de apoio. Isso contrasta com a Igreja Católica, que, como exposto, manteve estruturas menos flexíveis e enfrentou dificuldades em atender as novas dinâmicas sociais e religiosas do país.

Essa expansão está intrinsecamente ligada à experiência global do pentecostalismo como um movimento que se adapta a diferentes contextos sociais e culturais. O pentecostalismo é particularmente eficaz em oferecer um sentimento de pertencimento e uma narrativa de empoderamento individual,

especialmente em contextos de crise econômica e social. No meio rural brasileiro essa narrativa ressoa fortemente, especialmente entre aqueles que experimentam a precariedade socioeconômica e a ausência de políticas públicas estruturantes. Além disso, o caráter emocional e performático do pentecostalismo, com práticas de cura, exorcismo e celebrações comunitárias, responde a uma demanda por experiências religiosas mais imediatas e tangíveis. Esses elementos contribuem para a sua capacidade de criar comunidades vibrantes e inclusivas, mesmo em territórios marcados pela exclusão social, como os assentamentos rurais brasileiros.

Ademais, a comparação com outras experiências em contextos semelhantes no Brasil, como os estudos sobre a influência evangélica em assentamento no estado do Rio de Janeiro (Py; Pedlowski, 2021), permite um olhar mais amplo sobre a reorganização do campo religioso em territórios marcados pela resistência social. Ao conectar essas experiências com a realidade local de Ribeirão Preto, é possível identificar padrões e singularidades, contribuindo para um entendimento mais profundo das interações entre religião, ideologia e política no cenário brasileiro contemporâneo.

No Assentamento Mário Lago, as mudanças no campo religioso se tornaram particularmente evidentes com a presença crescente de igrejas evangélicas. Assim como observado por Fábio Py e Pedlowski no assentamento Quilombo dos Palmares, em Campos dos Goytacazes, essa mobilidade religiosa latente pode ser observada “como um conjunto, ou um sistema de ‘descolagens’/‘reencaixes’ coletivos, que construíram uma forma de pentecostalismo assentado, possibilitando “novos encaixes, enquadramentos, conexões que se reconectem às transformações técnicas, científicas, religiosas” (Giddens *apud* Py e Pedlowski, 2021, p. 832). Todavia, no trabalho comparativo entre as realidades religiosas do Zumbi dos Palmares e do Mário Lago, algo importante deve ser levado em consideração. Py e Pedlowski evidenciam a existência de uma equipe fixa de base da Comissão Pastoral da Terra, “uma no Norte Fluminense, em Campos dos Goytacazes, e outra em Nova Iguaçu, na baixada fluminense (Novick *apud* Py e Pedlowski, 2021, p. 837). Como relatado pelos autores, a CPT não possuía apoio diocesano para atuação, mas, “por sua autonomia, e por ser considerado um órgão de ‘fronteira eclesial’, a CPT acabou de chegar a locais onde as paróquias não conseguiam se articular” (*ibid*, p. 838).

Apesar da existência de conflitos entre o MST e a CPT naquela região, conforme narrado no artigo, nunca houve uma ruptura entre um e outro, no caso do assentamento Zumbi dos Palmares. Este dado é de extrema importância, dado que pode nos ajudar a observar se a presença ativa da Igreja Católica nos assentamentos do MST, ao pressupor a manutenção da fé católica, seria responsável pela presença e permanência de católicos ainda hoje nos assentamentos.

Apesar da forte presença evangélica no Zumbi dos Palmares – contando com 11 igrejas de um total de 12 denominações neste território – Py e Pedlowski reforçam que ainda existe uma comunidade católica naquele assentamento – muito pequena, mas presente. Talvez isso se deva à presença de uma CPT fixa em Campos dos Goytacazes, que reflete um espaço de apoio contínuo para os assentados, facilitando a conexão com a Igreja Católica. Em Ribeirão Preto, a ausência de uma CPT (desde o início) pode evidenciar um distanciamento entre os assentados e a igreja, especialmente quando as CEBs também perdem força. Importante reforçar: não se tem relatos históricos da presença tanto das CEBs quanto da CPT em Ribeirão Preto. Nesse contexto, a Igreja Católica não consegue suprir as demandas locais de apoio e presença, o que facilita a adesão ao pentecostalismo.

No contexto do assentamento Zumbi dos Palmares, os pesquisadores ainda conseguiram encontrar uma espécie de ‘comunidade’ religiosa católica, que se reúne mensalmente:

A capela católica segue fazendo celebrações mensalmente, com mais ou menos 20 pessoas frequentando. Em todo território de Zumbi dos Palmares há apenas uma capela católica, que fica localizada no núcleo IV, sendo que os católicos dos demais núcleos frequentam comunidades católicas ao redor, como no Parque Sant’Ana. No início do assentamento havia outra comunidade católica na região no núcleo II, mas a mesma foi abandonada pela falta de missas e pela baixa frequência dos paroquianos. Por fim, no Núcleo V, há duas igrejas Assembleia de Deus, uma igreja formada com 40 membros, e a outra, uma congregação da Assembleia de Deus conta no máximo de 10 membros nas principais celebrações (Py; Pedlowski, 2021, p. 841).

Outro fenômeno importante a se observar é que, enquanto os católicos estão reduzidos em número e território de manifestação pública da fé, os evangélicos são muito mais fáceis de serem encontrados. No Zumbi dos

Palmares, apesar da presença da CPT, os católicos também representam uma pequena parcela, evidenciando o êxodo pentecostal nas áreas rurais ocupadas pelo MST. Além disso, enquanto a capela católica oferece assistência espiritual (por meio da celebração da missa) apenas uma vez por mês, os evangélicos dispõem de pelo menos dois cultos semanais (a depender da denominação). A possibilidade de escolha de igrejas e dias de participação é considerável. Sendo assim, os produtores rurais podem escolher aquela denominação que lhes assegura melhor horário de culto, não sendo necessário o abandono de suas atividades à mercê da igreja. Esta realidade é muito significativa para a compreensão da mobilidade religiosa nos assentamentos. Como veremos no capítulo a seguir, o Mário Lago possui também, no contexto católico, apenas uma capela, onde raramente se celebram missas, chegando às vezes inclusive a não ter uma celebração por mês. Em contraste, existem seis igrejas evangélicas de cunho pentecostal, todas com pelo menos dois cultos por semana.

Os pesquisadores Py e Pedlowski também indicaram a existência, no assentamento Zumbi dos Palmares, de denominações pentecostais: Assembleia de Deus, Igreja Maranata, Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Batista. Segundo eles, “o caso do Assentamento Zumbi dos Palmares se relaciona com o quadro religioso brasileiro, colocando a Assembleia de Deus como igreja com maior capilaridade entre as evangélicas, seguido pela Igreja Batista e a IURD” (Py; Pedlowski, 2021, p. 841). No Mário Lago, quando do início de nossas investigações, havia duas Assembleia de Deus e uma Congregação Cristã no Brasil. Após algum tempo, quando do fim de nossas incursões, encontramos mais uma CCB, sendo que uma Assembleia de Deus deu lugar a uma denominação chamada “Igreja Evangélica Pentecostal Coluna de Deus”, que conta com mais dois templos no assentamento. Poucas informações foram encontradas acerca desta denominação. Inclusive, durante a pesquisa, não foi possível concluir tal levantamento, dado o tardio estabelecimento dela no Assentamento Mário Lago. O que se pode encontrar acerca da I.E.P. Coluna de Deus foi sua definição, conforme seu site oficial, cujas características remetem à “expansão do evangelho em todos os cantos”. Característica essa que é praxe das igrejas evangélicas pentecostais:

Fundada em 02 de novembro de 1.989 pelo seu atual Pastor Presidente Orlando Barros da Silva. A Igreja foi instituída por inspiração divina e constitui-se em dois princípios fundamentais: O primeiro em levar o Evangelho genuíno de Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo de forma perfeita. “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura.” Marcos 16.15. O segundo todo cristão deve estar sempre com a vida santificada e caminhar de acordo com as Santas Escrituras (Coluna de Deus, 2024. Disponível em <https://www.colunadedeus.com/>. Acesso em 13 dez. 2024).

A partir das informações apresentadas, a atual configuração religiosa do assentamento Mário Lago é a seguinte: dois templos da Congregação Cristã no Brasil (CCB – conf. Anexos II e III) – que, inclusive contam com os dois prédios mais bem acabados do assentamento, sempre gradeados ao redor – dois da Assembleia de Deus (anexos II e IV), três da I.E.P. pentecostal Coluna de Deus (anexo V) e uma capela católica. Além disso e de modo interessante, há ainda uma unidade nem católica, nem evangélica, da “Ordem Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer”, que abriga o “Templo Amanio do Amanhecer”, embora não tenhamos identificado nas entrevistas moradores do assentamento que frequentem o templo. O Vale do Amanhecer é uma religião brasileira que mescla elementos do espiritismo, do catolicismo e de religiões de matriz africana.

A distribuição das igrejas pentecostais parece fazer jus à extensão territorial dos dois assentamentos: enquanto o Mário Lago possui cerca de 1.600 hectares, o Zumbi dos Palmares se expande por 8.000 hectares. Apesar disso, há uma característica comum entre os dois assentamentos, qual seja, a multiplicidade de igrejas evangélicas pentecostais em detrimento da existência de apenas uma capela católica. Observe-se que “capela” designa um pequeno local de oração, não chegando a configurar uma igreja propriamente, sem a presença de um padre ou comunidade fixa. Este cenário em ambos os assentamentos revela um desinteresse por parte da Igreja Católica na manutenção da fé nestes espaços do MST, o que abriu caminho para que os evangélicos, com seu forte trabalho de evangelização, ocupassem o panorama religioso destes locais. A ajuda espiritual - e por vezes, até mesmo, financeira - por parte dos evangélicos nos assentamentos lhes conferiu cada vez maiores espaços, o que fez expandirem os locais de manutenção dessa fé. Apesar disso, a realidade dos dois assentamentos também nos faz questionar, assim como o fizemos na entrevista com o arcebispo de Ribeirão Preto, se o desinteresse seria

apenas da Igreja Católica em relação aos assentamentos, ou se os próprios assentados também deixaram de fazer demandas frente à igreja.

A investigação realizada para este trabalho aponta para a hipótese de que o declínio do catolicismo da libertação e a redução das incursões pastorais por parte dos padres nos espaços do MST criaram um vazio simbólico e espiritual nos assentamentos. Tal vazio foi gradativamente preenchido pelas denominações evangélicas, que ofereceram não apenas assistência espiritual, mas também suporte comunitário e laboral, elementos cruciais para populações que vivem em condições de vulnerabilidade. Nesse movimento, o número de católicos nos assentamentos diminuiu consideravelmente, enquanto o pentecostalismo passou a exercer um papel de protagonismo religioso e social.

Esse fenômeno pode ser compreendido à luz do conceito de desencaixe, conforme descrito por Anthony Giddens (1991). O desencaixe se refere à separação das relações sociais de seus contextos locais, criando uma desconexão entre as práticas tradicionais e as novas dinâmicas sociais. No caso dos assentamentos do MST, o desencaixe ocorre quando a ausência de uma presença pastoral católica consistente, associada ao enfraquecimento do CdL, desestabiliza a relação histórica entre o catolicismo e os movimentos populares. Essa desconexão abre espaço para que novas expressões religiosas, fundamentalmente o pentecostalismo, se enraízem no cotidiano dos assentados, reorganizando suas identidades religiosas e sociais.

Além disso, as denominações pentecostais possuem características que as tornam particularmente adaptáveis a esse contexto de desencaixe. Sua abordagem pragmática, com ênfase em experiências pessoais de fé e práticas de cura e prosperidade, oferece respostas imediatas às angústias espirituais e materiais dos assentados. Aparentemente, as comunidades pentecostais têm demonstrado uma eficácia maior na organização social e no atendimento às demandas locais, especialmente em territórios marcados pela ausência de políticas públicas. Essa capacidade de adaptação e inserção direta nas comunidades faz com que o pentecostalismo não apenas se expanda, mas se consolide como uma força religiosa predominante.

Todavia, esse processo de "pentecostalização assentada", conforme defendido por Py e Pedlowski (2021) e por nós ratificado, não ocorre sem tensões. A substituição do catolicismo por denominações evangélicas reflete

mudanças mais amplas no campo religioso brasileiro, onde a pluralidade e a concorrência têm se intensificado. No contexto dos assentamentos, essa transição também revela as limitações da Igreja Católica em responder às novas demandas e dinâmicas sociais. Enquanto as Comunidades Eclesiais de Base e a Teologia da Libertação forneciam uma base teológica, pastoral e política para a luta pela terra, o pentecostalismo oferece uma narrativa mais individualizada, centrada na superação pessoal e na busca de prosperidade, na maior parte das vezes desconectada das questões estruturais da reforma agrária.

Esse deslocamento religioso também tem implicações políticas. A fragmentação do protagonismo católico nos assentamentos enfraquece as bases comunitárias que historicamente sustentaram as lutas sociais. Por outro lado, as igrejas evangélicas, ao moldarem as subjetividades dos assentados, introduzem novas formas de organização social que podem tanto reforçar quanto fragmentar a coesão necessária para a mobilização coletiva.

Assim, o crescimento do pentecostalismo nos assentamentos do MST, longe de ser um fenômeno isolado, representa uma reorganização profunda das relações entre religião, política e sociedade no Brasil contemporâneo. É fundamental analisar como essas mudanças impactam as lutas sociais e a construção de novos horizontes de justiça e inclusão em territórios marcados pela resistência histórica e pela exclusão. Todavia, afim de manter a fidelidade frente aos objetivos propostos no âmbito deste trabalho, não poderemos analisar cuidadosamente, como é nosso desejo, as consequências práticas da conversão em massa dos assentados ao pentecostalismo, ou seja, a influência ideológica que essa conversão coletiva gera no espírito de coletividade em prol da reforma agrária. Nos ateremos aqui à constatação da existência dessas igrejas e uma breve análise de sua atuação. Importa-nos, para este trabalho, observar o declínio do CdL, analisando se os princípios de ambos movimentos ainda incidem no imaginário coletivo do assentamento.

A partir dessas reflexões, o próximo capítulo apresentará análise das transformações vivenciadas no Assentamento Mário Lago, colocando em foco as vozes dos assentados. Essas entrevistas não apenas trazem à tona as questões cotidianas de quem vive no território, mas também revelam como as dinâmicas religiosas, sociais e políticas moldam suas experiências e identidades. Nesse contexto, torna-se essencial compreender de que forma os assentados

interpretam a ausência da Igreja Católica, a presença das denominações evangélicas e os desafios relacionados à luta por terra e reforma agrária.

3.4. Vozes da Terra: as narrativas dos assentados do Mário Lago

O Assentamento Mário Lago, recorte utilizado do presente trabalho, carrega as marcas de uma luta coletiva por justiça social e acesso à terra. Formado a partir de intensos embates com o agronegócio e pela atuação do MST, o assentamento se tornou um espaço de formação e reconstrução de identidades. No entanto, as dinâmicas sociais e políticas que atravessam o território também revelam desafios que vão além da questão fundiária, incluindo transformações religiosas, dificuldades econômicas e disputas internas.

Este subcapítulo busca evidenciar a voz dos próprios assentados, que vivem dia a dia essa realidade. A partir das entrevistas realizadas, é possível compreender suas trajetórias, desafios e esperanças, evidenciando as formas como interpretam a luta pela terra e o papel de diferentes atores sociais e religiosos em suas vidas. Essas narrativas, mais do que registros de experiências individuais, configuram-se como testemunhos coletivos que ajudam a iluminar as complexas relações entre religião, política e reforma agrária no Brasil contemporâneo.

No âmbito das pesquisas de campo feitas para este trabalho, foram recolhidos, analisados e separados os relatos de 30 pessoas. As entrevistas abrangeram diferentes perfis religiosos e etários no contexto do Mário Lago. O preâmbulo adotado nas entrevistas foi o questionamento acerca da religião de cada indivíduo. Entre os entrevistados, conseguimos recolher relatos de 6 que se declaram como católicos, que nos indicaram a existência de mais três com a mesma confissão religiosa; todavia, não foi possível recolher os relatos destes últimos, devido às suas condições de saúde. Outros três assentados que se declaram católicos também foram entrevistados, mas estes não residem mais no assentamento, tendo seus relatos sido utilizados para uma costura efetiva da realidade histórica do Mário Lago e atuação do catolicismo da libertação. Esses dados sugerem que o número total de católicos pode ser maior, mas o que se constatou na pesquisa de campo foi a presença reduzida desse grupo, o que fornece uma dimensão aproximada da realidade do catolicismo no Mário Lago. Dentre os católicos que residem no assentamento, todos se conhecem e moram

próximos. Possuem entre 50 a 70 anos e vivem na realidade socioeconômica comum aos outros assentados. São agricultores e trabalham os que ainda conseguem, empenhando-se inclusive na busca de recursos para a realização de melhorias na capela. Esses moradores, em sua maioria, tiveram contato com a Igreja Católica por meio da atuação do padre Chico e das atividades pastorais esporádicas que ocorreram na região ao longo dos anos.

O maior grupo identificado foi o de evangélicos, com 16 entrevistados, abrangendo tanto jovens (18 – 30 anos) quanto idosos (a partir dos 40 anos). A diversidade etária dentro desse segmento sugere um enraizamento mais contínuo da tradição evangélica no assentamento, especialmente entre as novas gerações. As igrejas evangélicas, sobretudo de matriz pentecostal, mantêm presença ativa no cotidiano dos moradores, o que explica a manutenção constante dessa confissão religiosa. Quando uma matriarca ou patriarca eram entrevistados e se declaravam evangélicos, diziam que toda a família, incluindo as crianças de tenra idade, partilhavam da mesma fé. Dentre os evangélicos, a maioria reside em casas normais para as condições socioeconômicas do assentamento. Todavia, alguns apresentaram carros luxuosos e construções mais caras.

Além disso, 5 entrevistados afirmaram não se identificar com nenhuma religião. Esse grupo é composto majoritariamente por pessoas que, embora tenham tido alguma vinculação religiosa no passado, hoje não se consideram parte de nenhuma instituição ou tradição formal. Alguns mantêm uma relação esporádica com a espiritualidade, enquanto outros demonstram um afastamento completo das práticas religiosas.

O perfil geral dos entrevistados reflete a dinâmica religiosa do assentamento, evidenciando a predominância evangélica e a fragmentação do catolicismo, além do espaço crescente ocupado por aqueles que não se vinculam a nenhuma tradição específica. Esses dados corroboram a análise da pesquisa, que aponta para a ausência de um catolicismo institucionalizado no Mário Lago e para o avanço de outras configurações religiosas no contexto local.

Ao trazer essas vozes para o centro da análise, o objetivo é não apenas captar as particularidades do Assentamento Mário Lago, mas também conectá-lo a debates mais amplos sobre a luta por direitos e a reorganização do campo religioso e político no país.

3.4.1. A mística do MST entre católicos e evangélicos

Antes de evidenciar os relatos dos assentados do Assentamento Mário Lago, emerge a necessidade de abordar um elemento fundamental que perpassa a construção identitária e a mobilização coletiva do MST, qual seja, a mística. Mais do que um conjunto de rituais ou celebrações, a mística representa o coração simbólico do movimento, carregando em si os valores, as memórias e os ideais que sustentam a luta pela terra e pela justiça social. A mística se caracteriza como o momento de um novo e sempre vigente reconhecimento identitário de causa, um momento de reflexão e encorajamento: é a hora de parar as atividades e trabalhos afim de retomar o conceito das lutas e resistências.

Conceito com inequívoca origem religiosa, mística é uma categoria central nas concepções e práticas políticas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra/ MST, presente em suas múltiplas esferas de ação e distintas atividades (...) Considerada 'a alma do Movimento' (Chaves, 2022, p. 1).

A inclusão deste tema nesta parte da análise justifica-se pela centralidade da mística na manutenção da coesão comunitária e no fortalecimento do espírito coletivo dos assentados. Em alguns relatos a mística aparece, e os assentados apontam para a ela como um espaço de reconexão com a história do movimento e com os sonhos de transformação social que o inspiram:

P: Cada vez que a gente se reúne para cantar, partilhar ou lembrar das nossas histórias, é como (...) assim, como se a luta se renovasse. (...)
Eu lembro muito das celebrações que o Padre Chico fazia. Era como se a gente sentisse que Deus estava com a gente, na nossa luta... Hoje, a gente carrega isso adiante, pela mística, nos momentos que a gente se reúne (...)

Neste sentido, a mística se torna, portanto, uma prática que transcende o âmbito espiritual, assumindo um papel pedagógico, político e cultural na formação dos sujeitos que compõem o MST. Neste subcapítulo, exploramos como a mística se manifesta no cotidiano dos assentados, como ela é percebida por eles e de que forma contribui para a resiliência do Movimento frente aos desafios internos e externos. Ao entender a mística como uma prática de resistência simbólica, é possível reconhecer seu papel na construção de uma

identidade coletiva que une os assentados na busca por dignidade e pertencimento, mesmo em um contexto de transformações sociais e de afastamento de instituições, como é o caso da Igreja Católica.

A mística é uma prática profundamente enraizada no cotidiano do MST, estruturando não apenas as celebrações e os rituais, mas também as interações diárias entre os assentados. Durante as assembleias, os encontros de formação e os mutirões de trabalho, elementos místicos como músicas, poemas e símbolos do Movimento são utilizados para fortalecer o sentimento de pertencimento e reafirmar os compromissos coletivos. Esses momentos não são meramente protocolares; eles representam uma oportunidade de relembrar a história da luta pela terra e reforçar os laços comunitários em meio às dificuldades.

Um exemplo emblemático é o uso da bandeira do MST e dos gritos de guerra/ordem durante os encontros. Os bordões comuns a todo o movimento são gritados pelos participantes das místicas e dos momentos coletivos, normalmente acompanhados do braço em riste e a mão fechada. Alguns exemplos observados nesta pesquisa foram: “MST, a luta é pra valer!”, “Cansados? Não! Na luta do povo ninguém se cansa!” e “Se o campo não planta, a cidade não janta!”. Esses elementos não apenas evocam a memória das conquistas do movimento, mas também expressam um ideal de sociedade baseada na solidariedade e no respeito mútuo.

Além de seu papel na esfera simbólica, a mística do MST assume uma função política ao contrapor narrativas hegemônicas que desvalorizam a luta pela terra e marginalizam os trabalhadores rurais. Através de suas práticas místicas, o movimento reafirma o protagonismo dos assentados na construção de uma nova realidade social e cultural.

Outro ponto interessante a ser observado é o apontamento, em uma das entrevistas, que fez um morador acerca da mística no movimento. Para ele, os momentos de mística evocam e se originaram pelas celebrações que os padres afinados com a TL faziam nos assentamentos pelo Brasil. Esta hipótese por nós também é defendida e por outros pesquisadores do movimento:

O repertório estético e a estrutura narrativa das místicas sem-terra revelam um profundo nexos com as tradições festivas

populares, veículo eminente de memória social, o que sublinha sua relevância na elaboração das experiências e memórias de luta, fruto criativo e renovador dado pela confluência dessa longa tradição com a Teologia da Libertação. Por outro lado, os mesmos elementos simbólicos projetam sonhos e ideais que constituem prefigurações criativas, orientam a ação coletiva e tornam-nas vetor de transformação social (...) (Chaves, 2022, p. 4).

O uso de elementos do campo e linguagem voltada para a luta podem relembrar a forma como os padres celebravam as missas e faziam suas homilias nos assentamentos do MST. Relata este entrevistado:

A: A mística é, até hoje, igual as celebrações que tinham aqui, da Igreja Católica. (...) As missas que faziam aqui antigamente, tinham as mesmas características que ficaram na mística... Pra mim a mística tem tudo a ver com a igreja de antes no assentamento.

Apesar dessa aproximação, no contexto atual, em que o MST enfrenta transformações no campo político, social e religioso, a mística emerge como uma prática que precisa ser continuamente renovada para atender às demandas das novas gerações e dos desafios emergentes. A pluralidade presente nos assentamentos, marcada pela coexistência de diferentes tradições religiosas e culturais, demanda uma mística que seja inclusiva, mas que ao mesmo tempo mantenha os fundamentos ideológicos e históricos do movimento.

Essa renovação pode ser observada na incorporação de temas ambientais e de sustentabilidade aos rituais místicos. A valorização da agroecologia, por exemplo, passou a integrar a narrativa mística, reforçando o vínculo dos assentados com a terra como fonte de vida e resistência. Elementos como o respeito à natureza e a celebração dos ciclos agrícolas se tornaram parte integrante das celebrações do MST, conectando os assentados a uma visão mais ampla de justiça social e ecológica.

Além disso, a mística tem se adaptado para dialogar com os desafios impostos pelo avanço de outras práticas religiosas, como o pentecostalismo. Em muitos assentamentos, a mística incorporou uma linguagem mais simbólica e emocional, aproximando-se das práticas devocionais que atraem os fiéis evangélicos. Essa estratégia busca resgatar a adesão dos assentados ao

movimento, reforçando os laços comunitários e a identidade coletiva em um contexto de fragmentação religiosa:

Sendo uma mística da ação que se valida a partir do fundo sempre renovado de cultura bíblica popular (Velho, 1995), o uso de símbolos, práticas, analogias bíblicas e recursos discursivos inicialmente da Teologia da Libertação, mais recentemente do repertório “evangélico”, termina por conferir uma sacralização da “luta”.

(...)

Nesse sentido, a introdução de certo ethos protestante, trazido mais recentemente pela crescente presença de fieis de diversas denominações evangélicas nas fileiras do MST, não afeta a articulação entre estrutura simbólica, conteúdo político e sentido sacralizador que configuram a especificidade da mística sem-terra. É possível mesmo dizer que ele renova a matriz de significação primeira representada pela Teologia da Libertação ao mesmo tempo que mostra sua fecundidade e capacidade englobadora. Impulsionado por lideranças locais femininas, cuja influência merece melhor atenção de pesquisa, o atual influxo evangélico destaca-se pelo recurso a símbolos e atitudes específicos desse ethos, como a reintrodução de preces e cânticos religiosos em reuniões e encontros locais, a ratificação de decisões coletivas em assembleias com a interjeição “amém”, e a escolha de referências bíblicas para nominar acampamentos e assentamentos, a exemplo de “El Shadai”, “Terra Prometida”, “Nova Jerusalém” (Chaves, 2022, pp. 14 - 15).

Outro aspecto fundamental da mística é seu papel na formação de lideranças no MST. Durante os encontros regionais e nacionais, os momentos místicos são utilizados para transmitir os valores e os objetivos do movimento às novas gerações de militantes. Através de rituais simbólicos, a mística ensina que a luta pela terra não é apenas uma questão material, mas também uma missão que exige compromisso ético e espiritual.

As lideranças formadas nesses contextos frequentemente retornam aos seus assentamentos com uma visão ampliada do papel da mística na mobilização e organização local. Assim, a prática da mística transcende os espaços coletivos e se ramifica em ações que fortalecem as comunidades, reafirmando os ideais do movimento e inspirando novos militantes a se engajarem na luta por justiça social.

No futuro, o desafio do MST poderá ser manter a relevância da mística em um cenário de mudanças constantes. Para isso, será necessário continuar adaptando suas práticas às novas realidades dos assentamentos, ao mesmo

tempo em que há o desafio de preservar a memória histórica e os fundamentos ideológicos do movimento. A mística é um instrumento poderoso de resistência e transformação, mas precisa conseguir dialogar com as diversas vozes que compõem o MST e responder às demandas de uma sociedade em transformação.

Foi em um evento do movimento, no Mário Lago, aberto à população, que tive a oportunidade de vivenciar uma prática da mística, muito simbólica para aquela reunião. Reunidos em um círculo, em um espaço simples em baixo de uma grande árvore, uma mulher tomou a vez e começou a falar, com uma enxada em suas mãos, numa espécie de encenação. Ali, ao centro, ela retratava uma produtora rural que, tentando plantar em vários pontos, não encontrava fertilidade em nenhum. Enquanto isso, transmitia a dificuldade e seu empenho a um companheiro, também produtor rural. Em determinado momento, uma cesta cheia de grãos – simples em sua aparência, mas bastante emblemática – foi trazida como o elemento central do ritual.

A mística começou com palavras que remetiam à importância da coletividade e ao vínculo indissociável entre a terra e a luta por justiça social. Os grãos, explicou a mulher responsável pela mística naquele momento, representavam não apenas a continuidade da vida, mas também o compromisso de cada um ali presente em manter a luta viva, plantando tanto no solo quanto nas consciências a semente da resistência e da transformação.

Depois disso, enquanto a dirigente recitava versos de esperança na luta e na força da terra e da coletividade, cada pessoa, em um gesto de profunda reverência, recebia um punhado de sementes. Não se tratava de um ato individualista, mas de um gesto coletivo, um lembrete de que o sucesso de qualquer colheita – seja ela literal ou metafórica – dependia do esforço compartilhado de todos. Havia um silêncio respeitoso entre os participantes, quebrado apenas pelas palavras de ordem, ao fim do ritual: “MST, a luta é pra valer!” (3 vezes) e “Se o campo não planta, a cidade não janta!” (3 vezes). Os gritos, repetidos religiosamente por todos ali presentes, reforçavam os valores do movimento.

A partilha dos grãos evocava imagens de uma comunidade que entende a terra como um bem comum, um espaço que não apenas alimenta, mas também une. Cada semente passada de mão em mão carregava a promessa de

um futuro mais justo, a memória dos que vieram antes e a responsabilidade com as gerações que virão. Para muitos assentados, aqueles grãos simbolizavam o ciclo da vida: o que é plantado não se resume a alimentos, mas a valores e sonhos que crescem em solo fértil. Ao sair daquele encontro, ficou claro para mim que a mística não é apenas uma prática espiritual ou simbólica, mas um motor que mantém o MST unido, inspirado e focado na busca de um futuro mais solidário e igualitário.

3.4.2. É difícil ser católico no Mário Lago

J: E para falar a verdade, é o seguinte, não quero dizer a você que não sou católico, mas para seguir o catolicismo, é preciso muita perseverança. Não é fácil não, viu?

Antes do início desta seção, é preciso evidenciar alguns impasses que nossa pesquisa encontrou, desde as primeiras incursões ao campo. Uma das minhas referências para a possibilidade de pesquisar o assentamento Mário Lago, especificamente, era uma colega que conheci num terreiro de candomblé, onde ela é filha da casa e participa ativamente. *I*, a quem me referirei dessa forma, havia comentado já que morava no Assentamento Mário Lago e sua mãe fazia parte da liderança do mesmo¹⁴.

I, acima mencionada, foi a primeira pessoa que decidi contatar, após ter estabelecido que o recorte seria o assentamento Mário Lago, uma vez que ela mora lá já há algum tempo com sua família. Ela havia já me oferecido ajuda em julho de 2022, por redes sociais, quando eu estava solicitando auxílio para a elaboração de um projeto de pesquisa sobre educação no campo. Em outubro de 2023, chamei-a novamente por rede social, solicitando algum contato que pudesse facilitar minha entrada no assentamento para a realização das entrevistas. *A priori*, ela me disse que eu poderia apenas entrar no assentamento e fazer a pesquisa, já que não havia nenhum impedimento. Em seguida ela me perguntou o que eu queria pesquisar, ao que respondi ser uma investigação sobre religiosidades. O breve diálogo seguiu assim:

¹⁴ O fato de ela (e outras pessoas, como veremos) ser adepta do candomblé mostra um pouco mais da diversidade dos assentados.

I: Mas religiosidade como, você quer falar? Porque lá dentro só tem *crente*. Tem um pessoal só que é *macumbeiro*¹⁵, mas também tudo (de) uma *macumba* que eu não confio, e só. É um grupo de 10 pessoas que é macumbeiro, pra duas mil de *crente*.

O breve diálogo inicial com *I.*, por meio de redes sociais, já apontava para a predominância massiva dos evangélicos no Mário Lago, reforçando o que outros relatos e observações de campo confirmariam posteriormente. A afirmação de que "lá dentro só tem *crente*", acompanhada da menção a um grupo diminuto de candomblecistas, evidencia não apenas a hegemonia das igrejas evangélicas, mas também a marginalização de outras formas de expressão religiosa. Apesar de tratar especificamente da realidade que compartilhamos, qual seja, das religiões de matriz africana (embora este pesquisador se identifique mais com a umbanda do que com o candomblé), o breve relato de *I.* já nos traria pistas da inexistência ou marginalização de grupos católicos no assentamento, em vista da hegemonia evangélica-pentecostal.

Essa constatação inicial foi fundamental para moldar as expectativas da pesquisa e orientar as entrevistas. A partir dela, tornou-se evidente que os católicos, em sua maioria, estavam diluídos em um contexto dominado por outras práticas religiosas, e que seu acesso e participação em práticas litúrgicas seriam limitados. Essa percepção também apontava para um possível sentimento de isolamento espiritual, que seria mais tarde confirmado nas entrevistas com os poucos católicos localizados no assentamento.

A constatação da hegemonia evangélica/pentecostal no assentamento Mário Lago é muito importante para o escopo deste trabalho investigativo. Por isso, esta hipótese tem sido constantemente tratada e analisada sob diferentes vieses. Todavia, ela não é a hipótese central deste trabalho. Como proposto no projeto inicial de pesquisa, o objetivo desta investigação era "analisar intersecções entre a Teologia da Libertação e o Movimento Sem Terra, observando se e quais determinantes de caráter ideológico o ideal religioso

15 Entre os adeptos de religiões de matriz africana, predominantemente os do candomblé e umbanda, é normal a tratativa de outros que compartilham a mesma fé como "macumbeiros". Todavia, esse tratamento deve se restringir somente entre aqueles que compartilham da fé e seguimento de mesma matriz. "Crente", por outro lado, é uma forma popular e pejorativa de tratar daqueles que sociologicamente denominamos evangélicos.

exerce sobre a população assentada, além de investigar se há participação destes ideais na organização política dos assentamentos rurais”. Portanto, nestes últimos capítulos, a fim de cumprir com os objetivos propostos, tratamos com mais afinco a questão de permanências ou rupturas entre o catolicismo da libertação e o MST (no recorte do Mário Lago), especificamente. Apesar disso, é nosso desejo que os resultados apresentados neste trabalho abram caminho para que se realizem pesquisas que possam evidenciar influências do pentecostalismo no escopo discursivo e no ethos comunitário dos assentados.

Tal como defendia o prelúdio de entrada no campo, durante o processo de realização de entrevistas, tornou-se evidente que a maioria massiva dos moradores se identificavam como pentecostais. Destacaremos a seguir alguns trechos destas entrevistas, para tal elucidação:

N: Eu sou evangélica, né? Da Universal. Vim pra cá faz 6 anos. Já era evangélica. Mas aqui não tem da minha igreja. Aí eu vou uma vez por mês lá na cidade.

E: Aqui, nesses lotes pra cá, nós somos tudo evangélico. Todo mundo da congregação. Deve ter uns dois católicos aí, mas o resto é tudo da congregação (CCB).

T: Nós somos evangélicos, né? Crente é todo mundo que crê, crê em Deus. (...) A gente vai na igreja pentecostal (Coluna de Deus) uma, às vezes duas vezes por semana. Depende como tá o trabalho, né. Na roça.

R: Muita gente da nossa liderança é evangélica.

I: Mas aqui, vou te dizer, quase não tem mais católico não. Quase todo mundo que conheço daqui é evangélico.

Além dos relatos acima, as entrevistas revelam como o avanço das igrejas pentecostais influencia a dinâmica religiosa do assentamento. Os católicos presentes no assentamento expressaram que, ao contrário do que ocorre com as denominações evangélicas, que possuem lideranças próximas e ativas, a presença da Igreja Católica é intermitente, e muitas vezes limitada a eventos esporádicos. Essa ausência reforça a sensação de abandono, tanto espiritual quanto comunitário, dificultando a prática da fé em um ambiente já marcado por precariedades materiais e sociais.

Este subcapítulo, portanto, busca explorar as vozes dos poucos católicos que permanecem no assentamento, analisando suas percepções sobre a prática

religiosa e os desafios enfrentados para manter sua identidade de fé. A partir desses relatos, é possível compreender de que forma a vivência do catolicismo se adapta – ou resiste – em um espaço onde outras tradições religiosas, especialmente a pentecostal, se tornaram predominantes. Essa análise lança luz sobre as tensões, os sentimentos e as estratégias que moldam a experiência de ser católico em um contexto de transformação religiosa tão expressiva. Além disso, o recorte do Mário Lago expressa a realidade social do panorama religioso no campo do Brasil, em que a assistência espiritual define a hegemonia religiosa dos espaços rurais. O declínio do cristianismo da libertação, já analisado, é parte crucial da compreensão dessa mobilidade e do mercado religioso em áreas afastadas das grandes cidades.

Um dos desdobramentos deste trabalho, imprescindível para as nossas teses conclusivas, é de que nossa pesquisa de campo revelou que a presença do catolicismo no Assentamento Mário Lago nunca se consolidou de maneira estrutural ou institucionalizada. Diferente de outras comunidades rurais onde a Igreja Católica historicamente manteve paróquias, capelas ou missões pastorais constantes, o assentamento nunca contou com templos católicos próprios nem com uma presença regular de sacerdotes. O que se verificou, ao longo dos anos, foi um fenômeno de personalismo religioso, centrado na figura do padre Chico. Sua atuação pastoral, marcada por um engajamento direto com as causas sociais e a realidade dos assentados, conferiu ao catolicismo uma visibilidade episódica, mas sem enraizamento estrutural.

Como já dito, encontrar católicos praticantes no Mário Lago foi uma tarefa árdua. Desde o início das incursões ao campo, a maior parte das entrevistas nos revelava evangélicos, além de algumas pessoas sem religião. Este pesquisador pensara percorrer todo o assentamento, inclusive para visualizar o que a paisagem poderia revelar. A paisagem, todavia, revelava apenas a existência de templos evangélicos, que iam se multiplicando conforme eu conhecia melhor o assentamento. As formas arquitetônicas destas igrejas e suas placas conseguiram inclusive ofuscar a existência de uma capela católica. Corroborou para isto o fato de que, além da capela estar situada em um lote mais escondido no assentamento, nada nela havia que indicasse sua finalidade (anexo VI), senão uma cruz branca ao lado, que às vezes passava despercebida. O achamento deste grupo católico só foi possível graças à intervenção de uma

pessoa associada à liderança que, por conhecer bem o assentamento, indicou-nos estas pessoas. Por sorte, um pequeno grupo quis nos receber, de pessoas que participam das missas na capela do assentamento. Por consequência, as entrevistas revelaram outra realidade: a dificuldade de ser católico no Mário Lago.

Como veremos a seguir, aparenta-se tal dificuldade pelo pouco ou quase nulo empenho da Igreja Católica em se fazer presente ali. Conforme indicara o arcebispo de Ribeirão Preto, em algum momento, que não nos foi mencionado, a capela do assentamento foi anexada ao trabalho pastoral da Paróquia Santa Rita de Cássia das Palmeiras, no bairro Jardim das Palmeiras, situado há 4,9 km da sede do assentamento. Pelo relato dos entrevistados parece que, desde a morte de padre Chico, que era mais ativo frente ao movimento e suas reivindicações, poucos foram os sacerdotes que se aliaram ao movimento, fazendo uma espécie de visita por obrigação pastoral, e não por reconhecimento ou apoio à causa. Começaremos pela análise dos relatos a seguir:

J: E aí quando tem celebração lá na capela do assentamento, quem faz a missa?

R.: Aí é outro padre, porque eles vão por região, né? Cada padre cuida de uma região. Então é o do (bairro) Ribeirão Verde que vem aqui fazer.

F: Foi o padre Chico que apoiava nós com muito carinho. Ele chegou fazer até batizado aqui na minha casa. Batizado de 5 crianças. (Ele) foi muito bom, graças a Deus. Agora nós nem missa direito tem. O padre e os diáconos nem tempo tem pra nós....

F: O padre vem aqui e reza muito de vez em quando. Mas não tem aproximação. Não tem engajamento. Ele vem só pra fazer a missa, volta embora. Podia ter esse compromisso, né? Acho que de estar aqui dentro, participar. Participar da reunião, mas não faz isso, não. Não é o propósito mais isso.

J: Nesse período de acampamento, que foram cinco anos, teve várias atividades. E ele (padre Chico) ficava no meio ajudando. Aí, quando nós fomos assentados, (...). Aí, quando a gente estudou essa capela, foi que ele já estava passando, tendo contato com a gente. Então, a gente celebrou a missa lá. Ele celebrou lá em casa (...). Teve uma vez que ele apareceu no meu barraco e falou assim: “quero almoçar”. Aí eu disse: “padre, vou pra missa”. Ele (padre Chico) disse assim: “não, tem bíblia aí?” E eu (disse): “tem”. Ele disse: “traz então que eu vou rezar, mas faz meu almoço!”. E eu

não sabia o que fazer, né. Pensa a surpresa! E ele queria comer fava. E eu tinha muita, muita fava. Aí eu falei: “então padre, vou te dar um saco de fava e o senhor leva”. Ele falou assim: “não, eu quero almoçar aqui!”. Aí eu chamei o vizinho, a gente fez o almoço, fizemos farofa, fava e arroz, que ele queria. Ele comeu, arriou a rede, deitou, rezou e foi embora. Mas foi um apuro! Mas essa era a simplicidade dele. Ele era simples demais. Aqui com a gente mesmo.

As falas acima, de duas pessoas católicas do assentamento, evidenciam alguns pontos importantes. A presença do padre Chico era algo notório, desde o começo, como demonstramos anteriormente. Ele esteve presente quando recebeu a notícia de que o MST iria para Ribeirão e, depois, convenceu o arcebispo a ceder um espaço da igreja, quando os ainda acampados foram impedidos de ficar na fazenda da Barra. Conforme os relatos a seguir:

D: (Antes da capela) a gente fazia as missas no circo. Meu marido tinha um circo (que ficava no assentamento), aí fazia as missas. Chovendo tudo, eles vinham. Até o padre Chico ficou (rezou) na lona com a gente, né? Aí depois o padre Luiz Ferro. Aí depois a gente teve o diácono Maurício, que já faleceu. Eles vinham, faziam a catequese das crianças aqui.

E: O padre Chico, ele não foi muito aqui da comunidade (da capela). Ele fazia muita visita, ele participava dos congressos. Ele fez até missa lá. Padre Chico era outra coisa, não é? Será que tem outro padre Chico, amigo?

Alguns pontos precisam ser interpretados. Ao dizer que padre Francisco Vannerom não fazia parte da comunidade, a pessoa entrevistada quis dizer que nunca houve uma ordem oficial, por parte da igreja, que o incumbisse da comunidade territorial em que se encontra o assentamento, como hoje existe tal incumbência para a paróquia Santa Rita de Cássia das Palmeiras e o sacerdote responsável por ela. Mesmo sem mandatos clericais, o conjunto dos relatos apresentados evidencia a dedicação do padre Chico ao movimento e à sua comunidade, revelando inclusive sua participação assídua não só na base, entre os católicos da época, mas também em congressos junto à liderança. Além dele, um novo ator da igreja aparece em meio aos relatos, qual seja, o então arcebispo dom Arnaldo Ribeiro, cujos dados de atuação no Mário Lago só foram possíveis por meio das falas dos entrevistados:

J: O dom Arnaldo, ele também, nossa senhora! Se doou ao movimento que estava aqui no começo. O dom Arnaldo ia de barraco em barraco, mandava as carradas de cesta para aquele povo. É. Eu não estou me exaltando, mas eu gostei tanto daquelas ideias dele que eu botei o nome do meu lote, “Sítio dom Arnaldo Ribeiro”.

(...)

Ele foi pessoa, gente, o dom Arnaldo, ele descia do carro, visitava os barracos, ele fazia tudo, não é? Mas isso ficou com o tempo, não é?

Então, assim, veio abençoar a capela, ele veio pessoalmente, no início, teve muita gente, mas aí ficou assim. Essas negligências, aí os crentes aproveitam e vão lá, vêm para cá.

Quanto a dom Moacir, o atual arcebispo, ele aparece nos relatos como tendo visitado o assentamento apenas uma vez, para realizar a celebração de crisma de alguns adolescentes. Entretanto, apesar da rara presença dele, não falaram com mágoa, desdém ou receio algum. Apesar disso, é preciso pontuar que essa única visita, embora relevante do ponto de vista sacramental, é absolutamente insuficiente para criar ou manter uma conexão com os fiéis do assentamento. Ao contrário de dom Arnaldo, que se fazia presente e dialogava com os assentados, dom Moacir parece reproduzir uma postura muito mais formal e distanciada, limitando sua atuação a eventos pontuais, sem acompanhamento das necessidades da comunidade. Enquanto dom Arnaldo representava uma geração de bispos ainda influenciada pela Teologia da Libertação e pelo compromisso social das décadas anteriores, dom Moacir reflete uma orientação institucional mais voltada para a centralização e a administração litúrgica, priorizando aspectos sacramentais em detrimento do envolvimento social e comunitário.

A dificuldade de estabelecer uma presença consistente da Igreja Católica no Assentamento Mário Lago é reforçada pelos relatos expostos, que contrastam a atuação dedicada do padre Chico com a postura distante e burocrática dos sacerdotes que vieram após sua morte. A vinculação pastoral do assentamento à Paróquia Santa Rita de Cássia das Palmeiras ocorreu mais como um ato administrativo do que como um esforço intencional de aproximação com a comunidade. Chico, por outro lado, até mesmo sem que lhe fosse pedido, se juntava à luta e colocava “a mão na massa”. Corrobora isto as passagens de sua vida, marcada pela aproximação aos marginalizados e aos movimentos sociais. Padre Chico desempenhou um papel singular na vida religiosa e comunitária do

assentamento, transcendente à mera celebração de missas. Sua atuação não se limitava aos ritos religiosos, mas abrangia um contato próximo e humano com os moradores.

Podemos considerar que o carisma de padre Chico, somado à sua dedicação ao MST e à luta pela reforma agrária, atraiu a atenção de outros religiosos e, eventualmente, da hierarquia eclesiástica, que, por meio de visitas esporádicas de bispos e padres, reconheciam sua atuação. No entanto, essa presença foi sempre ocasional e periférica, nunca chegando a constituir uma comunidade católica organizada e autônoma dentro do assentamento. Em termos sociológicos, esse cenário se aproxima do que Max Weber descreve como dominação carismática (Weber, 1991), na qual a influência de um líder religioso não se sustenta por meio de uma instituição consolidada, mas sim pela força de sua personalidade, em uma relação marcadamente pessoal. Com a ausência de uma estrutura formal, a adesão ao catolicismo permaneceu fluida e dispersa, sem gerar um núcleo coeso de fiéis que pudesse sustentar práticas religiosas regulares.

Essa configuração explica por que o Mário Lago jamais foi um assentamento de maioria católica. Diferente de outras áreas rurais onde o catolicismo estabeleceu laços profundos por meio das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e de pastorais ativas, no Mário Lago, a identidade religiosa nunca foi vinculada a uma tradição eclesial duradoura. Pelo contrário: poucas foram as figuras religiosas que representaram o catolicismo (da libertação, mas não apenas) para os integrantes do assentamento. Isto nos coloca diante de um conflito frente às hipóteses propostas a priori para este trabalho, uma vez que elas admitiam a existência de uma aproximação entre o CdL e o MST, quando da formação do acampamento em Ribeirão Preto. O que a realidade empírica nos apresentou, por outro lado, foi a constatação de que houve uma aproximação entre a pessoa/figura padre Chico e o MST na cidade, mas nunca de fato uma presença institucionalizada de apoio por parte do CdL.

Por fim, a ausência de um substituto à altura de padre Chico é lamentada de forma direta pelas entrevistadas. Esta ausência, inclusive, será retratada também nas próximas entrevistas. Por muitas vezes, quando os católicos se interessavam em falar com este pesquisador, parecia que viam em mim uma oportunidade de ter sua fé presente no assentamento novamente, como se eu

pudesse ajudá-los, de algum modo, com essa reivindicação. A pergunta retórica de uma pessoa – "Será que tem outro padre Chico?" – sintetiza o vazio deixado pela morte do sacerdote companheiro e a falta de uma liderança que combine carisma, proximidade e engajamento social. Padre Chico era mais do que um sacerdote no sentido estrito; ele encarnava os valores e práticas do cristianismo da libertação, evidenciando o que é de fato a opção preferencial pelos pobres. Sua presença nos acampamentos, celebrações improvisadas e até nas refeições compartilhadas com os assentados representava a concretização de uma Igreja que não se limitava ao altar, mas que se comprometia com a transformação das realidades mais adversas. Teria sido a igreja assim apenas por um curto período de tempo?

A perda de padres como Chico não foi acompanhada por uma renovação de sacerdotes com o mesmo tipo de engajamento. Grande parte dos padres afinados com a Teologia da Libertação vieram a falecer na última década, e os que restam estão consideravelmente velhos. Alia-se a esse agravante o apagamento institucional da Teologia da Libertação e a dificuldade de transmissão dos valores deste movimento teológico, que são, em parte, responsáveis pelo desenvolvimento do caráter conservador em grande parte dos padres novos. Isso resultou um afastamento progressivo da igreja em relação às demandas concretas dos assentados, deixando um vazio que, como relatam as pessoas entrevistadas, permanece até hoje.

Nesse cenário, a figura de padre Chico emerge não apenas como um líder singular, mas como um símbolo de uma época em que a Igreja Católica estava mais presente e ativa nas causas populares, por meio do escopo teológico-libertário. A ascensão dos novos sacerdotes, como definiria Agenor Brighenti (2021), cada vez mais ligados ao conservadorismo, concretizou o golpe que João Paulo II e Bento XVI tentaram dar, em grande medida, no CdL, por um simples mecanismo: enfraquecer (ou quase anular) a presença da igreja em movimentos sociais e camadas populares. Alguns relatos, inclusive, ressaltam o distanciamento institucional no discurso dos padres novos:

E: Só que o padre Erickson, ele faz a homilia, mas ele faz normal, conforme as leituras, conforme o Evangelho, ele não se aprofunda na história do movimento. (...). Mas é assim, ele fala a homilia dele como se fosse lá na (paróquia) Santa Rita. Ele

fala sobre a leitura, o salmo, o Evangelho. Uma homilia normal, como se fosse uma missa em qualquer lugar. Não tem a realidade do assentamento

A ausência de Padre Chico, portanto, não é apenas física, mas simbólica e representa um movimento maior: o esvaziamento do catolicismo como força mobilizadora no meio rural. A lacuna deixada por ele não foi preenchida, e isso contribuiu para a gradual substituição do catolicismo por outras expressões religiosas, principalmente o pentecostalismo, que oferecem maior proximidade e acessibilidade às comunidades. Não por acaso, algumas entrevistas relatam “Agora nós nem missa direito tem. O padre e os diáconos nem tempo tem pra nós...” (conferir p. 126) ou “Hoje, eles não precisam mais, né, os padres estão muito ricos pra se envolver com a gente” (conferir p. 59).

Assim, o lamento pela falta de “outro Padre Chico” transcende a nostalgia por uma figura carismática e aponta para a necessidade de refletir sobre o papel da Igreja Católica nas lutas sociais contemporâneas. O declínio da Teologia da Libertação e a ausência de lideranças igualmente engajadas indicam não apenas mudanças internas à igreja, mas também o impacto dessas transformações na vida de comunidades como os Assentamentos Mário Lago e Zumbi dos Palmares, que continuam a buscar espiritualidade e apoio em contextos de luta e resistência.

A expressão que intitulou esta seção foi ideia apenas minha, sem nenhuma participação dos assentados. Foi a expressão que me veio à cabeça depois de ouvir os (poucos) católicos do Mário Lago. O título “É difícil ser católico no Mário Lago” reflete a realidade vivida pelos poucos católicos do assentamento, marcada por desafios que ultrapassam o campo espiritual e invadem o terreno da ausência pastoral e institucional. Durante as entrevistas, ficou evidente que os relatos dos moradores eram carregados de indignação e desabafo, como se cada palavra fosse uma súplica por mudanças. Havia uma expectativa, quase uma esperança, de que eu, enquanto pesquisador, pudesse levar adiante suas demandas, traduzidas principalmente na necessidade de uma presença mais consistente e próxima do padre na comunidade. Para eles, a prática da fé não é apenas uma questão individual, mas um esforço coletivo que requer apoio externo, especialmente da Igreja, para que possa se fortalecer em um ambiente onde a ausência pastoral é sentida como abandono.

Essa necessidade se reflete nas narrativas que compõem esta seção, em que os entrevistados descrevem, com detalhes e emoção, os momentos de contato que tiveram com o padre Chico no passado, contrastando-os com a realidade atual. As falas revelam tanto a saudade de uma liderança que vivia entre eles, compartilhando refeições e celebrando missas em condições precárias, quanto a frustração com a falta de continuidade desse modelo pastoral. Essas histórias, apresentadas a seguir, evidenciam como a fé católica no Assentamento Mário Lago é vivida como uma resistência silenciosa, em meio às dificuldades de acesso a uma igreja mais presente e engajada.

G: Eu comecei a exigir. Eu comecei a dizer: “padre, já passou muitos padres por aqui, a gente precisa de direção” (se referindo a uma conversa com o atual responsável pelo território arquiocesano do assentamento, padre Erickson). “Quer dizer, se o bispo mandou e enviou o senhor para a comunidade, o senhor tem que determinar, eu quero isso, eu quero aquilo”. (E ele diz) “Ah, é a comunidade de vocês”. E fica me detendo: “Deixa eu ir. Ah, a comunidade é de vocês, procura”. Nunca determinou assim: “faz isso”. Aqui não tem uma coleta. Não, aqui não tem nem missa. Não tem coleta. Não tem nada. A gente faz assim, engatinhando.

J: Quando tem missa aqui, vem bastante gente?

N: Não vem, por esse motivo que eu falei. A dona (...), é uma senhora que faz tratamento e tem criança lá em cima (no lote de cima). Ela e o marido (vieram). Aí ela veio, ficou feliz, falou “que bom, agora eu vou participar, porque não tenho muita vontade de sair de casa”. Veio, ficou feliz. Na outra semana ele (o padre) não veio. Na outra semana, ele (o padre) falou que vinha, eu chamei ela. No sábado já liguei (para ela), (para avisar que) o padre não vai vir.

J: Vocês fazem (a reza do) terço aqui?

E: Eu parei de fazer. Eu vinha rezar o terço, eu chamava as mulheres para vir rezar o terço. Elas falavam que eu era desocupada. Me xingavam.

Olha, muitas vezes eu vinha rezar esse terço sozinha. Eu colocava uma vela pra Nossa Senhora e rezava, só, o terço. Aí todo mundo nas roças.

Quando estava escurecendo, ele (o marido) vinha me buscar de noite. Ele também ficava lá nas roças. Aí eu vinha, porque eu não me adaptei para isso. Mas eu vinha rezar. Mas todo mundo está ocupado. Pra rezar sozinha faz em casa, né?

G: No aniversário do assentamento (2023) o padre (outro sacerdote da arquidiocese, não citado até então) veio. Mas o padre (...) veio, porque o padre Erickson abriu mão. Porque ele não podia vir, né? Os diáconos não podiam vir.

Aí os pastores adoraram o padre (...). Nossa! Bateram palmas pra ele, eles falaram assim, que padre! “Que padre que fala bonito, viu?”

Só que não entrou nesse assunto daqui, do que nós precisamos aqui dentro, né? Aí, esse outro ano do aniversário, não veio ninguém, nem um diácono veio. (Foi) só os pastores. Por isso que o povo é evangélico, porque não tem (manutenção). Chamei uma moça ali, que ela é católica, pra ela vir aqui. Ela falou assim, “não, esse padre aí eu não vou, porque ele não tem acolhida”. Ele não conhece ninguém pelo nome.

E: Ele (padre Erickson) vive falando assim, que vai visitar as pessoas doentes, da comunidade e tal. “Eu vou fazer uma visita” (ele diz). Teve um senhor doente, uma pessoa maravilhosa, ficou doente, e eu falei “olha, o padre vem dar a eucaristia e a unção dos enfermos”. Morreu e não veio. Passou um ano, um dia ele estava falando aqui, ele disse, “ah, e aquele senhor pra fazer a visita?” E eu disse, na época, “já morreu”.

J: Quem ajudou bastante (para a construção da capela) foi o padre Luiz Ferro. Ajudou muito aqui a gente. Porque aqui foi o seguinte. Quando nós estávamos estudando (a construção), aí enterramos uma surquinha nos paus aqui, uma lona. E foi. Aí o Padre Luiz Ferro veio e tal. Um dia ele chegou com a coleta e disse “está aqui, compra o tijolo para fazer aqui”. Aqui não tem um firmamento pra uma igreja. Aqui foi um barraco. Para parar o sol. Mas assim mesmo foi, aperfeiçoando, uma pessoa doou esse altar. Não tem condições. Ninguém tem esse dinheiro para levantar uma igreja. Desde aquela época até agora, se tivesse reunido o pessoal, tivesse um dízimo, uma coleta, aí tinha levantado. Aí sim, poderia ter feito outra igreja diferente. A gente está querendo fazer aqui uma cobertura para qualquer coisa que a gente precisar quando tiver muita gente, não ficar no sol. A gente não está conseguindo. A gente não tem condições. Não tem ajuda.

E: Eu, às vezes, faço um bingo. Umas prendinhas. Eu mesmo vou comprando. Eu não ganho. Eu mesmo vou comprando. Quando tem um dinheirinho, vou comprando, guardo lá. Aí eu falo, “Dona (...), eu vou fazer um bingo”. Só que aqui, para você fazer um bingo aqui na capela, não vai vir ninguém. Você tem que fazer em um boteco. O povo acha ruim que eu faça as coisas em um boteco. Mas eu vou fazer o quê? Se é lá que está dando gente.

Aqui eu rodava. Rodava assim com os bingos. Entendeu?

Dava para tirar. Falei, vamos juntar pra comprar as telhas. Vamos fazer isso, vamos fazer aquilo. Mas não é um dinheiro assim, 3, 4, 5 mil reais que faz. Não faz. É de pouquinho em pouquinho.

As entrevistas acima apresentadas revelam o que defendemos no início desta seção, a dificuldade em se manter católico no Assentamento Mário Lago. Dentre aqueles que eram católicos antes de se assentarem, maior parte migrou para as denominações pentecostais; os que decidiram manter-se católicos, enfrentam o desafio constante da perseverança, senão estarão relegados à perca da fé. Os relatos dos leigos destacam desafios que vão desde a ausência de uma presença pastoral consistente (por parte da Igreja Católica) até a falta de infraestrutura e apoio comunitário para a manutenção das práticas católicas neste território. As falas dos assentados, carregadas de indignação, desânimo e esforço unilateral, como se este investigador pudesse ajudá-los, configuram um quadro em que os fiéis tentam resistir e manter sua fé em um ambiente marcado pela marginalização do movimento e por um certo abandono da igreja institucional.

Um dos temas recorrentes nas falas dos católicos assentados é a frustração com a liderança pastoral, representada pelo padre responsável pela Paróquia Santa Rita de Cássia das Palmeiras (o padre Erickson). A fala de N., que reivindica maior direcionamento e organização por parte do sacerdote, aponta para uma lacuna na condução comunitária, essencial para a coesão do grupo e para a realização das celebrações religiosas. A resposta evasiva do padre – “Ah, é a comunidade de vocês” – transfere a responsabilidade para os fiéis, ignorando a necessidade de suporte institucional que deveria ser oferecido também na comunidade rural – uma vez que ele está presente nos bairros mais elitizados. Embora o Concílio Vaticano II tenha defendido uma maior participação laica na igreja¹⁶, reconhecendo neles um protagonismo que deve também ser favorável para a instituição, a presença de ministros ordenados é essencial. Se o sacerdote designasse algum ministro leigo para a celebração da palavra e eucaristia (o que implicaria a existência de um sacrário na capela para o

¹⁶ Diz a Constituição dogmática *Lumen Gentium*, de 21 de novembro de 1964: “Mas os leigos são especialmente chamados a tornarem a Igreja presente e ativa naqueles locais e circunstâncias em que só por meio deles ela pode ser o sal da terra. Deste modo, todo e qualquer leigo, pelos dons que lhe foram concedidos, é ao mesmo tempo testemunha e instrumento vivo da missão da própria Igreja, «segundo a medida concedida por Cristo» (Ef. 4,7). Além deste apostolado, que diz respeito a todos os fiéis, os leigos podem ainda ser chamados, por diversos modos, a uma colaboração mais imediata no apostolado da Hierarquia, à semelhança daqueles homens e mulheres que ajudavam o apóstolo Paulo no Evangelho, trabalhando muito no Senhor (cfr. Fil. 4,3; Rom. 16,3 ss.). Têm ainda a capacidade de ser chamados pela Hierarquia a exercer certos cargos eclesiais, com finalidade espiritual.”

armazenamento das hóstias, o que hoje não há), essa lacuna poderia ser, pelo menos, parcialmente preenchida. Esta hipótese, inclusive, foi defendida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a partir do reconhecimento das necessidades pastorais no país. Diz o documento nº 62 da CNBB, intitulado *Missão e Ministério dos Cristãos Leigos e Leigas* (CNBB, 1999):

As paróquias, especialmente no meio urbano, viram, nos últimos anos, multiplicar-se suas atividades, para atender ao crescente número de fiéis e, sobretudo, à demanda mais exigente tanto de orientação espiritual como de serviços de obras sociais. Daí resulta a sobrecarga dos párocos, especialmente quando não há por parte deles a disposição de delegar responsabilidades e descentralizar serviços (...)

No entanto, a atitude do padre, de descentralizar a responsabilidade sem todavia delegá-la a outrem, não apenas enfraquece a prática religiosa no assentamento, mas também desmotiva os leigos, como exemplificado pela fiel que desistiu de participar da comunidade ao perceber a irregularidade nas celebrações das missas. Outro ponto significativo é o esforço individual de *E.* para manter vivas as práticas como a reza do terço. Quando relata rezar sozinha ou enfrentar críticas de outros moradores diante dos convites para a reza coletiva, a moradora ilustra a solidão que acompanha a tentativa de preservar a identidade católica em um espaço onde a comunidade não encontra incentivo por parte da instituição. A dificuldade em mobilizar outros fiéis, aliada às demandas diárias dos assentados, como o trabalho nas roças, reflete um cenário em que a vivência da fé católica se torna cada vez mais desarticulada e individualizada. Vejamos o relato a seguir:

S: Eu sou católico. Fui batizado e tudo mais. Quando eu cheguei aqui ainda tinha missa, hoje não tem mais. Aí quando preciso ouvir a palavra eu vou na (igreja) dos evangélicos. É o que tem, não é?!.

Este relato encapsula a experiência de muitos católicos no Assentamento Mário Lago, ao revelar como a ausência de uma estrutura pastoral, consistente e acessível, leva os fiéis a buscarem alternativas em outras tradições religiosas. Sua declaração de identidade – "Eu sou católico" – estabelece um vínculo com a fé católica, apesar da falta de manutenção. Esta entrevista também evidencia

um pragmatismo religioso típico de contextos em que a vivência da fé está vinculada às necessidades cotidianas de suporte espiritual e comunitário. Essa migração temporária ou permanente para as igrejas evangélicas não indica necessariamente uma ruptura com o catolicismo em nível identitário, mas revela a busca por um espaço onde suas demandas religiosas sejam atendidas de forma regular, acolhedora e solidária. Outros relatos corroboram tal fato, como este que segue:

N: Ele (padre Chico) participava muito (no assentamento). E uma coisa, ele falou assim: “essa comunidade, essa capela, só anda para frente, se for de casa em casa, se não, ela não vai sair do lugar”. E dito e feito, dito e feito.

Ele falou, “tem que sair em cada casa”. Às vezes, até quem é evangélico, pegou uma oportunidade dos pastores ir e pregar, e levar a cesta básica, e levar para o hospital. O que é isso? (Imagine:) Você não sabe nem quem é Deus.

Você está doente, a pessoa dá uma cesta básica, dá um remédio, leva e traz. Uai, vamos ficar com esse pastor aqui, que está bom demais, né?

O relato de *N.*, ao lembrar as palavras do padre Chico sobre a necessidade de visitar cada casa para manter a capela ativa, evidencia a importância da proximidade pastoral como ferramenta de integração comunitária. A prática de estar presente na vida cotidiana dos assentados, como pregado por Chico, é apontada como um fator essencial para o fortalecimento da fé católica e da coesão social. Contudo, a incapacidade de manter esse modelo após sua morte, somada à ausência de ações semelhantes por parte dos atuais sacerdotes, contribuiu para o enfraquecimento significativo do catolicismo no assentamento. Soma-se a isso a necessidade de deixar suas tarefas e ir até a cidade para a prática religiosa e a participação nas celebrações. A distância física da paróquia Santa Rita, de 4,9 km (pouco mais de uma hora de caminhada), é um fator que evidencia a luta dos assentados para que a presença pastoral fosse mais ativa no Mário Lago:

D: Você já tem que sair de noite daqui pra ir na missa. Ou senão, domingo de manhã. É isso que a gente também não tá conseguindo.

Além disso, a menção às ações dos pastores evangélicos – que visitam as casas, oferecem suporte prático e até mesmo criam vínculos emocionais –

destaca o contraste entre a postura ativa das denominações evangélicas e a passividade percebida da Igreja Católica. A entrevista ilustra a lógica pragmática de muitos assentados: a fé se enraíza onde há cuidado, presença e reciprocidade. Esse descompasso entre as demandas dos fiéis e a ausência de respostas católicas reforça a migração religiosa no assentamento, não necessariamente como uma ruptura identitária, mas como uma adaptação à realidade.

A análise desses relatos aponta para um fenômeno mais amplo de reconfiguração do campo religioso no Brasil, especialmente em territórios vulneráveis, sobretudo rurais. A Igreja Católica, outrora predominante, perde espaço para denominações evangélicas, que atendem de forma mais eficiente às necessidades materiais e espirituais das comunidades, como defenderia Pierre Bourdieu (2007) acerca das trocas simbólicas. Para a maioria dos assentados, o pertencimento religioso passa a ser definido não apenas por questões teológicas, mas também pela capacidade das instituições de oferecer acolhimento e suporte concreto:

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes (Bourdieu, 2000, p. 48).

Essa transformação pode ser compreendida à luz da sociologia weberiana, particularmente no que se refere à forma como os indivíduos interpretam sua condição social e econômica por meio da religião. Se Weber identificou no protestantismo clássico uma ética que favorecia a racionalização do trabalho e a acumulação material, observa-se, no contexto dos assentamentos Mário Lago e Zumbi dos Palmares, uma nova forma de afinidade eletiva entre o pentecostalismo e a economia da sobrevivência. A busca por sentido na precariedade material e a valorização do esforço individual, mediadas por uma lógica de retribuição divina, podem ser uma das principais hipóteses para a ascensão das igrejas evangélicas em detrimento do catolicismo tradicional. Neste sentido, inclusive, podemos lançar novas hipóteses para o

campo da sociologia da religião. Uma das teses que o campo nos revela, aliado à pesquisa de Fábio Py, é a de que há hoje (pelo menos na América Latina) uma espécie de “nova ética” do protestantismo, fundada na expansão da fé inclusive nos polos mais distantes da hegemonia capitalista.

Como demonstrou Weber, a religião fornece direções para a conduta cotidiana, justificando ordens sociais e organizando sistemas de sentido que legitimam posições sociais. No contexto dos assentamentos, esse processo se desdobra em um *ethos* religioso que orienta práticas econômicas e sociais, conferindo ao pentecostalismo um papel estruturante na vida comunitária. A conversão nesses lugares não acontece precisamente por adesão doutrinária, mas porque o modelo religioso proposto atende às demandas por estabilidade e pertencimento em um cenário de incerteza e luta. Assim, as novas configurações religiosas podem ser interpretadas como parte de um deslocamento na racionalidade religiosa no Brasil, na qual a eficácia simbólica se entrelaça com as necessidades concretas dos fiéis.

Por fim, os relatos ressaltam a necessidade de repensar o papel pastoral da Igreja Católica no Assentamento Mário Lago. A prática de visitar as casas, recomendada por padre Chico, não é apenas uma estratégia pastoral, mas um modelo de ação que reforça a presença da igreja como um agente relevante no cotidiano da comunidade. Sem esse esforço, a resistência católica no assentamento permanecerá quase nula, incapaz, portanto, de competir com a força integradora e prática das igrejas evangélicas.

3.5 Considerações finais

O presente trabalho explorou as complexas intersecções entre o cristianismo da libertação e o MST, tomando como recorte o Assentamento Mário Lago em Ribeirão Preto. Partindo de uma abordagem sociológica que privilegia a análise histórica, estrutural e empírica, buscamos compreender como o refluxo do CdL impactou a organização social, religiosa e política de um assentamento marcado por contradições econômicas e culturais. O Assentamento Mário Lago, situado no seio de uma luta histórica por terra e dignidade na realidade territorial da “Capital do Agronegócio”, é também palco de transformações no campo religioso, que revelam não apenas dinâmicas locais, mas refletem tendências sociológicas mais amplas. A pesquisa realizada evidencia como a religião é profundamente entrelaçada às condições materiais, às estruturas institucionais e às estratégias de sobrevivência e resistência da comunidade.

A respeito disso, o sociólogo Max Weber oferece uma base teórica robusta para compreender o pragmatismo religioso observado nos relatos do Assentamento Mário Lago. O conceito de “afinidade eletiva” permite interpretar as dinâmicas de transformação do campo religioso, onde diferentes instituições disputam a adesão dos fiéis ao oferecerem não apenas bens espirituais, mas também suporte material e comunitário. Para Weber, a religião não se restringe a um sistema de crenças, mas estrutura comportamentos sociais, imprimindo normas e racionalidades específicas à vida cotidiana. Assim, no contexto do assentamento, a ascensão das igrejas evangélicas pode ser interpretada como uma nova forma de “ética religiosa”, na qual a valorização do esforço individual, a conversão como ruptura e a lógica da retribuição espiritual ressignificam a experiência dos assentados diante de suas dificuldades materiais.

No contexto do assentamento, a ausência de uma presença consistente da Igreja Católica representa um enfraquecimento de sua legitimidade no que Weber chamaria de “dominação carismática tradicional” (Weber, 1991). Diferente das igrejas pentecostais, que se apoiam firmemente em lideranças carismáticas e em experiências subjetivas de fé, o catolicismo depende de uma estrutura hierárquica e institucionalizada que, quando ausente ou afastada de determinadas realidades sociais, perde sua capacidade de estabelecer vínculos

sociais fortes. A falta de um engajamento pastoral e comunitário compromete a formação de uma comunidade católica, fazendo com que novas e mais eficientes formas religiosas preencham esse vazio. Essa transformação já se reflete nos censos demográficos do Brasil, que apontam a retração constante do catolicismo e o crescimento das igrejas evangélicas, predominantemente as pentecostais.

Essa ausência de aparatos do catolicismo no Assentamento Mário Lago, como destacado nesta dissertação, ecoa de maneira significativa no contexto mais amplo do catolicismo no meio rural brasileiro, revelando um padrão de perda de atratividade religiosa. Quando comparada às conclusões de Fábio Py e Marcos Pedlowski, emergem paralelismos importantes que ajudam a situar o fenômeno do Mário Lago em uma dinâmica nacional de transformação religiosa. Tal como no Mário Lago, o avanço do pentecostalismo no assentamento fluminense atende a necessidades espirituais e demandas sociais, que permanecem desassistidas por instituições tradicionais. Os pastores, com visitas domiciliares e ações estreitas nos assentamentos, atuam como agentes de um capital simbólico que vai além do culto, criando redes de solidariedade que fortalecem a presença evangélica-pentecostal na realidade dos assentamentos.

Essa dinâmica pode ser compreendida à luz do conceito de desencaixe, conforme proposto por Anthony Giddens (1991). Segundo Py e Pedlowski (2021, p. 832), “como Giddens (1991) escreve ocorreram uma série de ‘mecanismos de desencaixes coletivos’ (...) ou um sistema de ‘descolagens’/‘reencaixes’ coletivos, que construíram uma forma de pentecostalismo assentado, possibilitando ‘novos encaixes, enquadramentos, conexões que se reconectem às transformações técnicas, científicas, religiosas’”. Tanto no Zumbi dos Palmares quanto no Mário Lago, o desencaixe ocorre quando a Igreja Católica, enquanto instituição centralizadora, falha em adaptar-se às demandas locais, permitindo que novas forças religiosas ocupem o espaço simbólico e comunitário que antes era predominantemente católico. Em seguida, os desencaixes (distanciamento recíproco entre Igreja Católica e assentados) possibilitam novos encaixes, qual seja, a possibilidade de migração para igrejas de cunho pentecostal. Essa fragmentação institucional, associada à ausência de ações concretas que dialoguem com as realidades locais, cria as condições para que o pentecostalismo não apenas se infiltre, mas se torne dominante no campo religioso rural.

Voltando à análise feita por Bourdieu, ele também destaca a relação entre o campo religioso e as condições materiais de vida dos fiéis. Em um assentamento marcado pela vulnerabilidade econômica, como o Mário Lago, a religião não se limita a oferecer respostas espirituais, mas também funciona como um mecanismo de suporte material e simbólico. As igrejas que conseguem integrar essas duas dimensões – espiritual e prática – acumulam mais capital simbólico e consolidam sua influência na comunidade.

Além disso, Bourdieu (2007) argumenta que o campo religioso opera dentro de uma lógica de competição, onde as instituições precisam constantemente reafirmar sua relevância e adaptabilidade. A incapacidade da Igreja Católica de competir de forma eficaz com as denominações evangélicas no assentamento reflete uma falta de inovação nas práticas pastorais, caracterizada por uma desconexão com as novas demandas sociais, fenômeno também explicado por Brighenti (2021), ao tratar do conservadorismo crescente entre as novas gerações de sacerdotes católicos. Essa dinâmica reforça o pragmatismo dos fiéis, que passam a buscar em outras tradições religiosas aquilo que não encontram no catolicismo: acolhimento, solidariedade, suporte e uma presença ativa na realidade cotidiana do campo. A perda de capital simbólico pela Igreja Católica, combinada com a acumulação eficaz desse capital pelas igrejas evangélicas, explica o deslocamento dos católicos para espaços religiosos que demonstram maior capacidade de atender às suas necessidades materiais e espirituais.

Outro aporte teórico capaz de elucidar melhor o fenômeno do crescimento do pentecostalismo e refluxo do catolicismo nas áreas rurais é o de Durkheim (1989). Para ele, os chamados fatos sociais são os responsáveis pela tomada de decisão individual, e não o oposto. Segundo o autor clássico da sociologia, a prática religiosa é uma das formas mais poderosas de criar e reforçar a coesão social, pois, ao reunir indivíduos em torno de rituais e crenças compartilhadas, a religião consolida laços comunitários e promove um senso de pertencimento. No entanto, quando essa prática é enfraquecida, como nos casos em que a presença pastoral se torna esporádica ou insuficiente, os vínculos sociais mediados pela religião podem se fragmentar, deixando espaço para o surgimento de tensões e desconexões dentro da comunidade.

No caso do Mário Lago, as entrevistas evidenciam que a ausência de uma presença consistente da Igreja Católica dificulta a manutenção dos laços sociais entre os católicos do assentamento. Os relatos dos entrevistados apontam para a centralidade que a figura do padre Chico teve na construção de uma identidade comunitária, acabou tornando-se um personalismo do catolicismo. Efetivamente, não há nos relatos a lembrança de um tempo em que a instituição Igreja Católica estava presente como tal no Mário Lago. O que as entrevistas trazem à tona é, por vezes, a figura do padre Chico como algo central e individual (apesar de alguns outros nomes de agentes do catolicismo aparecerem poucas vezes). As missas improvisadas sob lonas, as celebrações em casas e até os momentos informais de convivência reforçavam a ideia de que o padre Chico estava junto dos assentados, oferecendo mais do que sacramentos, uma rede de solidariedade e pertencimento. Todavia, à constatação da presença de padre Chico junto aos assentados, cabe adicionar o questionamento que separa personalismo e instituição: e a Igreja, estava com os assentados?

Dessa forma, a ausência de uma presença institucionalizada da Igreja Católica no Assentamento Mário Lago revela uma particularidade importante na dinâmica religiosa local. Embora seja parte de nossa tese inicial a consideração da histórica relação entre a Teologia da Libertação e o MST, o catolicismo nunca teve um protagonismo estrutural no assentamento de Ribeirão Preto. O que se observou foi a atuação isolada de uma liderança carismática (Weber, 1991), cuja influência, embora significativa, não se traduziu em um enraizamento católico efetivo. Sem paróquias, missas frequentes ou um corpo pastoral ativo, o catolicismo se manteve como uma referência difusa, enquanto outras expressões religiosas, especialmente o pentecostalismo, consolidaram sua presença de maneira sólida.

Esse cenário reforça a tese de que o avanço evangélico em territórios populares não se dá apenas pela conversão de católicos praticantes, mas também pela ocupação de espaços onde o catolicismo nunca se estruturou de fato. Alguns estudiosos da sociologia da religião poderiam dizer que isso se dá pelo caráter “predatório” que o pentecostalismo costuma apresentar frente a outras religiões/denominações. No caso do Mário Lago, o personalismo do padre Chico conseguiu, por um período, direcionar alguns olhares da Igreja para o assentamento, mas não foi suficiente para estabelecer uma base católica firme.

Assim, a reconfiguração religiosa do assentamento não pode ser compreendida como um mero deslocamento entre tradições estabelecidas. Pelo contrário, deve ser entendida como um processo mais amplo de disputa e acomodação entre diferentes modelos de organização religiosa no campo.

Durkheim (1989) também argumenta que a ausência de rituais compartilhados pode levar ao enfraquecimento das normas coletivas que sustentam a coesão social. Isso se reflete no assentamento, onde a falta de missas regulares e de um trabalho pastoral contínuo contribui para que a vivência da fé católica se torne cada vez mais individualizada e fragmentada. Neste sentido, o distanciamento evidenciado nas falas dos entrevistados revela não apenas uma crise na vivência do catolicismo, mas também um desafio para a manutenção da coesão comunitária em um contexto já marcado por adversidades sociais e econômicas. A análise reforça a necessidade de uma rearticulação pastoral que reconheça a importância dos rituais e da presença constante como elementos integradores e revitalizadores da fé e da coletividade.

Reginaldo Prandi, em parceria com outros autores (Prandi; Souza, 1996; Prandi; Santos, 2015) aborda o refluxo do CdL e descreve o pentecostalismo como um movimento dinâmico, que rompe com o formalismo do catolicismo ao adotar uma abordagem mais flexível e emocional. No Assentamento Mário Lago, essa flexibilidade é visível nas práticas dos pastores evangélicos, que realizam visitas domiciliares, oferecem apoio material e espiritual e se engajam diretamente com as demandas da comunidade. Essa capacidade de inserção local é uma das principais razões para o sucesso do pentecostalismo em contextos rurais e periféricos, como o assentamento Mário Lago e o Zumbi de Palmares também:

Voltemos para um Brasil que deixava de ser um país rural para acompanhar uma população que se transferia em massa do campo para a cidade. Com ela, a busca de novas oportunidades de trabalho proporcionadas pela industrialização se encontraria com uma nova religião feitiinha de encomenda para os recém-chegados: a religião pentecostal (Prandi; Santos, 2015, p. 357).

Outro aspecto importante que Prandi analisa com André Ricardo de Souza e com Antônio Flávio Pierucci é o impacto das mudanças sociais e culturais na reconfiguração do campo religioso. O declínio das CEBs (Prandi;

Souza, 1996), deixou um vazio que não foi preenchido por uma renovação pastoral equivalente:

Assim, enquanto a comunidade eclesial de base deixa de lado as questões privadas, apostando na participação militante na vida pública política, o pentecostalismo anula a intimidade, faz de todos iguais no espaço público, mas limita o espaço público à vida religiosa (Pierucci e Prandi, 1996, p.30).

Neste trabalho, inicialmente contextualizamos a gênese do cristianismo da libertação, demonstrando sua ligação indissociável com as lutas populares na América Latina. Conforme argumentado, a TL foi simultaneamente produto e propulsora de movimentos de resistência, oferecendo um quadro teológico e prático para enfrentar as desigualdades estruturais e criar espaços de justiça social. Inspirados por teólogos como Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff, os agentes pastorais do CdL atuaram ativamente na fundação e consolidação do MST, influenciando sua pauta política e prática organizativa.

Entretanto, como evidenciado neste trabalho, o contexto contemporâneo apresenta uma realidade distinta. O declínio do CdL, combinado com as mudanças na hierarquia eclesiástica e o avanço do pentecostalismo, criou um cenário de fragmentação religiosa no campo. No caso do Assentamento Mário Lago, a pesquisa revelou a diminuição expressiva da presença católica e a ascensão das denominações evangélicas como protagonistas na vida comunitária. Essa transformação foi interpretada à luz da teoria de Pierre Bourdieu (2007), que explica de que forma o capital simbólico é redistribuído em um campo marcado por competição e adaptação às demandas sociais.

A partir das entrevistas colhidas foi possível observar que a ausência de uma atuação pastoral consistente por parte da Igreja Católica criou um vazio simbólico e material, prontamente ocupado pelas denominações evangélicas. Essa transição não apenas reflete a eficiência das denominações pentecostais em atender às necessidades imediatas dos assentados, mas também evidencia um pragmatismo religioso que reconfigura as identidades e práticas de fé no assentamento. Para Anthony Giddens (1991), esse fenômeno pode ser compreendido como um desencaixe institucional, em que as estruturas tradicionais falham em manter sua relevância diante das exigências contemporâneas.

A mística do MST, analisada em um dos subcapítulos, também surge como um elemento relevante para a compreensão do entrelaçamento entre fé e luta política. Embora marcada pelo simbolismo e pelo potencial de reforçar os laços comunitários, a mística tem se tornado um espaço limitado, desvinculado de uma prática pastoral que lhe dê continuidade. Esse enfraquecimento está diretamente relacionado à perda de protagonismo do CdL, como evidenciado pela escassez de lideranças religiosas comprometidas com os ideais libertários.

Ao abordar o papel do catolicismo no Mário Lago, destacamos a memória da figura emblemática de padre Chico, cujas ações carismáticas e engajadas contrastam com a falta de presença de seus sucessores. Isto faz parecer que a igreja, em grande medida deixou, em algum momento, de fazer a opção preferencial pelos pobres (o que também pode ser considerado por meio de outros trabalhos). Essa lacuna foi expressa de forma pungente pelos entrevistados, que relataram a sensação de abandono e a necessidade de maior comprometimento por parte da Igreja Católica. Como destacamos anteriormente, a ausência da Igreja Católica enquanto instituição fez com que se criasse no assentamento um personalismo em torno da figura de Chico. Apesar da falta de apoio institucional, esta ação autônoma garantiu o poder simbólico da instituição frente ao MST. Numa análise weberiana, Chico representa a figura do líder carismático, pela devoção afetiva a seus atos heroicos, percebida pelas entrevistas dos assentados. Todavia, os líderes carismáticos raramente possuem o dom da transmissibilidade, o que leva à atual situação da Igreja Católica no assentamento Mário Lago. Além disso, conforme defenderia Weber, o líder carismático é ofuscado quando os indivíduos se submetem novamente à dominação tradicional. Ou seja: em nosso contexto, a paternalidade e solidariedade do padre Chico foram substituídas pelo tradicionalismo dos líderes detentores da magia, os pastores pentecostais (Weber, 1991). A análise dos relatos, neste sentido, revela não apenas a saudade de um agente pastoral mais próximo, mas também a resiliência de católicos que continuam a reivindicar seu espaço e práticas em um contexto adverso.

Concluimos que o Assentamento Mário Lago é um microcosmo das transformações religiosas que atravessam o Brasil (Pierucci e Prandi, 1996; Mariano, 1999; Freston, 2001). A transição do catolicismo libertário para o pentecostalismo pragmático não representa apenas uma mudança de fé, mas

também uma reorganização das relações de poder, solidariedade e identidade. Essa dinâmica convida à reflexão sobre o papel das instituições religiosas em cenários de vulnerabilidade e a necessidade de práticas que sejam ao mesmo tempo espirituais e sociais.

Por fim, este trabalho reafirma a relevância de uma análise sociológica que integre o estudo da religião e da política, buscando compreender como as transformações históricas moldam as vivências contemporâneas. Ao recuperar o legado do cristianismo da libertação e avaliar seus desdobramentos no presente, através deste trabalho, esperamos ter contribuído para o debate sobre o futuro das relações entre religião, política e luta social no campo.

Mais do que um simples resgate histórico, este estudo procurou evidenciar a forma como os elementos simbólicos e as práticas religiosas tem potencial de desempenhar um papel importante na articulação das identidades, ideologias e resistências sociais. Ao analisar o imbricamento entre o MST e o cristianismo da libertação buscamos mostrar que, assim como o fenômeno religioso acompanha as transformações políticas, ele também tem a capacidade de participar ativamente da conformação de novas subjetividades e projetos coletivos, inclusive de cunho progressista (como defenderia, por exemplo, o marxista Gramsci).

Dessa forma, este trabalho não pretende encerrar o debate, mas abrir caminhos para novas investigações que possam aprofundar o entendimento das complexas relações entre fé e política no contexto rural brasileiro. Os conflitos entre fenômenos religiosos no contexto rural, sobretudo quando se trata de assentamentos de luta pela reforma agrária, delimitam não só um campo de constante disputa, mas também uma gama de questões pertinentes aos estudos sociais da religião. Esperamos que este trabalho contribua para uma melhor compreensão dos objetivos e resultados dos pesquisadores Py e Pedlowski, bem como possibilite novas interjeições e pesquisas que costurem religiões e ideologias no contexto do MST. Em tempos de intensas disputas simbólicas e materiais, compreender essas relações é fundamental para refletir sobre os desafios e as possibilidades de transformação social, além de permitir que os movimentos se organizem com sólidas bases analíticas e funcionais.

REFERÊNCIAS

ACI DIGITAL. **Esta foi a resposta do Papa ao jornal El País sobre a Teologia da Libertação**. ACI Digital. 2017. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticia/33231/esta-foi-a-resposta-do-papa-ao-jornal-el-pais-sobre-a-teologia-da-libertacao>. Acesso em: 10 out. 2024.

_____. **Lula a Leonardo Boff: “O PT não existiria se não fosse a Teologia da Libertação”**. ACI Digital. 2020. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticia/45095/lula-a-leonardo-boff:-o-pt-nao-existiria-se-nao-fose-a-teologia-da-libertacao>. Acesso em: 14 jul. 2024.

ALESP. **O padre que adotou Ribeirão Preto e o trabalho para os excluídos**. Portal da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, São Paulo, 09 nov. 2006. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/noticia/?id=304532>. Acesso em: 24 jun. 2024.

ALEXANDER, J. C. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. **Teoria social hoje**. São Paulo: Editora UNESP, 1999. p. 23-81.

BENTO XVI. **Audiência geral de 19 de janeiro de 2011**. Roma: Tipografia Poliglota Vaticana, 2011.

BEOZZO, J. O. **Questão da terra e a Igreja Católica no Brasil**. 2010. Disponível em: <https://mst.org.br/2010/05/19/questao-da-terra-e-a-igreja-catolica-no-brasil/>. Acesso em: 13 jun. 2024.

BERKENBROCK, V. J.; PORTELLA, R.; CARVALHO, N. S. A Igreja católica e as questões sociais e políticas no Brasil (1950-1960): Buscando novos sentidos à pastoral. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [S. l.], v. 82, n. 322, p. 334–348, 2022. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/4233>. Acesso em: 12 jun. 2024.

BETTO, F. **Por que fizemos opção pelos pobres (e eles pelo neopentecostalismo)?**. Le Monde Diplomatique. Edição 113: 6 dezembro de 2016. Disponível em: <http://diplomatique.org.br/por-que-fizemos-opcao-pelos-pobres-e-eles-pelo-neopentecostalismo/>. Acesso em: 25 jun. 2024.

_____. **O que é comunidade eclesial de base**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

BOFF, L. C. **Eclesiogênese**: as Comunidades Eclesiais de Base reinventam a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRIGHENTI, A. **O novo rosto do clero**: o perfil dos padres novos no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2021.

BRUNEAU, T. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

CASALDÁLIGA, P. **Antologia retirante**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CASTELANO, M. J. Lineamentos sobre a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e sua atuação junto aos movimentos sociais rurais durante a ditadura militar. In: **XXVIII Simpósio Nacional de História**, 2015, Florianópolis. v. 1. p. 1-16.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes, 1993.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx. **Trans/Form/Ação**, [S.L.], v. 40, n. 4, p. 133-154, dez. 2017. FapUNIFESP (SciELO).

CHAVES, Christine. Rituais da Mística. A mística do MST e as aporias da ação coletiva. **Revista de Antropologia**, [S.L.], v. 65, n. 3, p. 1-33, 25 nov. 2022. Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA). Acesso em 20 dez. 2024.

CNBB. **Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas**. 37ª Assembléia geral. São Paulo: Paulinas, 1999. 131 p. (Documentos da CNBB, 62).

COMBLIN, J. **Vaticano II ontem e hoje**. Disponível em: [https://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilio/vaticano-ii-ontem-e-
hoje/#:~:text=A%20palavra%20%E2%80%9Cpastoral%E2%80%9D%20signific](https://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilio/vaticano-ii-ontem-e-hoje/#:~:text=A%20palavra%20%E2%80%9Cpastoral%E2%80%9D%20signific)

a%20um,elabora%20as%20respostas%20ao%20mundo. Acesso em: 12 jun. 2024.

COLUNA DE DEUS. Página principal. Disponível em: <<https://www.colunadedeus.com/>>. Acesso em: 24 nov. 2024.

CPT. **A CPT:** Da Carne ao Verbo da Teologia da Libertação. Disponível em: <https://www.cptne2.org.br/noticias/noticias-por-estado/4951-a-cpt-da-carne-ao-verbo-da-teologia-da-libertacao>. Publicado em: 12 ago. 2018. Acesso em: 23 jun. 2024.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA LUMEN GENTIUM. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II.** Paulus: São Paulo, 1997.

COSTA, J. **Sociologia da religião:** uma breve introdução. Aparecida: Editora Santuário, 2009.

COSTA, W. de S. R. Religião na perspectiva sociológica clássica: considerações sobre Durkheim, Marx e Weber. **Sacrilegens**, [S.L.], v. 14, n. 2, p. 3-24, 5 set. 2017. Universidade Federal de Juiz de Fora.

DOCUMENTO DE APARECIDA, **Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe**, 13-31 de maio de 2007, 2ª edição, CNBB. São Paulo, Paulinas, Paulus, 2007.

DOIMO, A. M. 1995. **A vez e a voz do popular:** movimentos sociais e participação no Brasil pós-70. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ANPOCS.

DOMEZZI, M.C. **A devoção nas CEBS:** Entre o Catolicismo Tradicional Popular e a Teologia da Libertação. São Paulo, 2006.

DOMEZI, M. C. **O Concílio Vaticano II e os pobres.** São Paulo: Paulus, 2014.

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERNANDES, B. M. **A formação do MST no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 2000.

FEUERBACH, L. **Gesammelte Werke**. Band. 9. Berlin. Akademie-Verlag. 1990.

FILHO, D. B.; FERRANTE, V. L. S. B. A luta pela Terra na Região de Ribeirão Preto: o Processo de Formação e Organização do Assentamento Mário Lago. **Retratos de Assentamentos**, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 305-330, 2009. Disponível em: <https://retratosdeassentamentos.com/index.php/retratos/article/view/60>. Acesso em: 11 dez. 2024.

FIRMIANO, Frederico Daia. **A formação cultural dos jovens do MST: a experiência do assentamento Mário Lago, em Ribeirão Preto (SP)**. São Paulo: Cultura Acadêmica. 2009.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**. Vaticano: 2020.

_____. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. Vaticano: 2013.

_____. **Homilia do Domingo de Ramos e da Paixão do Senhor**. Vaticano: 2015. Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150329_omelia-palme.html

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

FRESTON, P. **Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GONÇALVES, J. C.; SCOPINHO, R. A. Reforma Agrária e Desenvolvimento Sustentável: a Difícil Construção de um Assentamento Agroecológico em Ribeirão Preto-SP. **Retratos de Assentamentos**, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 239-262, 2010. Disponível em: <https://retratosdeassentamentos.com/index.php/retratos/article/view/72>. Acesso em: 01 nov. 2024.

GRAMSCI, A. **Sotto la Mole** (1914-1920). Torino: Einaudi, 1972.

GRAMSCI, a. **Maquiavel: a política e o Estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo : UNESP, 1991.

GONÇALVES, J. C **Reforma agrária e desenvolvimento sustentável? a difícil construção de um assentamento agroecológico em Ribeirão Preto**. Dissertação de mestrado em sociologia. São Carlos, UFSCar, 2010.

GUIDOTTI, J. V. M. T. **Teologia e Libertação da Igreja: a partir da América Latina**. Campinas: Saber Criativo, 2021.

GUTIÉRREZ, G. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **Teologia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 2000.

(IVH), Instituto Vladimir Herzog. **Dom Angélico: o bispo que gritava junto com o povo. O bispo que gritava junto com o povo**. 2021. Disponível em: <https://domangelico.memoriasdaditadura.org.br/>. Acesso em: 01 nov. 2024.

HOBSBAWN, E. **A Era dos Extremos – O Breve Século XX (1914-1991)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Viva la revolución: a era das utopias na América Latina**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

JOÃO XXIII, Papa. **Mater et Magistra**. Vaticano, 15 maio 1961. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em: 23 jul. 2024.

JÚLIO MARIA, Pe. **A igreja e a república**. 3ª ed. Brasília: Câmara dos Deputados / Editora da Universidade de Brasília, 1981, p.120-121.

KAUTSKY, K. **A origem do cristianismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LAGES, J. A. **Ribeirão Preto revisitada**. Ribeirão Preto: Nova Enfim, 2016.

LEÃO XIII, Papa. **Rerum Novarum: sobre a condição dos operários**. 17.ed. São

Paulo: Paulinas, 2009.

LOPES, R. Um olhar crítico: o pensamento de Marx acerca da religião. **Diversidade Religiosa**, João Pessoa, v. 3, n. 1, p. 1-4, jun. 2013.

LÖWY, M.; MUNHOZ SOFIATI, F.; MARTÍNEZ ANDRADE, L. Apresentação: Cristianismo da libertação e Teologia da libertação na América Latina.

Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 23, 2020. Disponível em:

<https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/64381>. Acesso em: 26 jul. 2024.

_____. A guerra dos deuses: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Marx e Engels como sociólogos da religião. **Lua Nova – Revista de Cultura e Política**. São Paulo, n° 43, 1998, p. 157-70.

_____. **O que é Cristianismo da Libertação**: religião e política na América Latina. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2016.

LUXEMBURGO, R. **O socialismo e as igrejas**: o comunismo dos primeiros cristãos. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.

MAINWARING, S. **Igreja Católica e Política no Brasil** (1916/1985). São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANZATTO, Antonio. O Papa Francisco e a teologia da libertação. **Revista de Cultura Teológica**, [s.l.], n.86, pp.183-201, 17 dez. 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.19176/rct.v0i86.26048>>. Acesso em: 10 out. 2024.

MARIANO, R. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH-USP, 2001.

_____. **Neopentecostais**: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil**: um balanço. *Perspectiva Teológica* (Belo Horizonte) , v. 43, p. 11-36, 2011.

MARINS, J. et al. **De Medellín a Puebla**: a práxis dos padres da América Latina. São Paulo: Ed. Paulinas, 1979.

MARIZ, Cecília Loreto. **Coping with Poverty**: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

MARTINS, J. de S. **Os camponeses e a política no Brasil**: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **O Cativo da Terra**. São Paulo: Contexto, 2018.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002a. 198p.

_____. **Teses sobre Feuerbach**. Trad. Castro e Costa, L. C. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Disponível em:
<https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>

_____; ENGELS, F. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____; ENGELS, F. **O Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 1998.

MELO, T. G. de. **Sentidos do trabalho e formas de participação**: o caso da Cooperares - Cooperativa de Produtores Rurais de Agrobiodiversidade Ares do Campo, Assentamento Mário Lago, Ribeirão Preto-SP. Dissertação de mestrado em psicologia. São Carlos : UFSCar, 2015.

MENEZES NETO, A. J. A Igreja Católica e os movimentos sociais do campo: a Teologia da Libertação e o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra. **Cadernos CRH**, v. 20, n. 50, 2007, pp. 331-342.

MITIDIERO JUNIOR, M. A. **A ação territorial de uma igreja radical**: teologia da libertação, luta pela terra e atuação da comissão pastoral da terra no estado da paraíba. [S.L.]: EDITORA CRV, 2010.

_____. IGREJA, CAMPESINATO E LUTA PELA TERRA NO BRASIL. **Revista Geográfica De América Central**, Costa Rica, v. 2, pp. 1-14. 2011. Disponível em:
<https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2356>. Acesso em: 23 jul. 2024.

MOTTA, R. P. S. **Em guarda contra o perigo vermelho**. Perspectiva, 2002.

MST. **Assentamento Mário Lago**: do latifúndio improdutivo à produção agroecológica. 6 nov. 2023. Disponível em:
<https://mst.org.br/2024/03/28/assentamento-mario-lago-do-latifundio-improdutivo-a-producao-agroecologica/>. Acesso em: 28 mar. 2024.

_____. **Nota do MST sobre o falecimento do Padre Chico**. Disponível em: <https://mst.org.br/2023/11/06/nota-do-mst-sobre-o-falecimento-do-padre-chico/>. Publicado em: 6 nov. 2023. Acesso em: 23 jul. 2024.

NUNES JÚNIOR, C. A. **A religião como alienação e ideologia no jovem Marx**: um estudo sobre os Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844 e A Ideologia Alemã de 1846. 2021. 81 f. Dissertação de mestrado em filosofia. Sergipe, 2021.

OLIVEIRA, V. **Evolução da doutrina social da igreja**: histórico do pensamento dos papas e dos bispos do Brasil de Leão XIII a Pio XII em relação à questão social, ao capitalismo e ao socialismo. Dissertação de mestrado em história. São Paulo: USP, 2001.

OLIVEIRA MATTOS, R. C. 2009. A Juventude Operária Católica. **Fênix - Revista De História E Estudos Culturais**, v. 6, n. 2 p. 1-15. <https://revistafenix.emnuvens.com.br/revistafenix/article/view/151>.

PÁGINA DO MST. Arcebispo Dom Moacir visita Alexandra Kollontai e declara apoio aos Sem Terra. **MST**. Ribeirão Preto, 03 de abril. 2014. Disponível em: <https://mst.org.br/2014/04/03/arcebispo-dom-moacir-visita-alexandra-kollontai-e-declara-apoio-aos-sem-terra/>. Acesso em 02 nov. 2024.

PIO XII, Papa. **Carta Encíclica Mystici Corporis Christi**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1960. 60 p.

PLEYERS, G. HOUTART, Fr. Uma sociologia da libertação. **Mundos Plurales: Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública**, Bogotá, v. 1, n. 1, p. 82-97, mar. 2018. Disponível em: http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2019/09/03_Pleyers.pdf. Acesso em: 12 jul. 2024.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PORTELLA, R.; CARVALHO, N. de S. Retorno à grande disciplina. **Revista de Cultura Teológica**, [S.L.], n. 101, p. 206-228, 30 abr. 2022. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). <http://dx.doi.org/10.23925/rct.i101.55312>.

PRADO JR., Caio. **A Questão Agrária**. 4.ed. São Paulo, Brasiliense, 1979.

_____. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1970.

PRANDI, R.; SANTOS, R. W. dos. Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, v.5, n.2, p. 351-380. 2015

_____; SOUZA, A. R. . A carismática despolitização da Igreja Católica. In: PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. (Orgs.). **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PY, F.; PEDLOWSKI, M. A. pentecostalização assentada no assentamento zumbi dos palmares, Campos dos Goytacazes, RJ. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 52, n. 3, p. 829, 2020. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4465>. Acesso em: 02jul. 2024.

REDYSON, D. Ludwig Feuerbach e o jovem Marx: a religião e o materialismo antropológico dialético. **Argumentos**, Fortaleza, v. 5, n. 3, p. 7-13, jan. 2011.

RICHARD, P. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. São Paulo: Kairós, 1979.

SAES, D. Capitalismo e processo político no Brasil: a via brasileira para o desenvolvimento no Brasil. **Boletim Campineiro de Geografia**, vol. 1, n. 6, 2016, pp. 11-28.

SACROSSANTUM CONCILIUM. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. Paulus: São Paulo, 1997.

SADER, E. 1988. **Quando novos personagens entram em cena**. São Paulo: Paz e Terra.

SCAMPINI, José. A liberdade religiosa nas constituições brasileiras. Petrópolis: Vozes, 1978.

SCIARRETTA, M. Gramsci, o liberacionismo e a potência política da religião. **Revista En_Fil. Encontros com a Filosofia**, v. 4, p. 1, 2015.

SCOPINHO, R. A. **Processo organizativo de assentamentos rurais: trabalho, condições de vida e subjetividades**. São Paulo, Annablume e FAPESP, 2012.

SILVA, W. N. Alienação religiosa em Feuerbach e Lukács. **Rev. Helius**, Sobral, v. 2, n. 1, p. 88-102, jun. 2019. Disponível em: <https://helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/88/111>. Acesso em: 12 jun. 2024.

SILVA, I. A. M.; MENEGHETTI, F. K. O desenvolvimento do capitalismo industrial e a América Latina: teoria marxista da dependência em perspectiva histórica. **Rebela: Revista brasileira de estudos latino-americanos**, Florianópolis, v. 8, n. 3, p. 462-480, dez. 2018. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/rebela/about>. Acesso em: 20 maio 2024.

SILVA, M. B. da. Influência da Teologia da Libertação no MST durante as décadas de 1970 e 1980. **Conversas & Controvérsias**, v. 9, n. 2, p. 1-17, 2022. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/conversasecontroversias/article/view/43446/27821>. Acesso em: 23 jul. 2024.

SILVA, S. R. F. da. **Teologia da Libertação: revolução e reação interiorizadas na igreja**. 2006. 142 f. Dissertação de mestrado em história. Niterói, 2006.

SOFIATI, F. M.; COELHO, A.S.; CAMILO, R. A. L. Afinidades entre marxismo e cristianismo da libertação: uma análise dialético-compreensiva. **Trans/Form/Ação**, [S.L.], v. 41, n. 4, p. 115-134, dez. 2018. FapUNIFESP (SciELO).

_____. **Religião e juventude: os jovens carismáticos**. 210 p. Tese de doutorado em Sociologia da Religião. São Paulo: 2009.

SOUZA, A. R. Marcas na trajetória e no presente do católico cristianismo da libertação. **Estudos de Sociologia**. V. 28, n. 00, 2023, p. e023019.

SOUZA, P. N. AÇÃO CATÓLICA, MILITÂNCIA LEIGA NO BRASIL: méritos e limites. **Revista de Cultura Teológica. Issn (Impresso) 0104-0529 (Eletrônico) 2317-4307**, [S.L.], v. 14, n. 55, p. 39-59, 3 maio 2013. Pontifical Catholic University of Sao Paulo (PUC-SP). <http://dx.doi.org/10.19176/rct.v0i55.15033>.

STEDILE, J. P.; FERNANDES, B. M. **Brava Gente**: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

TEIXEIRA, F. História de fé e vida nas CEBS. **Concilium**, v.296, n.3, pp.38- 46, 2002. Disponível em: <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com/2010/04/historia-defe-e-vida-nas-cebs.html?m=1#_ftn1>. Acesso em: 26 jun. 2024.

TEIXEIRA, S. S. Missa dos Quilombos: um canto de axé. **Revista de Letras**, v.1, n.2, pp.1-17, 13 fev. 1997. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.3895/rl.v0n2.2298>. Acesso em: 30 jun. 2024.

V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. Aparecida, 13-31 de maio de 2007. Documento final.

VALENTINI, D. **Revisitar o Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas, 2011.

VEDOATO, G. M. **Jesus Cristo na América Latina**: introdução à cristologia da libertação. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. V. 1. Brasília: Editora da UnB, 1991.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

Anexo I - Centro de formação “Dom Hélder Câmara”, no assentamento Mário Lago.



Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Anexo II – Igrejas pentecostais no Assentamento Mário Lago



Fonte: elaborado pelo autor (2025).



Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Anexo III – Igreja Congregação Cristã no Brasil no Assentamento Mário Lago



Fonte: elaborado pelo autor (2025).



Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Anexo IV – Igrejas Assembleia de Deus no Assentamento Mário Lago



Fonte: elaborado pelo autor (2025).



Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Anexo V – Igrejas Coluna de Deus no Assentamento Mário Lago



Fonte: elaborado pelo autor (2025).



Fonte: elaborado pelo autor (2025).



Fonte: elaborado pelo autor (2025).



Fonte: elaborado pelo autor (2025).



Fonte: elaborado pelo autor (2025).



Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Anexo VI – Capela de Nossa Senhora Aparecida e Santo Expedito



Fonte: elaborado pelo autor (2025).



Fonte: elaborado pelo autor (2025).



Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Apêndice A - D. Hélder Câmara recitando “Invocação à Mariama”, durante a missa dos quilombos.



Fonte: repositório da internet (2025)

Apêndice B - Fachada da casa de dom Hélder, pichada por agentes do regime militar



Fonte: repositório da internet

Apêndice C - Homenagem ao padre Chico, feita no site do MST.



Fonte: MST. Página oficial. (<https://mst.org.br/2023/11/06/nota-do-mst-sobre-o-falecimento-do-padre-chico/>).