

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
CENTRO DE CIÊNCIA DO HOMEM – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS SOCIAIS - PPGPS

**CULTIVANDO A ESPIRITUALIDADE: O RELIGIOSO NA PRÁTICA
POLÍTICA DOS AGENTES DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT)
EM CAMPOS DOS GOYTACAZES/RJ**

ANNA PAULA BARRETO PEDRA

CAMPOS DOS GOYTACAZES/RJ

MAIO DE 2021

**CULTIVANDO A ESPIRITUALIDADE: O RELIGIOSO NA PRÁTICA
POLÍTICA DOS AGENTES DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT)
EM CAMPOS DOS GOYTACAZES**

ANNA PAULA BARRETO PEDRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Políticas Sociais. Área de Concentração: Estado, Sociedade, Meio Ambiente e Território.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Py

CAMPOS DOS GOYTACAZES/RJ

MAIO DE 2021

**CULTIVANDO A ESPIRITUALIDADE: O RELIGIOSO NA PRÁTICA
POLÍTICA DOS AGENTES DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT)
EM CAMPOS DOS GOYTACAZES**

ANNA PAULA BARRETO PEDRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Políticas Sociais.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Fábio Py Murta de Almeida
Orientador
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Prof. Dr. Carlos Alberto Steil
Examinador
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr.^a Ana Maria Almeida da Costa
Examinadora
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Rodrigo da Costa Caetano
Examinador
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas a quem eu preciso agradecer. Fazer uma dissertação durante uma pandemia não é fácil. Mas teve uma pessoa que esteve ao meu lado todos os dias, literalmente, durante toda pesquisa e processo de escrita. Me ouviu, me acalmou, me ajudou a construir um sentido pra esse momento, me incentivou a continuar e a não desistir, me abraçou quantas vezes eu precisasse para renovar minhas energias... Por tudo isso e mais um pouco agradeço ao meu companheiro de vida, Bruno Rocha.

Agradeço imensamente a toda a equipe da CPT/Campos, pela disponibilidade para as entrevistas, por me receberem em suas casas (antes da pandemia), por me ensinarem tanto, mesmo fora das questões que envolvem a pesquisa. Com eles aprendi que a terra é mãe de todos e todas, acolhe, da vida e sustenta. Aprendi que não basta a terra para trabalho, mas terra acompanhada de manutenção da vida. Espero um dia conseguir retribuir todo aprendizado e carinho.

Não posso deixar de dedicar um agradecimento em especial a minha mãe, Luciana. Minha maior inspiração para seguir sempre estudando, aprendendo, valorizando e defendendo a educação. Quero um dia ser uma professora tão querida como ela, tão amada por seus alunos. Sei o quanto o caminho dela não foi fácil, mas talvez eu tenha escolhido a mesma profissão que ela de tanto que a admiro.

Agradeço a minha querida turma do mestrado 2019.1. Conseguimos construir um ambiente de muito carinho, compreensão e ajuda entre nós. Tenho certeza que a união de nossa turma, algo difícil de acontecer em Pós-Graduação, nos fortaleceu muito e fez com que a gente continuasse firme. Agradeço especialmente a cada um de vocês.

Agradeço ao Laboratório de Antropologia da Religião (LAR) - UNICAMP e ao Núcleo de Estudos Espiritualidade Institucionalizada (NUES), os quais participo desde agosto de 2020. Os encontros, as leituras e as trocas com os professores e colegas do grupo foram muito importantes para os novos rumos desta pesquisa e para sua construção. Agradeço especialmente ao professor Dr. Rodrigo Toniol por abrir essas portas e acreditar em meu trabalho.

Agradeço imensamente aos membros da banca de examinação por aceitarem o convite em participar. Primeiramente ao Prof. Dr. Carlos Alberto Steil, uma referência

para os meus estudos desde o tempo da graduação e que segue sendo uma inspiração, não só a partir dos textos lidos, mas de forma mais próxima através das reuniões do NUES e do LAR das quais participo. À Prof.Dr.^a Ana Costa, uma referência nos estudos agrários da região norte fluminense e cuja vida e militância me inspiram grandemente. Ao Prof. Dr. Rodrigo Caetano, que desde a banca de qualificação contribuiu muito com os apontamentos que possibilitaram o melhor desenvolvimento da pesquisa e agradeço também a Prof. Dr.^a Beatriz Corsino, que esteve presente na banca de qualificação, cujas colocações foram fundamentais.

Agradeço ao meu orientador, Fábio Py, pela dedicação no processo de orientação, principalmente no processo de finalização da escrita. Agradeço a UENF e ao corpo docente do PPGPS por proporcionar ao longo desses dois anos um ambiente acessível de troca e aprendizado. Agradeço a CAPES, por proporcionar as bolsas ao longo também desses dois anos, o que me possibilitou uma dedicação exclusiva a pesquisa.

Muitos outros nomes e rostos passam pela minha cabeça ao escrever esses agradecimentos. O último ano da pesquisa não contou com os trabalhos de campo, com as aulas presenciais, com as conversas de corredor ou com o barzinho com os amigos para amadurecer as ideias da pesquisa. A pandemia não me deixou estar presente no assentamento para compartilhar mais de perto os momentos com a equipe da CPT. Me mudei para São Paulo no começo de 2020 e a pesquisa me fazia estar mais próxima à minha origem, a minha cidade, à minha família e aos meus amigos, pois sempre que escrevia, sentia que estava lá. Não foi fácil e muitas vezes um processo solitário. Mas espero que este trabalho contribua de alguma forma com os estudos sobre religião e questão agrária no Brasil, um tema que permanece persistente.

Agradeço a Ruah, que segue soprando e que me deu força e sabedoria ao longo dessa caminhada.

“Eu gosto de pensar nessa vivência da espiritualidade da CPT. Porque a religião em si não é muito a nossa preocupação, é mais a espiritualidade, por conta dessa possibilidade da esperança. Quando você cultiva a espiritualidade, parece que você consegue ir para além das instituições”

Cláudio, agente da CPT/Campos

*“Descansem os que tem certezas.
Não entro no seu mundo e nem desejo entrar.*

Jardins de concreto me causam medo.

Prefiro a sombra dos bosques e o fundo dos mares,

Lugares onde se sonha...

Ali moram os mistérios

E o meu corpo fica fascinado”

Rubem Alves

SUMÁRIO

RESUMO:	8
ABSTRACT:	9
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	10
LISTA DE TABELAS	12
INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1: RELIGIÃO EM MOVIMENTO: NOVAS CONFIGURAÇÕES DO CAMPO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO	22
1.1. RELIGIÃO: ENTENDIMENTOS E CONCEITOS	22
1.2. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA.....	33
1.3. DESINSTITUCIONALIZAÇÃO RELIGIOSA.....	38
1.4. DESINSTITUCIONALIZAÇÃO DO RELIGIOSO NO BRASIL E O TRÂNSITO RELIGIOSO 44	
1.5. A CAMINHO DA ESPIRITUALIDADE	49
CAPÍTULO 2: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA: PEREGRINOS A SERVIÇO DOS POVOS DO CAMPO	55
2.1. ANTECEDENTES: TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A LUTA PELA TERRA NO BRASIL	55
2.2. COMISSÃO PASTORAL DA TERRA – FÉ E COMPROMISSO.....	60
2.3. HISTÓRICO E ATUAÇÃO DA CPT EM CAMPOS DOS GOYTACAZES.....	67
2.3.1. HISTÓRIA DO LATIFÚNDIO CAMPISTA	68
2.3.2. A CHEGADA DO MST E DA CPT EM CAMPOS DOS GOYTACAZES	71
2.3.3. A AÇÃO DA CPT EM CAMPOS DOS GOYTACAZES.....	74
2.4. MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE.....	77
CAPÍTULO 3: ESPIRITUALIDADE E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL: AGENTES VIABILIZADORES DE UMA REFORMA AGRÁRIA POPULAR	83

3.1. A TRAJETÓRIA E INSERÇÃO DOS AGENTES NA CPT/CAMPOS.....	85
3.2. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS AGENTES DA CPT/CAMPOS.....	91
3.3. DESINSTITUCIONALIZAÇÃO RELIGIOSA E TRÂNSITO RELIGIOSO DOS AGENTES DA CPT/CAMPOS	97
3.4. A ESPIRITUALIDADE DOS AGENTES DA CPT/CAMPOS	103
3.5. O EMBLEMA DA REFORMA AGRÁRIA POPULAR PARA OS AGENTES DA CPT.....	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123

RESUMO:

Esta dissertação visa discutir sobre o lugar ocupado pelo religioso nos contextos de experiência e ação dos agentes membros da Comissão Pastoral da Terra (CPT) em Campos dos Goytacazes/RJ. Busca-se identificar quais são os elementos que estão relacionados e inseridos sob essa categoria, passando principalmente pela definição de espiritualidade. Desta forma, a partir da relação que estabelecem com a religião e das mudanças em seus processos de identificação religiosa, se compreenderá suas práticas políticas pelos direitos sociais da população rural, principalmente através da promoção da Reforma Agrária Popular, um objetivo a ser alcançado pelos agentes a partir das atividades promovidas através da CPT nos assentamentos e comunidades quilombolas da região. A pesquisa conta com metodologia qualitativa através de entrevistas semi-estruturadas sob o método da história oral, com o objetivo de compreender o sentido que esses sujeitos atribuem a seus lugares em sua experiência.

Palavras-chaves: CPT; religião; espiritualidade; Reforma Agrária Popular.

ABSTRACT:

This dissertation aims to discuss the place occupied by the religious in the contexts of experience and action of agents members of the Pastoral Land Commission (CPT) in Campos dos Goytacazes / RJ. It seeks to identify which are the elements that are related and inserted under this category, passing mainly through the definition of spirituality. Thus, based on the relationship they establish with religion and changes in their processes of religious identification, their political practices will be understood for the social rights of the rural population, mainly through the promotion of Popular Agrarian Reform, an objective to be achieved by the agents from the activities promoted through the CPT in the quilombola settlements and communities in the region. The research relies on qualitative methodology through semi-structured interviews under the oral history method, in order to understand the meaning that these subjects attribute to their places in their experience.

Keywords: CPT; Religion; Spirituality; Popular Agrarian Reform.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABRA – Associação Brasileira de Reforma Agrária

ALN – Aliança Libertadora Nacional

CEBS – Comunidades Eclesiais de Base

CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CONTAG – Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

CPDOC – Centro de Documentação

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CUT – Central Única dos Trabalhadores

EBF – Escola Bíblica de Férias

ETR – Estatuto da Terra

IBASE – Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ITPS – Instituto Tricontinental de Pesquisa

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra

TDL – Teologia da Libertação

MASTER – Movimento dos Agricultores Sem Terra

MAB – Movimento de Atingidos por Barragens

MMC – Movimento de Mulheres Camponesas

MPA – Movimento dos Pequenos Agricultores

PCB – Partido Comunista Brasileiro

PEMLTRJ – Projeto de Extensão Memórias da Luta pela Terra do Rio de Janeiro

PT – Partido dos Trabalhadores

SAAP – Sociedade Agrícola e Pecuária de Pernambuco

UENF – Universidade Estadual Norte Fluminense

UFF – Universidade Federal Fluminense

ULTAB – União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícola do Brasil

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. O praticante e o peregrino..... 40

Tabela 2. Religião – Censo de 2000 e 2010..... 46

INTRODUÇÃO

*CPT não é caneca nem água,
é a vontade de beber*
Nancy Cardoso

Esta dissertação visa discutir sobre o lugar ocupado pelo religioso nos contextos de experiência e ação dos agentes membros da Comissão Pastoral da Terra (CPT), uma organização confessional cristã e ecumênica, no seu trabalho de assessoria junto a comunidades rurais em Campos dos Goytacazes/RJ. Busca-se compreender, de que forma os agentes da CPT/Campos agem e descrevem suas ações em seus espaços de atuação, identificando a partir de suas falas como eles definem o religioso a partir de suas experiências. Ou seja, busca-se identificar quais são os elementos que estão relacionados a categoria religião na qual conecta as definições de espiritualidade e mística. Desta forma, a partir da relação que estabelecem com a religião e das mudanças em seus processos de identificação religiosa, se compreenderá suas práticas políticas pelos direitos sociais dos assentados, principalmente na direção da luta pela Reforma Agrária Popular¹

A escolha da CPT enquanto um local de observação desta realidade se deu a partir da relevância da atuação dos agentes nos espaços de assentamentos e comunidades quilombolas no que tange a construção da luta pela terra e da Reforma Agrária Popular. Em Campos dos Goytacazes (no Norte do estado do Rio de Janeiro), os agentes da CPT antecederam o coletivo do Movimentos dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) no trabalho junto aos cortadores de cana, sobretudo com a formação sociopolítica. Porém, após a chegada do MST, as duas instâncias trabalharam juntas na mobilização dos moradores da periferia da cidade e organizaram a primeira grande ocupação de terras no Norte Fluminense.

No âmbito nacional, o intelectual e agente da CPT, Sandro Galazzi, descreve os princípios religiosos e políticos que orientam as ações da organização:

São passos de um caminho de fidelidade sempre recíproca entre agentes e os povos da terra, das águas e das florestas, constantemente reavivada pela força de uma espiritualidade sólida, adulta, assumida com coerência, fecundada pelo sangue derramado por tantas

¹ Entende-se “Reforma Agrária Popular” enquanto um conceito de reorganização fundiária, que inclui a totalidade de um sistema de produção, como as relações humanas, de trabalho, saúde, cultura, lazer e educação. Contrapõe-se ao agronegócio monocultor, incentivando a produção agroecológica e produção de alimentos saudáveis.

companheiras e companheiros. Passos que alimentam nossa vontade de continuar cantando, mesmo na escuridão opressora que machuca, dói, estraçalha as entranhas dos povos com quem caminhamos. Depois de 40 anos a terra prometida continua parecendo inacessível; nem nos é dada a alegria que teve Moisés que mesmo não entrando nela, conseguiu vê-la, lá, de cima do monte Nebo (GALAZZI, 2015, p.154).

Em 2015, foi celebrado seu quarto Congresso Nacional em Porto Velho (RO), fazendo memória aos seus 40 anos de vida e serviço com o lema “*Faz escuro, mas eu canto*” e reunindo centenas de agentes e trabalhadores rurais (GALAZZI, 2015, p.153). Segundo Galazzi, um dos objetivos da CPT neste congresso era resgatar sua memória, retomando as suas origens. Para isso, Galazzi retoma o histórico da CPT e de seus principais desafios assumidos, desde sua primeira assembleia realizada em 1977 e que seguem sendo referência atualmente. Dentre eles estão “o apoio ao lavrador em sua luta pela reforma agrária e pela sua fixação na terra em que trabalha; a efetivação de um sindicalismo rural e combativo” (GALAZZI, 2015, p.155).

Além disso, Galazzi sinaliza que deve-se estimular e promover a “articulação cada vez mais ampla dos lavradores entre si, manter viva e promover a memória histórica do povo; colocar as informações a serviço do povo e informar a opinião pública as injustiças existentes no campo” (GALAZZI, 2015, p.155). Ao mesmo tempo, deve-se realizar um processo “permanente de formação para sistematizar e avaliar as experiências, fazendo análise política do contexto e procurar com que todas as igrejas do Brasil incluam em sua prática pastoral o compromisso com a terra” (GALAZZI, 2015, p.155).

Nesse sentido, ressalta-se que desde sua formação foi decisivo o espaço construído junto as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que foram o berço da presença e formação da CPT no seu serviço aos povos do campo. Segundo Galazzi, as CEBs fizeram com que a “CPT olhasse com atenção a situação concreta do campo e os ajudasse a fazer emergir as necessidades de vários atores sociais quase sempre esquecidos” (GALAZZI, 2015, p.156).

Um importante serviço que a CPT vem prestando nesses 45 anos é o processo de formação permanente para sistematizar e avaliar as experiências, “fazendo análise política do contexto, desenvolvendo uma teologia da terra que fundamentasse a atuação da CPT e dos trabalhadores rurais” (GALAZZI, 2015, p.158). Além disso, o trabalho

prioritário da CPT junto a camponeses e camponesas, o apoio a suas articulações sociais e aos movimentos populares levaram a CPT a estar presente e atuante no espaço político maior, colaborando na defesa do Estado democrático e na construção de um Brasil popular. Sempre esteve presente nas instâncias nacionais e de articulação, desde o Fórum Social Mundial, o Grito dos Excluídos, o Jubileu Sul Brasil e de maneira especial a Via Campesina e outras articulações com os movimentos do campo.

Portanto, como foi apontado, desde o começo a CPT tinha entre suas prioridades procurar com que as igrejas do Brasil incluíssem em sua prática pastoral o compromisso com a problemática da terra. Por momentos essa prioridade transformou-se em realidade, como o documento da CNBB “Igreja e os Problemas da Terra”, promulgado em 1980, sendo um marco referencial para a caminhada da CPT. Porém em outros casos, a relação da CPT com as pessoas das igrejas tornou-se difícil, pois, a espiritualidade que animava os agentes, foi muitas vezes identificada com uma ideologia partidária, de cunho marxista, colocando empecilhos para a sua atuação: “*Quantas vezes ouvimos perguntar: onde está o “P” da CPT?*” (GALAZZI, 2015, p.165). As igrejas locais muitas vezes se demonstram distantes das causas que os mobilizavam. Em relação a isso, a própria CPT/Campos se organiza de forma “autônoma em relação a da região, inclusive não recebendo apoio desta durante muitos anos” (ROBERTO, 2020) - um cenário que vem mudando desde a entrada de Dom Roberto Paes.

Na cidade de Campos dos Goytacazes, identifica-se que os agentes da pastoral cumprem uma função política cotidiana, apresentando-se como vozes da luta pela terra e Reforma Agrária Popular na região. Pode-se afirmar então que a dimensão da “espiritualidade” (ROBERTO, 2020) é inerente às ações praticadas pela CPT, principalmente através da prática da mística, ainda que ela contenha conteúdos políticos de contestação social. Além da “dimensão espiritual as atividades estimulavam a reflexão coletiva frente às relações sociais, legitimando as atitudes e condutas de contestação ao sistema social vigente” (COELHO, 2014, p.103). Logo, na CPT o religioso e o político se integram um único espaço.

Internamente, no estado do Rio de Janeiro, a CPT é composta na sua estrutura organizativa por duas equipes de base. Uma equipe desempenha seu trabalho em Campos do Goytacazes, região Norte e a outra equipe atua em Nova Iguaçu, região da

Baixada Fluminense. A coordenação geral, bem como a administração e a contabilidade são realizadas em Campos. Tanto a equipe de Campos, como a de Nova Iguaçu, fazem parte da regional CPT Espírito Santo/Rio de Janeiro, que tem seu escritório na cidade de São Mateus, no Espírito Santo. A pastoral já atuava em outras regiões do Estado desde 1977, mas sua chegada na região Norte do Estado do Rio de Janeiro aconteceu somente em 1996. A CPT chega justamente no período em que estava começando o trabalho de base para ocupação da antiga usina São João, onde se localiza hoje o Assentamento Zumbi dos Palmares. A principal forma de atuação da CPT neste momento junto às comunidades era realizando o trabalho de conscientização e organização das famílias (GOMES e FERREIRA, 2008, p.54).

Uma atuação símbolo da CPT/Campos foi a ocupação da antiga Usina São João no Norte Fluminense, que possibilitou uma mudança de paradigmas em relação a agricultura na região que antes era exclusiva da monocultura da cana de açúcar e pelos grandes latifúndios. Mais de 1000 famílias participaram dessa ocupação e cerca de seis meses depois o INCRA fez a desapropriação da terra, dividindo-a em lotes. Segundo a agente da CPT, Lúcia (2020) ao final desse processo, que durou quase quatro anos, 508 famílias foram assentadas em 5 núcleos: Zumbi 1, Cajueiro, Campelo, Santana e Jacarandá. A maioria dos trabalhadores que participaram da ocupação era oriunda do corte de cana e não tinham experiência como pequenos produtores ou não tinham cultura de trabalhar com a própria terra, no entanto, percebiam na posse daquela terra a possibilidade de conquista da cidadania, educação, transporte e saúde (ROBERTO, 2020).

A relação da CPT com os acampados e assentados em Campos dos Goytacazes é definida por uma ampla rede de projetos. Além das feiras na cidade para auxílio do escoamento da produção, os agentes da CPT também inauguraram o trabalho com algumas comunidades quilombolas, muitas formadas por trabalhadores assalariados da plantação de cana, trabalhando principalmente para tentar resgatar a questão cultural dessas comunidades. Alguns trabalhos se voltam para a questão do resgate da sabedoria popular, através do Coletivo de Mulheres Regina Pinho e da Escolinha de Agroecologia.

Hoje existem 11 assentamentos no município de Campos (GOMES e FERREIRA, 2008, p.54). Esses assentamentos juntos somam em torno de 5000 famílias

assentadas na região norte do estado do Rio de Janeiro, contando também com cerca de 1500 distribuídas em acampamentos. Segundo Cláudio (2020)², agente da CPT de Campos, a Reforma Agrária vive hoje um contexto muito complicado, pois não há políticas para a pequena agricultura, ou seja, a pequena produção vive o dilema de pouco crédito e pouco apoio técnico, por isso a bandeira que vem sendo levantada pelos agentes atualmente é a da reforma agrária popular.

Para Gonçalves (2012, p.17) a CPT de Campos tem nos assentados de Reforma Agrária o seu público central de assistência e acompanhamento, e seus trabalhos variam desde a formação política com os camponeses até a assistência técnica junto aos trabalhadores rurais. Descreve-se previamente a CPT nesta introdução, pois o segundo capítulo será dedicado ao histórico de sua organização nacional e da sua inserção na cidade de Campos dos Goytacazes.

A dissertação se dedicará também à questão da reforma agrária popular enquanto um princípio para a prática dos agentes da CPT de Campos e um objetivo a ser alcançado a partir de suas ações. Essa foi uma questão apontada por todos os agentes entrevistados, demonstrando a relevância do tema para compreensão de sua atuação. Logo se percorrerá o histórico do estabelecimento da reforma agrária no Brasil e os novos contornos que vem tomando nos últimos anos pelos movimentos sociais do campo, principalmente o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e a CPT.

A autora Cristina Losekan (2016) ao pesquisar sobre o a categoria de “afetados” pelo neoextrativismo na América Latina, procura compreender o porquê de comunidades que enfrentam problemas similares dentro deste “contexto ter reações diferentes em termos de mobilização, compreender porque algumas comunidades reagem com fortes mobilização e poucas mobilizações” (2016, p.123). Além disso, uma das principais preocupações é observar as redes de ativismos estabelecidas em torno de projetos já instituídos de mobilização (LOSEKAN, 2016, p. 124). Segundo ela para realizar esse processo é necessário “olhar além das macroexplicações e compreender as

² Cláudio é um dos agentes que foi entrevistado para realização desta entrevista, é morador do Assentamento Zumbi dos Palmares e sua função na CPT é a realização da mística e da animação, além de contribuir com a coordenação. Optou-se por utilizar nomes fictícios para se referir aos agentes da CPT de Campos que foram entrevistados.

microfundamentações, valorizando ação e interação, buscando identificar quais são os mecanismos que constituem as mobilizações contestatórias” (LOSEKAN, 2016, p. 124).

Não se trata então, exatamente de uma análise do movimento social, mas da dimensão do processo da mobilização dos atores sociais que conecta diferentes atores e escalas, conferindo um papel importante inclusive para atores que não estão exatamente mobilizados. Aspectos micro e macro encontram-se combinados na constituição destes atores, inclusive seus aspectos emocionais, assim, se reconhece a rede dos agentes da CPT.

Partindo do conceito “*Dynamics of Contention*” (LOSEKAN, 2011) que possui a centralidade nos mecanismos causais enquanto unidades analíticas determinantes, Losekan indica que houve uma “virada relacional a partir da adoção de um ecletismo teórico-epistemológico que combinou aspectos fenomenológicos, estruturais, racionais e culturais” (LOSEKAN, 2016, p.127).

Para a área de Políticas Sociais, Losekan aponta para a importância de reconhecer que os aspectos microsociológicos das mobilizações sociais que foram negligenciadas, tais como as emoções e os elementos biográficos. Nesse sentido argumenta que “a emoção teria um papel fundamental enquanto fator fundamental da ação desses atores” (LOSEKAN, 2016, p.129). Pois, embora os aspectos macropolíticos e econômicos sejam importantes para constituição dos conflitos em termos de resistência e ação coletiva, não são suficientes por si para explicar e compreender integralmente a formação da mobilização contestatória (LOSEKAN, 2016, p.131). Pode-se dizer então que tão importante quanto os elementos conjunturais e estruturais, é avaliar a dimensão emocional que conecta os agentes da CPT – pontualmente como expressam suas experiências religiosas. A partir dessa sensibilidade religiosa que incide diretamente nas mobilizações sociais e na reflexão sobre o Estado (PY, 2020), que Fábio Py e Marcos Pedlowski (2020) no Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais escrevem sobre a complexa mudança do perfil religioso do Assentamento Zumbi dos Palmares nos seus 20 anos de existência.

Portanto, para traçar a importância da conexão religiosa e os agentes da CPT, a dissertação foi dividida em três capítulos. O primeiro consiste em apontar as novas configurações do campo religioso contemporâneo, passando primeiramente pela discussão sobre o conceito de religião, como este conceito foi formulado ao longo do

tempo por determinados autores das ciências sociais e quais são os principais elementos que o compõem. Posteriormente, se percorrerá o caminho do que consiste à experiência religiosa, devido ao fato de que a pesquisa se volta para os agentes que compõem CPT/Campos, e desinstitucionalização religiosa no campo brasileiro para que se possa compreender a espiritualidade enquanto uma categoria resultante desses processos.

O segundo capítulo se concentrará no histórico e constituição da CPT no âmbito nacional, desde seus princípios teológicos, a partir da Teologia da Libertação (TdL) e suas principais formas de atuação ao lado dos povos do campo. Assim como será apresentado o processo de inserção da CPT em Campos e as principais atividades desenvolvidas pelos agentes na região. O capítulo encerrará com a discussão sobre mística, importante para a identificação da CPT que consiste em uma atividade que une elementos religiosos e políticos que indicam uma espiritualidade. Isso porque a mística para os agentes da CPT possui forte influência na organização do MST, inclusive na elaboração de uma mística própria do movimento.

O terceiro e último capítulo será a síntese e a demonstração das discussões que foram feitas nos capítulos anteriores. Serão apresentadas as falas de quatro agentes entrevistados que fazem referência aos seguintes tópicos: trajetórias e inserção na CPT, experiência religiosa, o processo de desinstitucionalização religiosa percebido e vivenciado por eles, a espiritualidade enquanto experiência vivida as margens das instituições religiosas e por último a discussão sobre Reforma Agrária Popular defendida pela CPT enquanto contraponto a Reforma Agrária clássica.

Uma das propostas da dissertação está em chamar atenção para uma forma de cristianismo vivida por estes agentes que inscrevem diferenças e singularidades importantes em meio ao conjunto de conceitos e práticas desta religião, principalmente atentando-se para a definição de espiritualidade entre os agentes. Procura-se, assim, destacar os elementos postos em prática pelos atores que redefinem o religioso e o seu lugar. Essa constatação pode ser observada a partir do trabalho de campo realizado e das entrevistas, onde foi observado que o conceito de religião já não era suficiente para dar conta da experiência dos interlocutores e sim a categoria de espiritualidade.

Sendo assim, foi necessário realizar uma discussão sobre a crise do conceito de religião. Frederico Pieper (2019:25) afirma que a complexidade deste objeto (religião), aponta para a necessidade de um conhecimento interdisciplinar e o emprego de diversas

metodologias para se descobrir o que se guarda sobre seu manto. Além disso, por mais que tenha limitações e seja um conceito situado, o conceito de religião nos abre o horizonte para pensarmos outros fenômenos. A religião pode ser abordada por todas as ciências humanas ou ciências sociais, cada uma a partir do que lhe é próprio. José Severino Croatto (2010) afirma que para que isso ocorra, é necessário estabelecer uma aproximação fenomenológica particular entre o conceito de religião e estes eixos, pois evitaria os desvios causados por uma compreensão insuficiente da experiência religiosa e de suas manifestações ou linguagens (CROATTO, 2010, p.17).

O conceito de religião também pode ser aplicado em determinadas tendências de abordagens. Uma delas é empregar a religião enquanto um meio para se compreender a cultura e a sociedade, por exemplo. Na sociologia, um dos principais autores que trabalharam o conceito de religião foi Èmile Durkheim, principalmente em sua obra “*As formas elementares da vida religiosa*” (1912). O autor trabalha com as transformações na concepção de religião, discutindo suas premissas metodológicas e articulando o tema da religião com outros elementos cruciais da teoria social durkheimiana.

Ao buscarmos compreender as novas configurações do campo religioso contemporâneo nos deparamos com o processo de desinstitucionalização religiosa, que se reflete na tendência geral a individualização e a subjetividade das crenças. Segundo a autora Daniele Hervièu-Leger (2015), a ruptura entre crença e prática constitui o primeiro índice do enfraquecimento do papel das instituições, guardiãs da regra da fé. Mas o aspecto mais decisivo desta perda de regulamentação aparece principalmente na liberdade com que os indivíduos constroem seu próprio sistema de fé, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente validado.

Ao observar os relatos dos agentes da CPT/Campos, é importante levar em consideração que a maioria deles compõe um repertório particular de crenças e práticas variadas, mas não se identificam com nenhuma religião específica. Logo, de acordo com Almeida e Monteiro (2000, p.98), não se trata somente de um movimento em relação ao ateísmo, mas a composição de um repertório simbólico particular, pois, por exemplo, a não filiação não significa ausência de religiosidade.

É importante ressaltar que foi ao longo das entrevistas realizadas que o objetivo principal desta pesquisa foi sendo traçado. Ao se buscar compreender de que forma a pertença religiosa desses agentes contribuía, para articulação da luta pela terra dentro da

CPT, identificou-se que a maior parte deles não se diziam pertencentes a uma religião específica. Contrariamente, sempre que iam se referir a sua relação com o “sagrado” (OTTO, 2009), utilizavam a categoria de espiritualidade. Apesar desse movimento, o cristianismo não deixou de ser referência para alguns deles, mas uma forma de cristianismo que inscreve diferenças e singularidades importantes em meio ao conjunto de conceitos e práticas desta religião.

Para a realização desta dissertação, foram entrevistados um total de sete agentes, Cláudio, Roberto, Cristina, Amanda, Fernanda, Silvia e Lúcia, dentre eles, dois são ex-agentes, Lúcia e Fernanda, que fizeram parte da equipe da CPT até o ano de 2012. Optou-se por utilizar nomes fictícios para se referir aos agentes que foram entrevistados. Três dessas entrevistas foram realizadas presencialmente, as outras quatro foram realizadas remotamente via *google meet*. O trabalho de campo, com o objetivo de acompanhar a rotina de alguns agentes, contou com o total de idas constantes ao Assentamento Zumbi dos Palmares entre setembro de 2019 e fevereiro de 2020, algumas dessas idas para realização de entrevistas com dois agentes, outras para acompanhar a realização de algumas atividades e uma vez no III Sarau da Reforma Agrária (2019) organizado pela equipe da CPT, momento de confraternização entre agentes, assentados e outros grupos envolvidos com a causa da luta pela terra na cidade de Campos dos Goytacazes. Infelizmente, com o advento da pandemia em 2020 o trabalho de campo precisou ser interrompido e as entrevistas passaram a acontecer online.

Algumas falas foram inseridas ao longo do segundo capítulo para se referir ao histórico e inserção da CPT em Campos, principalmente, através dos relatos da Lúcia - importante figura para a CPT na cidade - e outras referentes às atividades realizadas pela CPT na região. No terceiro e último capítulo, a proposta foi apresentar as falas de quatro destes agentes e relaciona-las com o que foi discutido ao longo da dissertação. Dessa forma, podemos perceber a pertinência do caminho que foi traçado até aqui, visando melhor compreensão do fenômeno religioso em sua dinâmica social, política e histórica, não só para a organização (CPT) mas também em relação aos agentes que compõem a pastoral, sua relação com a religião e sua prática política na busca pelos direitos sociais dos assentados.

CAPÍTULO 1: RELIGIÃO EM MOVIMENTO: NOVAS CONFIGURAÇÕES DO CAMPO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO

Para maior compreensão deste capítulo, é necessário iniciarmos pensando sobre o conceito de religião, como foi formulado ao longo do tempo por determinados pensadores e quais são os principais elementos que o compõem, para que posteriormente possamos compreender como a religião vem se estabelecendo na contemporaneidade, principalmente a partir do movimento de desinstitucionalização.

1.1.RELIGIÃO: ENTENDIMENTOS E CONCEITOS

Por mais que esse conceito tenha limitações, ele abre o horizonte para se pensar outros fenômenos. Frederico Piper afirma que a complexidade deste objeto (religião), aponta para a necessidade de um conhecimento interdisciplinar e o emprego de diversas metodologias para se descobrir o que se “guarda sobre seu manto, mas que ainda assim a noção de religião designa um território delimitado e identificável” (PIEPER, 2008, p.8). Assim, Pieper escreve:

O termo religião é constitutivo do léxico ocidental, não encontrando correspondentes em muitos sistemas linguísticos. Isso significa, de início, que muitas pessoas são ditas “religiosas” sem conhecer nenhum termo em sua própria língua que corresponda a essa “coisa” ou região da cultura que assim denominamos (PIEPER, 2008, p.8).

É importante afirmar que há a existência de inúmeras definições de religião, diante da dificuldade de um consenso. Weber, por exemplo, afirma não ser possível defini-la. Ele diz: “uma definição daquilo que é religião é impossível no início de uma consideração com a que se segue e quando muito, poderia ser dado no seu final” (WEBER, 2004, p.279). Dessa forma, Weber passa diretamente para os temas que o interessam como os tipos de ação comunitária, sem se delongar no que concerne a uma definição de religião.

O primeiro aspecto da noção de religião realizada por Pieper, é que está se trata de um conceito moderno. Foi na modernidade que a tese de que o termo deriva de “*religare*” ganhou mais prestígio (PIEPER, 2019, p.9). Segundo este autor, essa interpretação foi estimulada por autores cristãos, em especial Lactâncio e Agostinho,

que “atribuíram interpretação teológica a ela, entendendo-a como religião” (PIEPER, 2019, p.9). Desta forma, o autor questiona como afirmar que religião é um conceito moderno sendo que se encontra desde as religiões mais antigas e arcaicas até à pós-modernidade (PIEPER, 2019, p.10). Para responder a essa questão, Pieper (2019) afirma que os conceitos surgem e se desenvolvem como respostas a determinadas demandas. Ao mesmo tempo em que são frutos da história, acabam também por construir um sentido, por isso é preciso estar atento as ideias que o termo assume, o modo do seu emprego e à situação que gera a necessidade de se recorrer ao termo religião para se designar uma determinada área. A Idade Média, por exemplo, “apesar de ser uma época marcada pela religião cristã romana, os autores medievais não redigiram nenhum tratado sobre religião” (PIEPER, 2019, p.11).

O uso mais recorrente do termo religião acontece “a partir do século XVII, justamente o momento histórico em que a religião perde força, momento que faz com que se necessite recorrer a ele” (PIEPER, 2019, p.11). Uma das explicações para isso é por conta de como a modernidade se constitui. Um dos seus traços que traz profundo impacto para o entendimento da religião é a organização da vida em esferas sociais autônomas. Ou seja, se antes o “sagrado se colocava como agente regulador, agora surgem esferas especializadas, cada qual com seu modo de legitimação própria” (OTTO, 2009, p.16). A modernidade promove assim, a autonomização das esferas sociais. Nesse movimento de especialização, cada esfera social tende a se reger segundo sua própria lógica.

Antônio Pierucci, a partir de Weber, afirma: “Cada esfera de valor, ao se racionalizar, se justifica por si mesma: encontra em si sua própria lógica interna – uma legalidade própria – que a leva a se institucionalizar socialmente pela formação de seus próprios quadros profissionais, encarregados de garantir precisamente sua autonomia” (PIERUCCI, 2005, p.138). Desta forma, a ideia de que há uma esfera que pode ser delimitada e “nomeada de religião é resultante do processo de fragmentação da vida em diversos setores, consistindo-se um legado da modernidade, mais especificadamente desse processo de racionalização” (PIEPER, 2019, p.14).

O conceito de religião também pode ser aplicado em determinadas tendências de abordagens. Uma delas é empregar a religião enquanto um meio para se compreender unidades maiores, como a cultura e a sociedade, por exemplo. Os

trabalhos de Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud, fazem parte de uma abordagem crítica da religião, buscando explicá-la a partir da esfera social. Alguns afirmam que não havendo uma estrutura social desigual, a religião perderia sua função e tenderia a desaparecer. Na “tendência crítica, não se trata de combater a religião, mas de atacar os elementos que criam as condições para que o ser humano sinta necessidade da religião” (PIEPER, 2019, p.16).

Outra tendência de caracterização da religião apontada pelo filósofo da religião Piper (2019) é a funcionalista. Neste caso, ao invés de perguntar pela origem da religião, a função central é sua função social. Assim, a religião se configuraria como um meio para entender aspectos de outra unidade maior, denominada de cultura ou sociedade. O objetivo “não é entender a religião em si mesma, mas em perceber qual o papel que ela exerce no tecido social” (PIEPER, 2019, p.17).

Por último, Pieper aponta outra perspectiva que busca entender a religião a partir de si mesma. Nesse caso, a tentativa é tratar a religião como tendo origem e função distintivamente religiosa, ou seja, examinar a religião dentro de uma “escala religiosa” (PIEPER, 2019, p.17). É aqui que aparecem termos como “sagrado”, por exemplo, enquanto tentativa de denominar aspectos distintivos dessa esfera social (OTTO, 2009). É importante afirmar que afirmar a autonomia dessa esfera social, não significa que ela independe das demais. Ela se rege segundo regras próprias, mas mantém relações com as demais. Rudolf Otto (2009) e Mircea Eliade (1992), por exemplo, são alguns autores que no século XX, buscaram um fundamento transcendental para esse aspecto da religião, defendendo a compreensão da religião como experiência e partindo de uma análise fenomenológica.

Enfim, em todas essas tendências procura-se compreender a origem e o papel desempenhado pela religião no mundo humano, a diferença encontra-se na finalidade. Além disso, essas tendências não são coesas, dentro de cada uma há diversas abordagens (PIEPER, 2019, p.18). Ao lado disso, constitui-se outro modo de interpretar a religião que enfatiza mais seu aspecto interno ao discurso religioso e a subjetividade, não dizendo somente aos aspectos visíveis da religião, mas que se liga a interioridade do sujeito, à sua experiência religiosa.

Segundo Pieper (2019), tal compreensão da religião como experiência se deve a dois movimentos. Por um lado, o protestantismo liberal encontra nesse discurso uma

forma de mostrar a pertinência da religião em um contexto de crítica do empiricismo do século XIX. Afirmava-se também que a religião se articula com uma dimensão subjetiva que não pode ser avaliada segundo os critérios da objetividade científica (PIEPER, 2019, p.19). Portanto, a religião tem sua pertinência desde que abordado em sua própria dimensão. Esta perspectiva também acabou atendendo aos interesses do Estado Moderno. Essa subjetivação atendia também aos interesses liberais de privatização da religião, ou seja, ela não teria o direito de intervir na esfera pública, mas deveria restringir-se ao âmbito privado (PIEPER, 2019, p.19). Apesar da palavra religião ser conhecida há muito tempo, o conceito de religião é constituído a partir de interesses e problemáticas circunscritas a um determinado contexto histórico recente, especificamente na modernidade ocidental.

O conceito de religião não é nativo; ele surge muito mais a partir de demandas historicamente situadas em um momento de enfraquecimento da presença da religião (i.e., secularização), de modo que nem todas as pessoas, ações, pensamentos ou instituições que são denominadas religiosas se entendem a si mesmas dessa maneira (PIEPER, 2019, p.22).

Segundo Pieper, apesar das dificuldades em torno de sua definição, por vezes, o conceito de religião consegue se referir a um conjunto de fenômenos para os quais se quer chamar a atenção, de modo “que não se encontra outro candidato que atenda aos requisitos de preencher as lacunas deixadas, caso se abandone a utilização deste termo” (PIEPER, 2019, p.25). Nesse sentido, o ponto central da discussão de Pieper é a de que os conceitos não surgem só posteriormente a identificação de uma realidade empírica, mas que funcionam como meios para se acessar essa realidade. Os conceitos “criam espaços que permitem com que alguns fenômenos se tornem visíveis de determinado modo” (PIEPER, 2019, p.28). Em relação ao conceito de religião, Pieper afirma:

Religião não é algo “natural”, mas aparece numa configuração histórica bem precisa, visando atender certas demandas. Para alguns teóricos, o reconhecimento desse caráter situado leva à proposição do abandono do termo. No entanto, essa solução radical tem suas limitações. Ela não consegue se manter coerente até o fim e o conceito acaba retornando pelas portas dos fundos (PIEPER, 2019, p.33).

Voltando a sociologia de Durkheim, ele argumenta sobre as transformações na concepção de religião, discutindo suas premissas metodológicas e articulando o tema da religião com outros elementos cruciais da teoria social durkheimiana. Inclusive, mostra como a religião continuaria sendo um elemento central na vida contemporânea. Raquel Wess aponta que:

De modo geral, a tarefa do sociólogo com relação à religião deveria ser a de examinar as forças sociais que dominam o crente, concebidas enquanto um produto direto dos sentimentos coletivos. Essa primeira guinada teve como principal consequência o deslocamento do fenômeno religioso para o centro da vida social. Mas não só. O que vemos é que a religião passa a ser considerada o lugar privilegiado para se apreender a origem da moral e das categorias do pensamento (WESS, 2012, p.97).

Em Durkheim encontra-se uma abordagem do fenômeno religioso tanto em sua singularidade, quanto em sua relação com a sociedade como um todo. O pressuposto metodológico utilizado por Durkheim é o de que todos os elementos religiosos essenciais do pensamento deveriam encontrar-se em forma “germinal” nas religiões ditas “primitivas” (WEISS, 2012, p.98). Com essa metodologia, Durkheim compreende que primeiramente é necessário analisar e decompor algo, para depois reconstruí-lo, somente assim seria possível garantir o conhecimento profundo de sua composição ou mecanismo de funcionamento. Outra questão presente neste argumento “é a importância que deve ser dada as coisas simples, para que depois se parte para as mais complexas” (WEISS, 2012, p.99). É nas religiões mais simples que Durkheim busca encontrar os elementos fundamentais do fenômeno religioso.

Deixando de lado nossa concepção de religião em geral, consideremos as religiões em sua realidade concreta e procuremos destacar o que elas podem ter em comum; pois a religião só pode ser definida em função das características que se encontram em toda parte onde houver religião (Durkheim, 2003, p. 4).

Para Durkheim, a ideia de “religião não pode ser tomada como universal, pois não seria correto atribuí-la as religiões mais elementares” (2003, p.18). Dentre os fenômenos que constituem a religião são identificados inicialmente as crenças e os ritos, sendo os primeiros definidos como um estado de opinião que consistem em representações, enquanto os segundos são modos de ação determinados (DURKHEIM,

2003, p.19). Para Durkheim as representações religiosas, ou seja, as crenças caracterizam-se por impor um olhar que divide a realidade entre o sagrado e o profano (WEISS, 2012, p.104). Enfim, em *“As formas Elementares da Vida Religiosa”*, a religião é definida da seguinte forma: “Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles a que ela aderem” (DURKHEIM, 2003, p.32).

Ao contrário de Durkheim, que procura compreender a religião a partir de sua relação com a sociedade, Mircea Eliade, procura compreender este fenômeno a partir dele mesmo e de sua própria construção. Para Eliade, a principal “função da religião é conferir a existência humana uma abertura para o mundo do transcendente” (ELIADE, 1992, p.56). Os termos sagrado, profano, mito e rito são trabalhados profundamente por este autor, pois, “são fundamentais para que se compreenda não só a função, mas o funcionamento da religião” (1992, p.56).

O sagrado constitui uma forma de ser no mundo e o mito é narrativa que trás o real manifesto de alguma maneira. Segundo Vitor Chaves, em Eliade o “sujeito religioso seria aquele que funda o seu mundo a partir da experiência com o sagrado e a vivência dos mitos, realizando cultos e ritos” de um modelo transcendente que “assegura a normalidade do ato religioso” (CHAVES, 2011, p.206). Através dos mitos, o sujeito religioso tem acesso ao transcendente, que seria o plano das realidades absolutas. Eliade afirma que “é através da experiência do sagrado, do encontro com uma realidade transhumana, que nasce a ideia de que alguma coisa existe realmente, de que existem valores absolutos capazes de guiar o homem e de conferir significação a existência humana” (ELIADE, 2006, p.124).

É possível perceber também um movimento de retorno para se descobrir as origens e os sentidos escondidos e esquecidos nos mitos e nos símbolos. Inclusive, para Eliade a renovação da modernidade, envolverá rupturas inesperadas e novas criações espirituais, partindo do princípio de que na modernidade o sagrado estaria camuflado (CHAVES, 2011, p.207). Logo, ao propor o retorno da religião, Eliade não procura mera reprodução dos mitos e ritos antigos, mas propõe que na sociedade atual o ser humano busque as raízes de sua origem para poder enfrentar as possíveis crises existenciais. Em relação a isso, o autor afirma:

Pois a religião é a solução exemplar de toda crise existencial, não apenas porque é indefinidamente repetível, mas também porque é considerada de origem transcendental e, portanto, valorizada como revelação recebida de um outro mundo, trans-humano. A solução religiosa não somente resolve a crise, mas, ao mesmo tempo, torna a existência “aberta” a valores que não são contingentes nem particulares, permitindo assim ao homem ultrapassar as situações pessoais e, no fim das contas, alcançar o mundo do espírito (ELIADE, 2001, p. 171).

Para Eliade, o que interessa na religião é a experiência com o sagrado e não necessariamente a existência de Deus e a experiência da fé. Em seu livro “*O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*” (1992) propõe que a primeira definição que se dá ao sagrado é que ele se opõe ao profano, apresentando essas experiências do ser humano no mundo como contraditórias (ELIADE, 1992, p.14). A manifestação do sagrado designada por ele de “hierofania, palavra que indica algo do sagrado que se revela – instala o *homo religiosus* em um espaço não homogêneo, diferenciado dos espaços cotidianos e real, entendo que a potência sagrada quer dizer realidade” (ELIADE, 1992, p.15). Logo, muitas vezes a oposição sagrado-profano se traduz enquanto oposição entre real e irreal (ELIADE, 1992, p.16).

O sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão (ELIADE, 1992, p.27).

Sendo assim, a instalação do sagrado no Cosmos “estrutura-se como forma indispensável aos arranjos da religiosidade que integra o homem à sua natureza devocional, enquanto ao mesmo tempo o afasta dos aspectos profanos da vida” (OLIVEIRA, 2012, p.2). Durkheim também afirmou que vida religiosa e a vida profana não podem coexistir no mesmo espaço, justificando que daí viria “a construção dos templos e dos santuários, espaços reservados aos seres sagrados” (DURKHEIM, 2008, p.373).

A categoria de “tempo” também é utilizada por Eliade para distinguir o homem religioso do não religioso. O homem religioso se recusaria a viver somente no “presente histórico”, esforçando-se para unir-se ao tempo sagrado. Para este a “duração temporal

profana pode ser potencializada periodicamente, por inserção, por intermédio dos ritos, de um tempo sagrado não histórico” (ELIADE, 1992, p.60). Para Oliveira, é neste ponto que se pode perceber que “o sagrado e profano não são propriedade das coisas, mas significações que se estabelecem pela atitude dos homens perante as coisas, espaços, tempos e pessoas” (OLIVEIRA, 2012, p.3).

É importante destacar neste ponto que o sagrado e o profano são experiências com capacidade de re-localização, trânsito e circulação. A medida em que são “elaboradas pelos homens e podem ter suas instâncias relativizadas, é possível pensar em perfis interativos entre esses campos” (OLIVEIRA, 2012, p.5).

O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado (ELIADE, 1992, p.24).

Ao passo que podemos compreender a religião enquanto um fenômeno social, Geertz contribui com a dimensão cultural da análise religiosa, partindo da elaboração do conceito de cultura, que segundo ele:

Denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação a vida (GEERTZ, 1989, p.66).

Para o autor, os “símbolos religiosos funcionam para sintetizar a ética de um povo e sua visão de mundo. A visão de mundo é apresentada como um estado de coisas e bem posicionado para acomodar esse estilo de vida” (GEERTZ, 1989, p.67). Portanto, há uma noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana. A partir desse paradigma, Geertz define religião como:

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (GEERTZ, p.67, 1989).

Para Geertz, portanto, o estudo antropológico da religião possui dois estágios, uma análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita e no relacionamento desses sistemas aos processos sócio-culturais e psicológicos (GEERTZ, 1989, p.91). Somente quando houver “uma análise sólida da ação simbólica, tal qual há para a ação social ou ação psicológica é que será possível enfrentar os aspectos aos quais a religião desempenha um papel importante” (GEERTZ, 1989, p.91). Para Geertz a religião nunca é apenas metafísica, mas em todos os povos o sagrado teria um sentido de obrigação intrínseca e que a religião fundamentaria as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais de sua existência (GEERTZ, 1989, p.92).

O trabalho de Geertz ajudou a consolidar uma tradição social na qual a religião é essencialmente um conjunto de símbolos ligados a ideias gerais de ordem. Em contrapartida, o antropólogo Talal Asad (2010) propõe uma antropologia histórica que busque compreender como a ideia de religião se tornou um conceito e uma prática no Ocidente Moderno. Sua obra traz contribuição importante para esta pesquisa, pois nos apresenta mudanças que afetaram a própria natureza da religião, a partir da forma que ela é vivida por um indivíduo, neste caso nos auxiliaria a observar de que forma os agentes da CPT reconhecem sua experiência religiosa. Asad parte do princípio de que a teoria antropológica naturalizou a ideia de religião como um fenômeno trans-histórico e transcultural levando a suposição de que sua essência e autonomia poderiam ser analiticamente identificáveis em qualquer circunstância. Assim, ele indica como a “busca teórica por uma essência da religião nos convida a separá-la conceitualmente do domínio do poder a partir da definição universalista da religião oferecida por Geertz” (2010, p.8).

Sendo assim, o fenômeno do que se chama religião deve ser visto por inteiro e nos contextos das tentativas cristãs de alcançar uma coerência em doutrinas e práticas, regras e regulamentos. O argumento de Asad é o de que “não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque essa definição seria ela mesma o produto histórico de processos discursivos” (ASAD, 2010, p.264).

As primeiras tentativas de se produzir uma “definição universal da religião foram feitas no século XVII após a fragmentação da autoridade da Igreja de Roma e as consequentes guerras religiosas que dividiram os principados europeus” (ASAD, 2010, p.270). Já para Geertz, os símbolos religiosos não apenas formulam concepções sobre uma ordem geral da existência, eles também geram uma conotação de factualidade nessas concepções.

O tratamento de Geertz da crença religiosa, que se encontra no âmago de sua concepção de religião, é um modo cristão privatizado e moderno, na medida em que ele enfatiza a prioridade da crença enquanto um estado mental ao invés de uma atividade constitutiva no mundo (ASAD, 2010, p.273).

Em sua análise, Asad (2010) opta por colocar o foco nos processos e não destacar os sistemas simbólicos e práticas, pois esses elementos são articulados entre si através de formas de enunciação que visam produzir sua legitimidade. Sua sugestão está na proposição de que a antropologia para compreender as relações entre teoria e prática, abandone seu viés cognitivista, no qual o observador pensa poder definir o sentido das práticas de um ponto de vista exterior a elas. Ao problematizar o conceito de religião consensualmente aceita pela antropologia de forma hegemônica, Asad propõe que as ciências sociais voltem sua atenção aos processos disciplinares que autorizam ou não a leitura dos símbolos e o modo como esses conceitos organizam a experiência (MONTEIRO,2010, p.261).

Saindo da análise do conceito de religião em seu contexto geral e passando para seu entendimento no contexto brasileiro, identifica-se que para pensar a construção dos sujeitos religiosos no Brasil é necessário se afastar do conceito moderno de religião, em geral compartimentalizado e racionalizado, mas pensar como se dá efetivamente as relações entre a vida cotidiana e as expressões de fé (RIBEIRO, 2019, p.18). Segundo Cláudio Ribeiro (2019), o conceito moderno de religião a compreende apenas enquanto um compartimento da vida, sendo o resultado de escolhas racionais e com um recorte institucionalizado, impossibilitando que se enxergue as realidades concretas da vida cotidiana.

O universo simbólico das culturas brasileiras, especialmente no campo popular não comportam essa rigidez. Para ele, é necessário “superar a visão que reduz a religião

a declarações formais e objetivas de pertença e compreendê-la no aspecto mais global e variado do cotidiano, com todas as fronteiras e entre lugares que possui” (RIBEIRO, 2019, p.22). Ao se ressignificar o quadro cultural e religioso brasileiro, é necessário articular o conceito moderno de religião a noção ideológica do Ocidente. Podemos perceber que essa dimensão cotidiana da vivência religiosa, que não se atenta somente a uma declaração de pertença exclusiva, na fala da Amanda, uma das agentes da CPT. Amanda é a agente mais recente da CPT-Campos e contribui na coordenação local. Ela indica o seguinte: *“Porque essa romaria me marcou muito justamente por conta da dimensão macro ecumênica, me recordo que as mães de santo foram abrindo a caminhada, quando a gente chegou no Rio Paraíba, elas fizeram uma benção, tinham padres, tinham pastores”* (AMANDA, 2020).

Para complementar essa crítica, Ribeiro se refere ao pensamento da teóloga oriental Kwok Pui Lan, que propõem a descolonização da religião. Essa pensadora argumenta que as religiões que se organizam em contextos hegemônicos, “como o cristianismo, tem sua estrutura engendrada nas violências e abusos provocados pelo colonialismo” (PUI LAN, 2015, p.13). A história do ocidente constrói a ideia do outro “possuidor de diferentes expressões religiosas, como ‘pagão’ ou ‘bárbaro’, expressões utilizadas para reforçar a identidade hegemônica cristã e europeia” (RIBEIRO, 2019, p.22). O encontro sangrento que o colonialismo provocou entre as diferentes expressões religiosas do mundo, fez com que a “Europa buscasse organizar um grande agrupamento de pessoas sob uma única possibilidade religiosa, o cristianismo, para que se tornasse mais fácil a gestão do controle colonial” (RIBEIRO, 2019, p.22).

Kwok Pui Lan afirma ser necessário um exame mais acurado de como a religião é compreendida e de como as fronteiras religiosas têm sido construídas no Ocidente. Segundo ela, a palavra religião não foi usada frequentemente até o iluminismo, quando surgiu a “necessidade de diferenciar o religioso do secular e que em seu uso moderno esse termo denota uma série de crenças religiosas e uma comunidade institucionalizada” (PUI LAN, 2015, p.13). Mas “a palavra religião não pode ser traduzida facilmente em línguas indo-europeias, por causa de conceitos culturais diferentes” (PUI LAN, 2015, p.13).

Ao nos aproximarmos desses espaços de fronteiras (RIBEIRO, 2019, p.23) e dos entre-lugares, percebemos as intercomunicações entre diferentes experiências religiosas

(RIBEIRO, 2019, p.23). A diversidade do conjunto das experiências religiosas e as relações assimétricas de poder que possuem na sociedade brasileira revelam esses espaços fronteiriços que podem ser observados também na diversidade interna de cada grupo religioso, os quais possuem diferentes visões políticas e variadas visões de mundo (RIBEIRO, 2019, p.24). É o caso de movimentos como o da Comissão Pastoral da Terra, que abordaremos ao longo deste trabalho, movimento que nasce dentro da religião católica, mas que possui uma cosmovisão de mundo diferenciada. Considera-se então que a experiência religiosa brasileira é fortemente influenciada por diversos elementos sociais.

1.2.EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Após escrever sobre o conceito de religião e seus desdobramentos no mundo contemporâneo, passamos para o segundo tópico deste capítulo que se refere a questão da experiência religiosa. Tendo em vista que não nos ateremos a atuação da CPT enquanto organização, mas a partir do seu corpo de agentes, nosso objetivo é compreender como essa experiência religiosa se estabelece para esses agentes que foram entrevistados, ou seja, quais são suas experiências do sagrado, independente de mediações religiosas.

Segundo o cientista da religião, Antônio Gouvêa de Mendonça (2004), a questão da experiência religiosa ou experimentação do sagrado se referindo a algo exclusivo das religiões primitivas, não prevalece hoje no estudo das religiões e suas implicações sociais. Faz essa afirmação dizendo que ao olhar para a história institucional do cristianismo, é possível perceber que “em todas as suas diversas manifestações que a experiência religiosa, individual ou coletiva está sempre presente provocando retornos e simplificações institucionais” (MENDONÇA, 2004, p.3). A religião já instituída desenvolve-se então como gestora da experiência do sagrado, ou seja, “a religião através de sua liturgia impede que o sagrado volte em inovações perigosas e com um discurso diferente daquele aceito pela ortodoxia” (MENDONÇA, 2004, p.3). Logo, “a liturgia padrão da igreja aprisiona o sagrado” (MENDONÇA, 2004, p.3).

Mendonça (2004) afirma ainda que toda religião, ou igreja constituída, possui seus místicos, mas “desconfia deles e delega a seus confessores que os controlem,

quando não os prendem em algum convento, temendo que os ouçam” (2004, p.4). Os movimentos místicos que abalam os movimentos das igrejas como os movimentos de Reforma, as heresias, os messianismos e os milenarismos, seriam expressões sociais do desejo de volta a um passado da experiência pura do sagrado. Mendonça (2004, p.5,) afirma que o movimento permanente de aprisionamento e libertação do sagrado pode ocasionar uma lei que rege o caminho da experiência religiosa (experiência do fenômeno do sagrado) à institucionalização da religião e vice-versa, que seria: “quanto mais rígidas e sujeitas a doutrinas estabelecidas e consolidadas for uma instituição religiosa, mais sujeitas estará as divisões ocasionadas pela necessidade de liberação do sagrado” (MENDONÇA, 2004, p.5).

As tradições que surgiram após o movimento da Reforma, por exemplo, viram e continuam vendo sucessivas e múltiplas dissidências que visam recuperar o sagrado. Para desenvolver o estudo sobre experiência religiosa e institucionalização, Mendonça utiliza a “teoria dos círculos concêntricos” de Frederico Heiler (1892-1967) - fenomenólogo da religião. Essa teoria, que consiste em três círculos concêntricos, nos permite percorrer a trajetória das diferentes formas de expressão individual e social da religião (MENDONÇA, 2004, p.16). O primeiro círculo, o exterior, revela parcialmente o objeto sagrado, são as maneiras e as formas pelas quais “o sagrado se manifesta principalmente nas instituições religiosas visíveis, como templos, cultos, ritos e objetos sagrados. É o mundo do sagrado instituído, dominado.

O círculo intermediário, trata das concepções e ideias religiosas (teogonias ou teologias)” (MENDONÇA, 2004, p.16). Ele tem a ver com o espaço das religiões instituídas, lugar dos sistematizadores da experiência religiosa, dos dogmáticos e de seus representantes. Já o círculo central, seria o lugar do sagrado absoluto, o mundo vivido da experiência religiosa, onde seria o lugar dos místicos. O centro da religião, mas não a religião em si (MENDONÇA, 2004, p.16,).

O asceta, o místico, não tem religião alguma; só tem a posse parcial, limitada, do sagrado. Em resumo, quando o sujeito da experiência religiosa, partindo do círculo central chega ao intermediário, cria uma religião; quando parte do círculo externo, círculo dos leigos por excelência, ou do intermediário, círculo dos intelectuais e sacerdotes, e chega ao central, sai da religião (MENDONÇA, 2004, p.16).

Neste último círculo, o místico sai de sua religião, porque em tal ascensão para o sagrado ele abandona todas as formas de crenças anteriores, assim como as sistematizações adquiridas, ou seja, o místico é aquele que contempla o sagrado sem intermediações (MENDONÇA, 2004, p.16). Mendonça reconhece que nos últimos 20 anos, dentro dos estudos da religião “o interesse das ciências humanas e principalmente das ciências sociais, se encontra na multiplicação de formas de religião” (2004, p.17). Ao contrário do que se imaginava, o desaparecimento ou a superação da religião, identifica-se o renascimento do sagrado sob novas formas. Antônio Gouvêa de Mendonça, parte da “fenomenologia enquanto possibilidade de fundamentação do religiosa e como método para compreensão das formas de religião, considerando assim a religião enquanto um sentimento” (MENDONÇA, 2004 p.70). Essa afirmação é importante pois “afirma que os maiores esforços dentro dos estudos da religião consistiam principalmente ao que é exterior na religião dentro de um evolucionismo positivista, ou seja, a história da religião como um sentimento, para ele ainda não estaria sendo escrita” (MENDONÇA, p.70).

É preciso reconhecer que faltou uma abordagem daquelas experiências religiosas íntimas em que elementos materiais não estão presentes. São as experiências místicas que em dados momentos as pessoas têm da presença do sagrado na consciência, com características nítidas de alteridade. São experiências difíceis de analisar, mas que se tornam objetivas no posterior testemunho na ação e na existência dos indivíduos, ao fundar ou fazer mudar de rumos uma determinada religião (MENDONÇA, 2004, p.88)

Dessa forma, a religião se caracterizaria pelo seu inacabamento e por uma possibilidade permanente de rearranjos, o mesmo podendo ocorrer com as ciências e as tecnologias (MENDONÇA, 2004, p.75). As novas religiões assim como “as antigas podem representar novos arranjos mais plausíveis dentro de uma mesma realidade empírica, que possibilita aos fiéis se reinstalar de maneira mais confortável que no arranjo anterior” (MENDONÇA, p.75). Assim, Mendonça (2004) escreve que a:

Experiência religiosa seria caracterizada como sendo uma resposta àquilo que é experimentado como realidade última, a experiência mais intensa de que um homem ou mulher são capazes de realizar e que conduz à ação. O campo da sociologia estudaria então como a experiência religiosa se expressa, seja teoricamente, na doutrina ou na comunhão, isto é, na religião coletiva ou individual (MENDONÇA, 2004, p.75)

A “religião ou o fato religioso pode ser abordado por todas as ciências humanas ou ciências sociais” (MENDONÇA, 2004, p.76) cada uma a partir do que lhe é próprio. José Severino Croatto (2010) afirma que para que isso ocorra, é necessário estabelecer uma aproximação fenomenológica particular entre o “conceito de religião e estes eixos, pois evitaria os desvios causados por uma compreensão insuficiente da experiência religiosa e de suas manifestações ou linguagens” (CROATTO, 2010, p.17). Para ele, a “religião é um fato social que pode ser analisado pelo prisma da história das religiões, da sociologia da religião, da psicologia da religião, da filosofia da religião, da teologia, da teologia das religiões, pelo estruturalismo e pela fenomenologia da religião” (CROATTO, 2010, p.17). Segundo Croatto, a perspectiva fenomenológica da religião, não estuda os fatos religiosos em si mesmos, mas sua intencionalidade ou essência (CROATTO, 2010, p.25).

Vamos explicar melhor: a fenomenologia parte necessariamente dos fenômenos religiosos (fatos, testemunhos, documentos), contudo, explora especificamente seu sentido, sua significação para o ser humano específico que expressou ou expressa esses mesmos fenômenos religiosos (CROATTO, 2010, p.25).

Croatto pondera que os atos religiosos possuem uma estrutura, não só a partir “dos ritos como ações e dos mitos como narrações, mas no sentido destes atos possuem um núcleo de sentido, o que permitiria inclusive, sua variação” (CROATTO, 2010, p.25). Seria este sentido que a fenomenologia busca estabelecer, ensaiando uma tipologia dos atos religiosos. Posteriormente é que seria realizando a análise do símbolo, do mito e dos ritos. Na fenomenologia “é importante localizar os fenômenos religiosos, no seu contexto vivencial e cultural e assim entender melhor o que estes fenômenos significam” (CROATTO, 2010, p.25).

Quando se quer partir dos fenômenos religiosos, uma atitude fundamental é olhar diretamente para sua função existencial e não a partir da interpretação de quem os estuda. É preciso ter “cuidado para não generalizar a partir da especificidade de sentido do seu objeto, nem ficar no fenômeno da sua exterioridade” (CROATTO, 2010, p.25), em outras palavras, deve-se localizar a linguagem da experiência religiosa.

É evidente, contudo, que é impossível não interpretar; mas é preciso ter consciência de que o primordial é a experiência de quem se expressa religiosamente e não a leitura do estudioso. Os fenômenos religiosos são históricos, vividos em um âmbito cultural, lingüístico, institucional e social delimitado (CROATTO, 2010, p. 26).

Em síntese, a fenomenologia da religião estuda o sentido das expressões religiosas em seus contextos específicos, sua estrutura e coerência (sua morfologia) e sua dinâmica (CROATTO, 2012, p. 26). Segundo Croatto, a experiência religiosa é receptiva no “sentido do que o ser humano vive nela um momento de transcendência. A vivência do sagrado é tão grande que a plenitude desfrutada invoca um estado de infinitude” (CROATTO, 2010, 129). É importante considerar que em cada “contexto religioso configura-se o transcendente em determinadas representações divinas, que tomam características que cobrem todos os aspectos da vida” (CROATTO, 2010, 129).

A respeito do que se entende por experiência religiosa Croatto (2010) afirma que o termo “expressão”, se refere a manifestações da ordem religiosa que tem seu veículo na simbologia, na linguagem, na literatura e na arte, por exemplo. Sendo assim “a experiência do transcendente pode ser expressa de muitas maneiras, tendendo sempre à comunicação e a socialização” (CROATTO, 2010, p.9). A experiência religiosa, então, compreende todos os níveis da realidade humana. Assim como é individual e social, é uma experiência mundana, de Deus e do ser humano.

Estes três elementos inter-relacionam-se: a uma determinada visão do mundo corresponde uma determinada antropovisão, da mesma maneira que elas influenciam na compreensão da divindade. E vice-versa. É preciso destacar que toda cosmovisão religiosa possui uma profunda coerência interna. É um aspecto de seu papel totalizador da experiência humana (CROATTO,2010, p.68).

Croatto afirma que para compreender “a linguagem religiosa é necessário partir da experiência do sagrado que a própria linguagem quer comunicar” (CROATTO, 2010, p.41). Mesmo que a finalidade da vivência religiosa seja transcendente, trata-se de uma experiência humana, própria do ser humano e condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico e cultural. (CROATTO, 2010, p.41). A experiência religiosa seria a base da vivência humana.

Nos estudos de religião, a fenomenologia³ ajuda metodologicamente para a compreensão da experiência religiosa. Sobre isso, Croatto (2010) diz que as experiências religiosas “não podem ser reduzidas a formas de condutas não-religiosas, pois toda realidade vivida constitui uma vivência específica, graças ao encontro do ser humano com o sagrado” (CROATTO, 2010, p.57). Para ele, o comportamento do ser humano religioso é o espelho de sua experiência com o sagrado. Tal comportamento “manifesta-se em seus símbolos, mitos e ritos, que tem relação com sua vida concreta e histórica, mas enquanto relacionada com acontecimentos originários e instauradores” (CROATTO, 2010, p.57).

1.3.DESINSTITUCIONALIZAÇÃO RELIGIOSA

Após discutir sobre a experiência religiosa dos sujeitos e as relações que estabelecem com o sagrado, passamos ao terceiro tópico deste capítulo, desinstitucionalização religiosa. Se tratará dessa questão devido ao dado de que essa é uma característica que perpassou a trajetória de vida dos agentes da CPT/Campos consultados na pesquisa. A maioria deles afastaram-se de suas tradições e instituições religiosas em algum momento da vida.

Segundo a socióloga Danièle Hervieu-Lèger (2010), a diminuição da prática religiosa, não apenas testemunha a crise da observância controlada institucionalmente em uma sociedade de indivíduos, mas também demonstraria um esgotamento da utopia religiosa que cristalizava a figura do “praticante regular” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.83). Esta prática permitiria diferenciar os fiéis “em função do número e da frequência dos atos religiosos que eles realizam e distinguir os crentes que estão envolvidos com sua vida religiosa daqueles que se afastaram ou cuja pertença é apenas nominal” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.84). Assim, ela escreve:

Em todo caso, a figura emblemática do “praticante” é a que manifesta no dia a dia o vínculo existente entre a crença e a pertença. Está associada à estabilidade das identidades religiosas e a permanência nas comunidades no seio das quais essas identidades se transmitem e se exprimem. É este ideal da participação religiosa que hoje se confronta com a mobilidade das pertenças, com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da

³ Modo de pensamento filosófico que retoma a importância dos fenômenos, os quais devem ser estudados em si mesmos.

transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação (HERVIÈU-LÈGER, 2015, p.85).

Ao se levar em consideração a diversificação das crenças, sua crescente autonomia em relação ao corpo doutrinal gerido pelas instituições e a longa diferença do que se entende entre crença e pertença, a figura do “praticante” como modelo de excelência de fiel religioso, se torna cada vez mais desqualificada (HERVIÈU-LÈGER, 2015, p.87). Para a autora, torna-se cada vez mais evidente a necessidade de realizar uma leitura do panorama religioso contemporâneo a partir do que mais o tem caracterizado verdadeiramente, o movimento.

A questão que se coloca a partir disso, é a de saber se para além de uma fórmula que a represente, esta “religiosidade peregrina também pode ser identificada como um fenômeno social, através de práticas específicas, a acessíveis a observação. Ou se ela se realiza concretamente em um tipo particular de comportamento, que corresponda a uma forma específica a uma sociabilidade religiosa” (HERVIÈU-LÈGER, 2015, p.90).

Estas observações permitem compor dois tipos distintos de sociabilidade religiosa. A figura do “peregrino” poderia cristalizar de uma maneira ideal-típica alguns traços do religioso em movimento conforme apontado por Hervieu-Lèger. A autora, então, elabora o seguinte quadro de comparação:

A figura do PRATICANTE	A figura do PEREGRINO
Prática obrigatória	Prática voluntária
Prática regida pela instituição	Prática autônoma
Prática fixa	Prática variável
Prática Comunitária	Prática individual
Prática territorializada (estável)	Prática móvel
Prática repetida (ordinária)	Prática excepcional (extraordinária)

Tabela 1: O Praticante e o peregrino

Basicamente, o que distingue a figura do praticante e a do peregrino, seria o grau de controle institucional presente em uma e em outra. O praticante “se conforma a

disposições fixas, com caráter de obrigação para todos os fiéis. A prática peregrina, ao contrário, é uma prática voluntária e pessoal, que implica uma opção individual, mesmo quando a atividade assume uma forma coletiva” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.98). O grau de regulação institucional determina igualmente o significado que os próprios interessados atribuem a sua participação. As figuras se opõem, na medida em que encarnam dois regimes nitidamente distintos do tempo e do espaço religioso (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.99).

Apesar do foco deste trabalho se concentrar na figura do peregrino, identificada com a realidade dos agentes da CPT em Campos, não podemos deixar de nos referir a outra figura insurgente no cenário da modernidade religiosa, a do convertido. Esta é uma das ambiguidades presentes no cenário religioso contemporâneo. Enquanto cresce o número de pessoas sem uma filiação religiosa específica e a crescente processo de desinstitucionalização religiosa, há ao mesmo tempo um movimento de retomada no número de conversões religiosas (PY, 2020). No caso do Brasil, esse movimento pode ser percebido nitidamente a partir do crescimento do número de evangélicos demonstrado nos dados dos últimos Censos.

A autora também realiza uma análise minuciosa da figura do convertido. Se o peregrino é a figura que marca a modernidade religiosa, caracterizada pela mobilidade, a figura do convertido oferece uma melhor perspectiva para identificar os processos de formação das identidades religiosas neste contexto de mobilidade (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.107). O fim do século XX, caracterizou-se pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas, caracterizando-se por uma notável retomada das conversões.

O fato só é paradoxal nas aparências, na medida em que essa desregulação da crença, ela mesma inseparável da crise de identidades religiosas herdadas, favorece a busca dos crentes em busca de uma identidade religiosa que eles achem mais adequada a sua natureza, a qual eles devem, cada vez mais imbuir-se (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.108).

Segundo a autora “a figura do convertido pode se apresentar de três diferentes maneiras: a partir do indivíduo que muda de religião, daquele que abraça voluntariamente uma religião ou daquele que (re)descobre sua religião de origem” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.108). Em uma sociedade na qual a religião se tornou

assunto privado e matéria de opção, a conversão assume a dimensão de uma escolha individual, que manifesta a autônoma do sujeito. O convertido também pode ser caracterizado, na paisagem de uma religiosidade em movimento, como aquele que está em uma “busca espiritual”, cujo “percurso pode se estabilizar, ao menos temporariamente, em uma afiliação comunitária que traz para esse indivíduo identificação pessoal, social e também religiosa” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.111).

O principal problema para uma sociologia da modernidade religiosa é, portanto, tentar compreender conjuntamente o movimento pelo qual modernidade, continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e o movimento pelo qual ao mesmo tempo ela faz surgirem novas formas de crença. Para responder a esse problema é necessário compreender que a secularização não é acima de tudo a perda da religião no mundo moderno, mas antes, é o “conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza, ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.79).

A descrição desta modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral a individualização e a subjetividade das crenças religiosas. A ruptura entre crença e prática constitui o primeiro índice do enfraquecimento do papel das instituições, guardiãs das regras da fé. Mas o aspecto mais decisivo desta perda de regulamentação aparece principalmente na liberdade com que os indivíduos constroem seu próprio sistema de fé, fora de qualquer referencia a um corpo de crenças institucionalmente validado. Assim, Hervieu-Lèger indica sobre o significado das crenças nas sociedades modernas:

O significado atribuído a essas crenças e essas práticas pelos interessados se afasta, geralmente de sua definição doutrinal. Elas são triadas, remanejadas e geralmente, livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou decorrentes do pensamento de caráter místico e exotérico (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.80).

Distinguir o religioso a partir do movimento, a partir das dispersões das crenças, da mobilidade de pertenças, da fluidez das identificações e da instabilidade dos agrupamentos é tarefa difícil. A questão que se coloca é permitir que se organize “a leitura do panorama religioso contemporâneo a partir daquilo que o caracteriza verdadeiramente, ou seja, o movimento” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.81). A figura que

parece melhor cristalizar a mobilidade, característica de uma modernidade religiosa construída a partir de experiências pessoais, é a do “peregrino” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.81). Associar modernidade com peregrinação pode ser surpreendente, tendo em vista que, o peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento. Inicialmente, ele remete, de maneira metafórica, à fluência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem em certas condições organizar-se como trajetórias de identificação religiosa.

A condição de peregrino se define essencialmente a partir desse trabalho de construção biográfica, mais ou menos elaborada e sistematizada, efetuado pelo próprio indivíduo. Essa narrativa de si mesmo é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos: “Existe formação de uma identidade religiosa quando a construção biográfica subjetiva se encontra com a objetividade de uma linhagem de crença, encarnada em uma comunidade na qual o indivíduo se reconhece” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.83). Muito mais frequentemente “ela se insere nas operações de bricolagem que permitem ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.83).

Ao observar os relatos dos agentes da CPT de Campos, é importante levar em consideração que esses agentes compõem um repertório particular de crenças e práticas variadas, mas não se identificam com nenhuma religião específica. Logo, de acordo com Almeida e Monteiro (2000, p.98) não se trata “somente de um movimento em relação ao ateísmo, mas a composição de um repertório simbólico particular, pois, por exemplo, a não filiação não significa ausência de religiosidade”. Desta forma, entende-se que para pensar a construção das identidades religiosas no Brasil é necessário se afastar novamente da ideia moderna de religião, em geral compartimentalizado e racionalizado, mas pensar como se dá efetivamente as relações entre a vida cotidiana e as expressões de fé.

Portanto, são as questões relacionadas à definição da religião, sua regulação social e sua relação com a modernidade política que estão no centro do debate público (HERVIEU-LÈGER, 2015). Uma religião nesta perspectiva, é um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual se constitui, se mantém e se desenvolve o sentimento individual e coletivo de pertença. Os indivíduos constroem a sua própria identidade sócio-religiosa a partir dos “diversos recursos simbólicos colocados à sua

disposição, e aos quais eles podem ter acesso em função das diferentes experiências em que estão implicados” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.41):

Como pensar simultaneamente os movimentos de disseminação individualista das crenças e esses processos multiformes de recomposição e pluralização das identidades religiosas comunitárias que tomam a contrapé a tradição política nacional? Como compreender ao mesmo tempo o processo histórico da secularização das sociedades modernas e o desdobramento de uma religiosidade individual, móvel e moldável que dá lugar a formas inéditas de sociabilidade religiosa? Para tentar respondê-las seria necessário mobilizar as diversas pesquisas que tratam de forma aprofundada a pluralização das crenças, as lógicas complexas de formação das identidades sócio-religiosas em situação de desregulação institucional do crer, do problema da transmissão religiosa e o da religião das novas gerações ou ainda da nova distribuição das cartas nas relações entre o Estado e os grupos religiosos (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.30).

Logo, entende-se que a religião é uma das chaves para a compreensão da vida social, das práticas institucionais e das experiências cotidianas (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.30). A partir da configuração atual do cenário religioso brasileiro e da construção da multiculturalidade dos territórios, busca-se nesta dissertação compreender as novas composições e transformações sócio-religiosas nos espaços das pastorais rurais do Norte-Fluminense. Assim, considera-se que tal mobilidade religiosa do mundo contemporâneo pode ser vista também nesses agentes pastorais. A partir da religião, procura-se entender o modo como os agentes religiosos, ao dialogarem com diferentes expressões religiosas, estabelecem novas visões de mundo e práticas políticas.

No Brasil, o MST segue sendo o principal movimento responsável por pressionar o poder público a efetivar desapropriações de terra, e assim efetivar o assentamento de famílias que integram o movimento. Desde sua origem esse movimento recebeu um forte apoio de agentes religiosos, principalmente católicos. Mesmo constituindo-se enquanto um movimento “desconfessional”, em seu processo de formação o MST contou com a participação de integrantes das CEBs e da CPT. Porém, neste novo cenário que se configura, o assentamento deixa de estar totalmente tutelado pelo MST e pela igreja católica, o que nos leva a identificar uma maior abertura daquele espaço a outros grupos sociais e organizações confessionais (PY & PEDLOWSKI, 2020). A dinâmica religiosa é um dos fatores que apontam o assentamento enquanto um espaço complexo, constituído de conflitos e disputas internas e externas que confirmam o estabelecimento de múltiplos territórios e religiosidades.

1.4.DESINSTITUCIONALIZAÇÃO DO RELIGIOSO NO BRASIL E O TRÂNSITO RELIGIOSO

Após analisar como o processo de desinstitucionalização vem ocorrendo no mundo contemporâneo, neste tópico procura-se compreender como esse processo vem ocorrendo no Brasil. Como já foi apresentado anteriormente, a desinstitucionalização religiosa é um processo que foi vivenciado pelos agentes da CPT/Campos que foram entrevistados, ao passo que se desligaram de suas respectivas instituições religiosas. Ressalta-se aqui que este movimento muitas vezes vem acompanhado de uma abertura a participação em outras tradições religiosas, o que provocaria o trânsito religioso.

O processo de secularização a suscitar calorosas discussões e inúmeros debates entre os pesquisadores do fenômeno religioso, especialmente sobre o pluralismo, sobre o intenso processo de mudanças dos papéis sociais das organizações religiosas, a competição entre agências produtoras de sentido e as novas possibilidades de escolhas. Segundo Ricardo Bitun (2011) o grande movimento de “migração religiosa observado nas últimas décadas e a excessiva busca por novas alternativas religiosas, assim como a intensa fragmentação institucional refletem de alguma maneira as transformações ocorridas no interior do campo religioso brasileiro” (BITUN, 2011, p.494).

Os processos culturais de pluralismo, as mudanças dos papéis sociais das organizações religiosas, a exacerbação da competição entre agências produtoras de sentido, a possibilidade de se escolherem estilos religiosos com base nos resultados observados “constituem-se enquanto uma apropriação subjetiva e individualizante do sagrado” (BITUN, 2011, p.498). Camurça afirma que este “intenso trânsito que se dá no interior do campo religioso, implica um declínio geral do compromisso religioso dos indivíduos com qualquer definição ou credo, o que levaria a ligações cada vez mais passageiras, fazendo da religião um item de consumo” (CAMURÇA, 2003, p.59).

Ao mesmo tempo, ocorre uma reelaboração de significados das crenças religiosas a partir do encontro com as fronteiras. Estas fronteiras se interpenetram, propiciando um contínuo fluxo de rupturas e continuidades, sínteses e diferenciações, facilitada “pela realidade cultural brasileira, proprietária de um escopo comum as religiões populares, característico da matriz religiosa brasileira” (BITUN, 2011, p.500).

Nas últimas três décadas, o número de declarações religiosas vem revelando mudanças no perfil da religiosidade brasileira. Desde 1872, o Brasil faz recenseamento da religiosidade dos brasileiros, no qual o perfil religioso da população é revelado de 10 em 10 anos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). A Constituição brasileira de 1824, no artigo 5º, estabelecia a religião Católica enquanto religião oficial do Império. Os que não professavam esta religião eram os “acatólicos” e não poderiam ocupar nenhum cargo na regência. Outras formas “de religião eram permitidas em culto doméstico e particular, sem forma exterior de templo. Assim, no primeiro nacional, o quesito religião tinha apenas duas opções de respostas, católicos e acatólicos” (SANTOS, 2014, p.20).

Os Censos realizados no Brasil pelo IBGE sobre a realidade religiosa brasileira são importantes na medida em que tem revelado a crescente diversificação dos grupos, como podemos observar em sua última edição, relativa ao recenseamento de 2010.

Religião – Censo de 2000 e 2010		
	2000	2010
Católicos	73,3 %	64,6%
Evangélicos	15,14%	22,2%
Religiões Afro-Brasileiras	0,3%	0,3%
Sem Religião	7,3%	8,0%

Tabela 2: Religião – Censo de 2000 e 2010

Esses números revelam uma possível quebra da hegemonia católica no país nas próximas décadas. É preciso levar em conta também a diferença entre o que é declarado no censo e o que é concretamente vivenciado (RIBEIRO, 2019, p.18). Pela primeira vez no Censo de 2010, a queda percentual dos declarantes católicos, refletiu-se em números absolutos, com o ritmo de crescimento menor dos católicos com respeito a crescimento da população brasileira. Essa nova situação do catolicismo vem apenas confirmar a “progressiva tendência de pluralização do campo religioso, bem como a fragilização do peso da tradição e a busca de alternativa individual no processo de afirmação de identidade religiosa” (TEIXEIRA, 2014, p.37).

Ainda que os dados continuem apontando para uma hegemonia do cristianismo, segundo Ribeiro (2020), a tendência é um deslocamento do religioso que transborda os ambientes tidos como tradicionalmente religiosos, alcançando outras esferas sociais (RIBEIRO, 2020, p.186). Um exemplo é o próprio objeto de estudo deste trabalho, no qual é possível observar que o espaço da CPT, uma organização social ativa na área de luta por reforma agrária no país, ainda que vinculado a instituição católica, contém um corpo de agentes que não declaram esta pertença religiosa, mas que compreendem o espaço da CPT como um local de experiência religiosa.

Ao analisar as mutações e tendências contemporâneas do panorama religioso do Brasil contemporâneo, o que significa do ponto de vista sociológico esse crescente desgarrar-se de pertenças religiosas por homens e mulheres no país? Marcelo Camurça (2017) compreende os indivíduos sem religião no país como religiosos sem instituição, o que não “discreparia da tradição religiosa do país, eles apenas expressariam no Brasil o processo de desfiliação religiosa, relacionado a uma pós modernidade religiosa” (CAMURÇA, 2017, p.55). Estes que declaram sem religião, possuem como características gerais, de um lado uma postura de indiferentismo e secularização que se traduz na sua falta de compromisso para com as instituições religiosas e de outro lado mantém crenças e espiritualidades independentes dessas instituições. Embora ainda sejam uma referência para um trânsito por elas, sem se fixar, contudo, a nenhuma (CAMURÇA, 2017).

A partir de uma análise dos dados estatísticos, geográficos e sociais expostos no último censo em torno da categoria dos “sem religião”, se procurará detectar as tendências de conduta (pós) religiosa, que esses novos atores propiciam: individualismo, trânsito, desinstitucionalização, múltipla pertença religiosa e indiferentismo religioso (CAMURÇA, 2017, p.56). Observar essa categoria é importante, pois os agentes da CPT que foram entrevistados, apontaram essas tendências em suas trajetórias, como é o caso do agente Roberto, que tem sua tradição religiosa no catolicismo, passando também pela igreja batista e pela umbanda: “*a minha relação com minha fé, em Jesus Cristo, a partir do movimento cristão, foi entender que era nisso que eu via sentido nesse processo transformador e não institucional, não na igreja em si*” (ROBERTO, 2020).

Camurça (2017) aponta como uma das características destes que se consideram “sem-religião” é uma postura de secularização que traduz na falta de um compromisso para com instituições religiosas, mas ainda assim, mantendo crenças e/ou espiritualidades independentes destas instituições. Embora, essas instituições, que no caso do Roberto aparece representada pela instituição católica, ainda seja uma referência para um trânsito por elas, sem se fixar, contudo a nenhuma (CAMURÇA, 2017, p.60).

Camurça constata ainda que o crescimento dos “sem religião” vem de uma diminuição da transferência religiosa intergeracional, ou seja, “da pouca capacidade dos pais (católicos, mas também evangélicos), de reproduzirem suas religiões nos filhos, ou seja, um fenômeno de descontinuidade com as religiões de seus pais” (CAMURÇA, 2017, p.62). Muitos dos que se consideram sem religião mantêm uma crítica exacerbada às religiões institucionais a quem acusam muitas vezes de “intolerância” e “hipocrisia”, dissonância entre pregação e prática”. Por isso, enveredam para um pragmatismo religioso, distanciando-se das religiões e seus cleros e constroem assim a sua self-religion (auto-religião), que é uma síntese pessoal das crenças religiosas difundidas no país (CAMURÇA, 2017, p.63). Dessa maneira, não pertencer a um grupo religioso não quer dizer que esse indivíduo seja descrente, sugerindo mais que ele possua uma religiosidade privada, pessoas que cultivam uma religiosidade de caráter pessoal, sem possuir contudo vínculos institucionais (CAMURÇA, 2017, p.63).

Sobre o processo de secularização Daniele Hervieu-Lèger indica que ocorre na contemporaneidade uma recomposição do papel da religião do que a perda de sua influência (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.8). Ou seja, “a secularização é um processo que comina a perda de controle dos grandes sistemas religiosos e a recomposição das representações religiosas” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.8). A isso, ela chamou de desregulação institucional, ou seja, a atual incapacidade do controle das consciências pelas formas religiosas institucionalizadas, “aliadas ao surgimento de novas formas de crenças que circulam e se apropriam dos signos religiosos das religiões tradicionais numa contínua recuperação e reinterpretação” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.9).

Segundo Renata Menezes (2014) o catolicismo, tradicional modalidade religiosa da sociedade brasileira, estaria sendo trocado por formas de pertencimento religioso, mais adequadas ao desafio do urbano, da sociedade de classes, etc (MENEZES, 2014,

p.61). Cristina Cunha (2007), os dados do Censo do IBGE de 2000 apontam para um decréscimo do número de católicos acompanhado de um crescimento acentuado do percentual de evangélicos e dos que se declaram “sem religião”, assim “como do surgimento de várias religiões orientais e tradições indígenas. Para alguns analistas esses dados demonstram a diversidade religiosa nacional” (CUNHA, 2007, p.199). Para falar do catolicismo no Brasil é preciso repensar a crença na homogeneidade que caracteriza essa religião, pois são muitos catolicismos que compõem essa religião, como o catolicismo apostólico romano e catolicismo popular (CUNHA, 2007, p.199).

No contemporâneo a forma de ser católico, budista, espírita, umbandista, candomblecista ou até mesmo evangélico, se configura como resultado desse percurso de múltiplos contatos com as diversas formas de se experimentar os “sagrados” representados por estas religiões. Nessa perspectiva há ainda “a possibilidade de constituição de uma religiosidade própria, resultado da influência de várias ofertas presentes no mercado religioso atual” (CUNHA, 2007, p.199).

Os autores Carlos Steil e Rodrigo Toniol (2013), ao analisarem a diminuição dos católicos na sociedade brasileira, propõem um “argumento contrário de que essa diminuição está atrelada a um problema de adequação da resposta da instituição aos desafios da evangelização ou da falta de vocações ministeriais para atender as demandas religiosas do povo” (STEIL & TONIOL, 2013, p.226). O argumento se encontra num ambiente mais amplo, referente ao sentido que passa a constituir na modernidade, que se funda sobre a escolha livre e a adesão dos indivíduos a uma comunidade de fé, substituindo o sentido da religião como uma tradição que se impõe a partir da cultura.

Desse modo, ser católico se desvincula cada vez mais da tradição e de um modelo de religião que vem perdendo a sua plausibilidade. O que nos permitiria dizer que os dados do censo sobre o catolicismo estariam apontando mais para a crise de um modelo de religião do que para uma falha na ação pastoral da Igreja Católica (...). O fato de cada vez menos brasileiros se reconhecerem como católicos nos censos está fundamentalmente associado ao sentido e ao lugar que a religião começou a ocupar na sociedade moderna (STEIL;TONIOL, 2013, p. 229).

Esta fluidez religiosa no contexto católico pode ser percebida a partir das entrevistas realizadas com os agentes da CPT, que a maioria dos que vieram do catolicismo, relatam como foram se afastando da instituição, e da observação de sua

atuação na cidade de Campos, que não conta pouco com o suporte das paróquias da região, mas possui um trabalho mais autônomo.

Os autores Steil e Toniol (2013), argumentam, portanto, que estamos vivendo hoje um processo de metamorfose da igreja católica no Brasil, que tem impedido a transmissão do catolicismo por via da tradição. Esse processo se identifica mais com a reflexividade “na qual as condições atuais apontam para experiência religiosas que se configuram a partir dos indivíduos enquanto sujeitos livres” (STEIL;TONIOL, 2013, p.229) capazes de optar por um caminho dentre os muitos que se apresentam. Conseqüentemente “a esse fator ocorre a perda do alinhamento automático com a religião” (STEIL;TONIOL, 2013, p.229). Assim, pode-se dizer que a diminuição que vem ocorrendo do catolicismo na sociedade brasileira é produzido no âmbito das transformações da própria cultura e na forma como a religião se configura nos tempos atuais, inclusive nos espaços rurais, como podemos perceber através da atuação da CPT.

1.5. A CAMINHO DA ESPIRITUALIDADE

O último tópico deste capítulo se refere a uma expressão que apareceu na maioria das falas dos agentes entrevistados: a espiritualidade. Esta palavra é operacionalizada por estes agentes para demonstrarem a relação que eles mantêm com o “sagrado” (OTTO, 2003). Ao se referirem a isso estão sinalizando uma espiritualidade não institucionalizada, que aparece enquanto anterior ou independente da religião.

O crescimento do percentual de pessoas que rompem com as instituições religiosas, não sugere, que esteja ocorrendo o crescimento de pessoas ateias ou agnósticas no país. O que se destaca nesse fenômeno é o rompimento das pessoas com as instituições religiosas e não com uma crença de perfil teísta em Deus. Flávio Senra aponta que “a motivação mais recorrente para a ruptura está relacionada com o descontentamento e a desafeição com as instituições religiosas, na qual a crítica à religião se baseia na convicção de que para ter fé não é necessário ter religião” (SENRA, 2020, p.72).

Ao identificar que o problema com a religião está na doutrina e nas regras de conduta impostas pelas instituições e líderes religiosos, “para as pessoas que se declaram sem religião, mas que possuem um perfil teísta, a espiritualidade seria um

caminho que permite à pessoa experimentar uma relação com o que se percebe como Deus” (SENRA, 2020, p.72). Os agentes da CPT entrevistados nesta pesquisa, apontaram a presença da espiritualidade enquanto anterior e independente da religião, fazendo com que se declarem por uma espiritualidade, algo muito pouco institucionalizado. Essa espiritualidade definida em termos individuais e desinstitucionalizada, é nomeada por Senra de “espiritualidade não religiosa” (2020).

Por espiritualidade não religiosa entende-se, pois, consideradas as pessoas que se afirmam sem religião ou não afiliadas, em perspectiva teísta o âmbito da crença em Deus que se desenvolve à margem das instituições religiosas ou desligadas de seu antigo pertencimento a instituições religiosas (...) uma espiritualidade não religiosa é aquela motivada por sujeitos crentes que rompem com a lógica de submissão as doutrinas, ao aparato sacerdotal ou correspondente, à vida comunitária e à sua organização burocrático institucional (SENRA, 2020, p.73).

Além disso, reconhece-se na expressão espiritualidade não religiosa a condição de sobrevivência de “algum vestígio de memória religiosa, de seus conteúdos, de suas mensagens de fundo, mas não o sentimento de pertença ou vínculo institucional” (SENRA, 2020, p.73). Em relação ao que se entende enquanto religião percebe-se, que esta enquanto modelo de institucionalização do modelo de submissão, foi abandonada como referência de vida das pessoas que não querem mais se sentir sobrecarregadas. Quando se observa os discursos das pessoas que se afirmam sem religião – como alguns dos integrantes da CPT – encontra-se elementos que tornam possível reconhecer o despertar de uma espiritualidade que não admite a coerção das estruturas religiosas.

Ao contrário, a espiritualidade estaria centrada na liberdade. Esta realidade estaria amparada em experiências vividas em contextos fluidos, nas quais os ensinamentos e os conteúdos da tradição religiosa, podem ainda ser vivenciados, porém sem as amarras da submissão (SENRA, 2020, p.75). Além disso, a espiritualidade não-religiosa considera que seus sujeitos se reconhecem como indivíduos construtores de valores e livres para acessar diretamente o objeto de sua crença.

A noção de espiritualidade vem ganhando importância no cenário religioso contemporâneo, levando-se cada vez mais em conta os trânsitos, as combinações e os hibridismos que atravessam sua diversidade de estilos. Segundo Marcelo Camurça (2016) “Estilos de espiritualidade como critério para tipologias e interpretações do

campo religioso na contemporaneidade”, a noção de espiritualidade no panorama religioso do Brasil, da América Latina e mundial, vem ganhando destaque desde a década de 1990. Este movimento seria fruto de diversos fenômenos, como o processo de crise e desinstitucionalização religiosa que atingiu as ditas igrejas históricas, “gerando o consequente surgimento de movimentos carismáticos e pentecostais, de um lado e de outro, o advento de movimentos alternativos como o New Age e neo-esoterismos” (CAMURÇA, 2016, p.18). A noção de espiritualidade constitui-se “como crucial na agenda desses novos atores, sofrendo também diversas formas de apropriação na experiência desses novos agentes do campo religioso contemporâneo” (CAMURÇA, 2016, p.19).

Camurça procura compreender como esta noção pode contribuir para os estudos do fenômeno religioso contemporâneo no campo das ciências sociais “para que se compreende melhor as transformações e as novas segmentações pela qual passam as religiões, em uma crescente pluralização de formas e sentidos” (CAMURÇA, 2016, p.19). Como podemos observar ao longo deste trabalho, que os estudos de religião vêm chamando a atenção há algum tempo para dimensões da espiritualidade como a experiência religiosa e a mística como parte constitutivas das religiões, se esquivando dos reducionismos sociológicos e políticos que definiriam o fenômeno religioso. Camurça (2016) ressalta ainda a importância da experiência emocional, individual e coletiva como a fonte e o fundamento de toda expressão religiosa.

Para melhor compor essa discussão, Camurça (2016) enuncia a perspectiva da incorporação da noção de espiritualidade como chave para uma compreensão articulada da diversidade religiosa contemporânea. Assim, o antropólogo escreve:

Nesta sua proposição as religiões – no seu aspecto institucionalizado, de estruturas sociais – aparecem apenas como contextos de onde irrompem “caminhos espirituais” e onde afloram as dimensões da espiritualidade e da mística, foco de seu interesse (CAMURÇA, 2016, p.19).

Diante desta pluralidade de crenças, Camurça procurar estabelecer uma estrutura para apreender as diferentes manifestações destas espiritualidades, recuperando as interfaces destas diferentes frentes religiosas, na perspectiva de formar uma totalidade. Camurça (2016) afirma que é a partir destes critérios construir uma taxionomia das

formas de espiritualidade, dividindo-a nas seguintes correntes: esoterismos; espiritismos; “barbárie religiosa”; monoteísmos contemporâneos de feição oriental; agnosticismos, ateísmos e anti-cristianismos modernos; suspeita generalizada e “novas buscas” (CAMURÇA, 2016, p.23).

A partir destes eixos, em nosso trabalho é importante destacar as novas combinações no estilo de espiritualidade, que promovem o trânsito entre os mais diversos nichos de espiritualidade, produzindo combinação em busca de uma meta unidade sagrada que atravessa as mais variadas revelações/espiritualidades conhecidas (CAMURÇA, 2016, p.24).

Este movimento de correlação entre crenças na produção de vivência de uma espiritualidade individual, pode ser vista nos indivíduos que constituem o corpo de agentes da CPT em Campos dos Goytacazes. Muitos dos que vieram do catolicismo não perderam algumas referências desta fé, como continuarem crendo nas tradições cristãs, mas incluíram a crença em outras tradições. Cada vez mais, entre os nichos espirituais, mesmo aqueles com um caminho espiritual bem demarcado, vem se incorporando e combinando estilos, técnicas e artefatos provenientes de outros nichos, como busca de espiritualidade.

Segundo Camurça, esse movimento, ao mesmo tempo em que se resgata a legitimidade e a “dignidade de cada tradição através do nivelamento e equiparação entre elas, corre-se o risco de achatar suas diferenças e banalizar toda complexidade em uma interpretação de lugar comum” (CAMURÇA, 2016, p.24). Para exemplificar, o autor retoma a ideia de sincretismo para pensar os desenvolvimentos do campo religioso brasileiro, atravessado por “empréstimos mútuos” ou “co-presença” entre suas religiões (CAMURÇA, 2016, p.28).

Sobre isso, o catalão Marià Corbí (2010) entende que as novas sociedades industriais (sociedade de inovação e mudança contínua), os velhos mitos, símbolos, narrações e rituais que compunham as sociedades pré-industriais (fundadas nas crenças), assim como as tradições orais e escritas que os vinculam, já não tem valor enquanto padrões para interpretar a realidade. Nem para avalia-la enquanto padrões de atuação ou moralidade, nem para organizar a vida pessoal e coletiva (CORBÍ, 2010, p.178). Mas para ele, foram essas funções sociais do mito que morreram, mas não a força expressiva e significativa dessas formações.

Nas sociedades pré-industriais a crença se uniu indissolúvelmente à espiritualidade. Corbí afirma que para que essa espiritualidade seja possível nas novas sociedades, é necessário separar a espiritualidade de toda crença e de toda submissão; pois a submissão ao espírito não é submissão a formas nem a fórmulas, sendo assim compatível com as novas sociedades (CORBÍ, 2010, p.181).

Ligar a espiritualidade a qualquer tipo de crença é um obstáculo, e um obstáculo definitivo. Não apresenta impedimento algum ligar a espiritualidade a fé, se desnudamos a fé de crenças e se por fé entendemos confiança, abertura do espírito, entrega, discernimento, graça (CORBÍ, 2010, p.181).

Para se refletir com clareza sobre essa temática, Corbí diz ser necessário realizar uma distinção entre duas noções que no Ocidente se encontram entrelaçada, as noções de “fé” e de “crença”. A fé seria uma notícia nem conceitual, nem simbólica, um conhecimento que não necessariamente possui representação ao contrário dos padrões do conhecimento cotiado que estão sempre atreladas a certeza e a representação (CORBÍ, 2010, p.186). Já a crença, seria as “adesões incondicionais a formas e a formulações que se consideram reveladas pelo próprio Deus. Não é em si um fato religioso, mas pertenceriam ao aparato de programação coletiva das sociedades viviam de fazer sempre o mesmo” (CORBÍ, 2010, p.186).

Para que se compreenda essa nova situação, deve-se compreender que a prática da espiritualidade nas novas sociedades, que são globais e nas quais confluem todas as tradições religiosas da humanidade, não será nem sincrética, nem homogênea. Nas sociedades do conhecimento “o caminho espiritual mostra ser um caminho profundamente pessoal e individual, mas que não se faz sem a comunicação com outros, seja com os metes que escolhem ou com aqueles que fazem a mesma tentativa” (CORBÍ, 2010, p.210).

É importante de se destacar no contexto europeu, a narrativa de Boaventura de Souza Santos (2014) quando afirma que o secularismo moderno impediu a religião de ter qualquer participação significativa:

No mundo cristão, a religião institucionalizada fez as pazes com as estruturas de poder existentes, por mais injustas, sequestrou a força

motivadora contida na espiritualidade e transformou os crentes em indivíduos em busca da salvação individual noutro mundo além da morte (SANTOS, 2014, 139).

Santos relaciona espiritualidade e as teologias políticas progressistas tem partido da crítica da privatização moderna da religião para desenvolver novas concepções de salvação e redenção que podem servir de fundamento às lutas pela transformação social, pela justiça e pela libertação. Para estas teologias, a conversão a Deus implica a conversão a um próximo necessitado (SANTOS, 2014, p.140): “abre-se assim a possibilidade de libertar uma nova energia na sociedade, injetando nas lutas sociais a força motivadora contida na espiritualidade” (SANTOS, 2014, p.142). Reside aqui, talvez, o fato de que nos últimos 40 anos muitos ativistas dos direitos humanos que se empenharam na luta por justiça social, serem adeptos da teologia da libertação. Algumas formas de espiritualidade são privilegiadas pelas teologias tradicionais, e por isso, de pouca utilidade para o tipo de luta contra-hegemônica ao sistema, enquanto outras são favorecidas pelas teologias pluralistas ou progressistas e tem o potencial de contribuir para essa luta (SANTOS, 2014, p.144). Assim, o português relaciona a espiritualidade e a luta urgente junto as minorais e contra as estruturas sociais.

Nesse caso, a proposta do capítulo foi realizar uma discussão sobre o conceito de religião, seus desdobramentos e crises no que concerne a sua definição. Após esse movimento, foram levantados pontos importantes que perpassaram a narrativa dos agentes da CPT/Campos que foram entrevistados, como experiência religiosa, desinstitucionalização religiosa, trânsito religioso e espiritualidade. Identificou-se que os elementos que estão presentes nos debates sobre religião no mundo contemporâneo que reverberam no contexto brasileiro. No caso desta dissertação, podemos identificar os agentes da CPT/Campos enquanto “peregrinos”, a partir das dispersões das crenças, da mobilidade de pertenças e da fluidez das identificações. Desta forma, como será descrito no terceiro capítulo, o termo religião já não aparece enquanto definidor de suas práticas, mas se referem a espiritualidade para expressar a complexidade de suas experiências e relações com o sagrado além de os imbuir na luta pela justiça social, isto é, pela ampla Reforma Agrária Popular.

CAPÍTULO 2: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA: PEREGRINOS A SERVIÇO DOS POVOS DO CAMPO

Após analisar os conceitos de religião, experiência religiosa, desinstitucionalização religiosa e espiritualidade, se pode avançar para a análise da formação e organização da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que desde sua criação atua enquanto um movimento ativo ao lado dos povos do campo, através de seus agentes pastorais, sejam estes voluntários ou liberados. O objetivo da dissertação é reconhecer os agentes da CPT/Campos, suas vivências religiosas e mobilizações em prol da Reforma Agrária Popular. Logo, a partir deles, se identificará o histórico de formação e organização da CPT em Campos dos Goytacazes, no qual envolve a história do latifúndio campista e a inserção do MST na cidade. Assim como identificar como a CPT se organiza em Campos dos Goytacazes, quais são as atividades que eles desenvolvem que contribuem para a construção da justiça social, e de que forma a espiritualidade gestada por eles os acionam. Para isso, é necessário a compreensão de como se estabelece a CPT enquanto organização, seus antecedentes e sua importância no contexto rural brasileiro.

2.1. ANTECEDENTES: TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A LUTA PELA TERRA NO BRASIL

A primeira constatação que podemos fazer é sobre a influência da Teologia da Libertação (TdL) enquanto formadora dos princípios da CPT. É importante compreender que a TdL não foi produzida a partir de um único teólogo fundador, mas sim, por um conjunto de pessoas e organizações populares que se mobilizaram junto a essa teologia. A obra *“O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina”* (2016) de Michael Lowy e o artigo *“Teologia da Libertação: história nomes e temas”* (2017) de Fábio Py e Claudio Carvalhães, são importantes para indicar como ocorre essa conexão dos teólogos e as práticas junto aos setores sociais.

Assim, o contexto latino americano nas décadas entre 1950 e 1960 foi marcado por uma profunda influência e controle dos EUA. Diversos são os eventos que demonstram isso como os golpes militares no Brasil e na Argentina, o massacre em El

Salvador, o assassinato de Oscar Romero e padres da Universidade Católica (PY & CARVALHAES, 2017, p.342). A TdL surge justamente da organização contra a dominação externa econômica e social dos EUA aos países da periferia do capitalismo. Segundo Michael Lowy (2016), para entender esse movimento da igreja é necessário voltar as conferências da CELAM - Conferência do Episcopado Latino Americano - que ocorreu em Medellín em 1986 (LOWY, 2000, p.135). Nessa conferência, as demandas latino-americanas, diante do contexto de dominação social que estavam vivendo, foram ouvidas. Esse foi o resultado de um movimento que já vinha se corporificando desde o “Concílio Vaticano II, o qual será abordado mais adiante, momento em que se começou a estabelecer conexões com o povo através das comunidades eclesiais de base” (CARVALHES & PY, 2017, p.342).

A década de 1950 foi um período de ampliação da desigualdade no campo brasileiro. O período anterior à Ditadura civil-Militar agravou as desigualdades sociais, com o aprofundamento do processo de concentração de renda, do qual se originou a questão fundiária (PY & PEDLOWSKI, 2018, p.5). É nesse contexto que surgem as Ligas Camponesas, cujo principal objetivo era avançar a luta pela reforma agrária no país (PY e PEDLOWSKI, 2018, p.6).

As Ligas Camponesas foram associações de trabalhadores rurais, pequenos agricultores e não proprietários, entre 1954 e 1962, organizadas contra a tentativa de expulsão destes trabalhadores das terras onde trabalhavam. Seu marco é o ano de 1954, ano em que ocorreu a luta pelas terras do Engenho da Galiléia, localizado no município de Vitória de Santo Antão em Pernambuco (PY & PEDLOWSKI, 2018, p.6). A propriedade congregava 140 famílias de foreiros nos quinhentos hectares de terra do engenho que estava de “fogo morto”. Agora, o movimento foi criado no dia 1º de janeiro de 1955 e autodenominou-se “Sociedade Agrícola e Pecuária de Plantadores de Pernambuco” (SAPPP). E, coube a setores conservadores, na imprensa e na Assembléia, batizar a sociedade de “Liga”.

A partir de 1959 as Ligas Camponesas se expandiram para outros estados, como a Paraíba, estado do Rio (Campos) e Paraná, aumentando o impacto político do movimento. Entre 1960 e 1961, as Ligas organizaram comitês regionais em cerca de dez estados da Federação, levando a criação em 1962 do jornal “A Liga” - porta-voz do movimento. É importante ressaltar que em Campos dos Goytacazes, foram organizadas

as Ligas Camponesas na região do Imbé em 1963, junto com setores do Partido Comunista Brasileiro (PCB - SANTOS, 2021, p.19). O líder das Ligas Camponesas no nordeste, Francisco Julião, teria ido a Campos em 1962, tendo em vista que a região vinha ganhando grande importância estratégica, em especial aqueles com maior atuação junto aos trabalhadores rurais (SANTOS, 2021, p.22). Segundo Leonardo Santos:

Não seria coincidência que logo após tal visita de Julião, o jornal O Semanário publicasse a matéria sobre a criação de uma Liga Camponesa na localidade de Itererê, bem próxima a região do Imbé. Na primeira delas, a matéria intitulada “Ligas Camponesas instalam-se oficialmente no estado do Rio”, afirma que “102 camponeses” presenciaram a instalação da Liga Matriz do Estado em “Tererê”, “realizando-se, ao mesmo tempo, a posse do Conselho das Ligas Camponesas do Estado do Rio” (SANTOS, 2021, p.26).

As Ligas tinham importância junto a categoria de trabalhadores que incluía foreiros, meeiros, arrendatários e pequenos proprietários, que produziam uma cultura de subsistência e comercializavam os excedentes produzidos em terra própria ou em terra alheia (SANTOS, 2021). Nesse sentido, lembra-se que a utilização do termo “camponês” parece ter sido fator de auto-identificação e de unidade para designar categoria tão ampla em oposição a um adversário comum, politicamente denominado pelas lideranças como “o latifúndio improdutivo e decadente” (CPDOC, s/d) .

Criadas em uma conjuntura favorável de liberalização política, que coincidiu com o governo Kubitschek, as Ligas seriam marcadas pelo período de ascensão do populismo. Segundo Santos (2021) pode ser verdade que a existência do movimento se relacione as ideias desenvolvimentistas, de integração nacional e de expansão da cidadania. A desagregação do movimento, em 1964, eliminou as organizações mas não desarticulou as reivindicações básicas, que seriam incorporadas pelos sindicatos rurais no período seguinte (1965-1983). Convém notar que os sindicatos rurais têm sido particularmente ativos nas antigas zonas de influência das ligas (CPDOC, s/d).

Nessa época, as transformações ocorridas na Igreja não estavam desconexas da estrutura política, econômica e social do país. Tradicionalmente a Igreja enquanto instituição hierárquica sempre se ligou as classes dominantes. No campo, estava atrelada aos grandes proprietários de terras e seus interesses (BOFF, 1986, p.93). Nesse sentido, com forte repressão da polícia militar através das prisões, torturas e

assassinatos aos civis e inclusive a agentes religiosos que pensavam de forma mais social, abriu-se um campo de discussões sobre as orientações políticas e sociais da Igreja (LOWY, 2016).

Internamente a Igreja Católica existiam setores que não se aproximavam a estrutura “pátria, família e tradição”, como, por exemplo, o pontificado de João XXIII (1958-1963) e seu braço político, teológico e social que foi o Concílio Vaticano II, que durou de 1962 à 1965, permitiu o surgimento de novas correntes teológicas políticas, entre elas, a TdL (CARVALHAES & PY, 2017). O Concílio abriu as portas para que a Igreja revisasse suas práticas, e na América Latina, a II Conferência Nacional do Episcopado Latino Americano que ocorreu em Medellín, na Colômbia, em 1968 foi um marco para que as Igrejas latino americanas reorientassem suas práticas perante a sociedade (LOWY, 2000, p.46; LOWY, 2016).

Internamente, o país sofria com o aumento da violência e a repressão dos militares diante da disseminação e florescimento de lutas sociais no campo e na cidade. Assim, se consolidou a TdL entre as próprias contradições sociais da América Latina, e se propagou irrigando subsídios a fim de orientar os trabalhos das pastorais populares no campo e na cidade (LOWY, 2016, p.48). As lutas no campo se intensificaram trazendo a cena, não só a luta pela terra, mas também greve de trabalhadores, lutas dos pequenos produtores organizados por melhores preços para seus produtos (MEDEIROS, 1989, p. 15). Desses conflitos surgiram propostas distintas para o campo, que se expressavam, quer na constituição de oposições sindicais, críticas em relação a linha da CONTAG, quer na formação do Movimento Sem Terra. Nesse contexto, a Igreja apoiou as lutas que emergiam, mantendo uma presença entre os segmentos dos trabalhadores (MEDEIROS, 1989, p. 15).

Os movimentos sociais foram influenciados por crenças e formas de organização originadas nas CEBs e da TdL. A partir disso, que é possível entender os trabalhos dos principais teólogos da libertação, como as obras de Gustavo Gutierrez, um dos pioneiros da TdL, que busca articular as práticas sociais da América Latina e o cristianismo das pequenas comunidades (LOWY, 2000, p.135). De acordo com Claudio Carvalhaes e Fábio Py:

A primeira geração de teólogos da libertação foi fundamental para que o movimento se desenvolvesse. Muitos deles receberam sólida formação teológica, principalmente na Europa, e foram corajosos em

recriar a teologia na América Latina baseada na vida do povo que ali morava. Juan Luis Segundo no Uruguai, Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría em El Salvador, Gustavo Gutierrez no Peru, Elsa Tamez na Costa Rica, Enrique Dussel no México, Pablo Richard no Chile, José Miguez Bonino na Argentina, os irmãos Boff no Brasil e muitos, muitos outros. Sacerdotes foram fundamentais neste processo: Dons Oscar Romero, Pedro Casaldáliga, Helder Câmara, Paulo Arns e muitos outros que capacitaram e deram esperança ao povo para acreditar junto com a fé que receberam de Deus (CARVALHES & PY, 2017, p.343).

Uma das novidades metodológicas da TdL é que ela aumenta as fontes de revelação divina, não considerando apenas a Bíblia e os documentos eclesiais, mas também a vida dos pobres que “é considerada como um dos eixos hermenêuticos capazes de revelar a fé” (LOWY, 2016, p.54). Outra mudança de perspectiva que a TdL traz é a “questão da salvação que passa a ser compreendida como uma salvação terrena e não somente após a morte” (CARVALHES & PY, 2017, p.344). Aponta-se a crítica a partir desse olhar de que “a existência de pecados sociais e estruturais, tendo fim com a salvação terrena a libertação” (CARVALHES e PY, 2017, p.344).

A “opção preferencial pelos pobres” lema da TdL, “parte de uma leitura da história da Igreja junto aos pobres, desde o êxodo a ressurreição de Jesus Cristo” (LOWY, 2000, p.56). Essa questão da “opção preferencial dos pobres” ajuda na correlação da luta de classes dentro do sistema teológico, ajudando aos teólogos a dialogarem diretamente com as ciências sociais e o marxismo (LOWY, 2000, p.56). Assim, a Igreja enquanto instituição foi interpelada cada vez mais pelos segmentos da sociedade, principalmente pelo contexto de extrema pobreza “advinda nesse tempo em sua maioria por conta da migração dos campos para a cidade provocada pela crescente onda de urbanização e ‘modernização’ do país” (LOWY, 2000, p.61). A partir disso, parte da Igreja foi se unindo as causas daqueles que estavam sujeitos a dominação social e sofriam diretamente com o avanço do capitalismo (COMBLIN, 2002, p.96).

De acordo com Jose Comblin (2002) algumas partes da Igreja católica começaram a se unir ao proletariado, ligando-se no campo aos que foram destituídos de suas terras, visando à busca da justiça social. A intenção era resistir a dominação sofrida por esse povo, presente desde a formação da América Latina, em sua colonização (LOWY, 2000, p.61). O que provocou mudanças na instituição porque os protagonistas eram os pobres, causando rupturas na instituição católica, e permitindo a construção da

TdL. É nesse contexto vivencial, de luta junto aos pobres que vão se organizar as CEBs, e também, as pastorais populares como a CPT e o CIMI (LOWY, 2016, p.149).

A Ditadura civil-empresarial-militar, iniciada em 1964 contribuiu ainda mais para o aprofundamento das desigualdades sociais no Brasil e a TdL foi uma das respostas teológicas a repressão. De acordo com o Leonardo Boff (1986), a TdL surgiu de forma natural e necessária, pois antes que houvesse “o teólogo da libertação, o leigo já estava engajado com o processo de conscientização e libertação nas periferias das cidades e no campo” (BOFF, 1986, p.20).

No contexto latino americano, a Igreja brasileira teve uma intensa inserção a partir da influência decisiva de seus agentes pastorais (PY & PEDLOWSKI, 2018), o que pode ser visto nos novos movimentos sociais e partidos formados a partir da década de 1960, como a CUT, o MST e o PT. Eles se organizaram a partir do profundo trabalho de cristãos engajados, agentes leigos e das pastorais inspirados pela TdL (PY & PEDLOWSKI, 2018, p.5). Em uma greve de metalúrgicos que ocorreu em São Bernardo em 1980, por exemplo, enquanto a polícia reprimia os manifestantes, estes tiveram que buscar asilo na Igreja (PY e PEDLOWSKI, 2018, p.5). Assim, a partir dessa breve análise do histórico de formação da TdL no Brasil, descreveu-se sobre “a opção preferencial pelos pobres”, a TdL, o contexto repressivo que ela brota, e o engajamento de setores da Igreja na luta por justiça social (LOWY, 2016, p.152).

2.2. COMISSÃO PASTORAL DA TERRA – FÉ E COMPROMISSO

Como se pode observar no tópico anterior, no Brasil, a razão religiosa da TdL faz parte da organização ativa dos camponeses. Pode-se iniciar lembrando dos movimentos de caráter messiânicos, ocorridos nas diferentes geografias do Brasil, e que influenciaram a organização da CPT. Esses movimentos buscavam resolver situações de crise que afetavam determinados grupos sociais, através da criação de comunidades lideradas por um salvador terreno, que era considerado aquele capaz de implantar uma nova ordem social, normalmente de caráter mais igualitário (MEDEIROS, 1989, p.12). Foi o caso no passado de Antônio Conselheiro em Canudos e de José Maria, no Contestado, por exemplo. Os movimentos foram vistos como “expressão do fanatismo religioso, nunca receberam reconhecimento político, embora tivessem mobilizado a

preocupação dos governantes da época, até com intensa repressão” (MEDEIROS, 1989, p.12).

Como já foi dito, nos anos 1950, a emergência de Ligas Camponesas, de associações e de uniões, trouxe a cena política a luta dos trabalhadores rurais. Embora estivessem ainda dispersas, essas lutas repercutiram assumindo a Reforma Agrária como importante eixo de discussão política (MEDEIROS, 1989, p.12). É nesse momento que surgem propostas políticas, vinculando os trabalhadores do campo, com os projetos de desenvolvimento para o país. Forjam-se “bandeiras que até hoje são centrais na luta dos trabalhadores rurais: os direitos trabalhistas, a previdência social e principalmente a Reforma Agrária Popular” (MEDEIROS, 1989, p.13).

Na década de 1970 a Igreja Católica, com a liderança de Dom Pedro Casaldáliga e Dom Tomás Balduino redigiram uma série de documentos que mostravam os excessos praticados pela Ditadura (PY & PEDLOWSKI, 2018, p.6). Os militares se aliaram aos grandes latifundiários numa coalisão para manter sua hegemonia sobre a territorialidade do campo brasileiro (PY & PEDLOWSKI, 2018, p.6). No campo, as CEBs e a CPT, foram imprescindíveis no trabalho com os sujeitos, contribuindo para que os mesmos através de suas experiências reconhecessem que sua realidade vivida não era natural, mas construída opressivamente.

A CPT mesmo vinculada oficialmente a Igreja Católica, também contavam com a participação de membros da igreja luterana que desenvolviam atividades com os trabalhadores rurais. É com o documento “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o Latifúndio e a marginalização social” redigido por Dom Pedro Casaldáliga, em 1973, que movimentou a Igreja e a sociedade brasileira expondo como o capitalismo estava afetando diretamente o campo, ampliando as desigualdades já existentes (MITIDIERO, 2008, p.148). Assim, a partir da carta-denúncia de Dom Pedro que se constrói a pastoral de apoio aos camponeses e trabalhadores rurais, contribuindo na promoção destes sujeitos (MITIDIERO, 2008, p.148). Esse contexto de intensa exploração do campo e as péssimas condições de trabalho, proporcionaram o surgimento da CPT em 22 de junho de 1975 durante o Encontro de Pastoral da Amazônia em Goiânia organizado pela CNBB (MITIDIERO, 2008, p.148). Sua forma de atuação aglutinou as CEBs, nas pequenas paróquias rurais, visando ao rompimento do isolamento do campo.

A criação da CPT mostrou a força desse segmento e gerou as condições para uma larga rede de influência sobre os povos do campo e das florestas. A fornece uma conexão teológica para as demandas emergentes e para as ações de resistência, através das ações das pastorais viabilizava espaços, infraestrutura para encontros e gestação de organizações quando as reuniões eram reprimidas pela Ditadura Militar (MEDEIROS, 2001, p.106). O espaço fornecido pela CPT era importante, pois se ofereciam possibilidades de “escapar da repressão, além de oferecer uma linguagem através da qual os trabalhadores podiam expressar suas demandas. Até podiam construir questões comuns e possibilitar a articulação de alianças políticas” (MEDEIROS, 2001, p.106).

O documento “A Igreja e os problemas da Terra”, aprovado e divulgado pela CNBB em 1980, na 18ª Conferência Nacional em Itaici (SP), é o texto institucional que analisa os problemas do campo e a postura da Igreja (MITIDIERO, 2008, p. 237). Com ele, a questão da terra deixava de ser demanda “de um grupo de bispos e padres, passando a ser uma demanda da Igreja, que assinava um documento de repúdio contra a situação social das áreas rurais do Brasil” (MITIDIERO, 2008, p.192).

Pode-se dizer que um dos principais exemplos de impacto proporcionado pela TdL, e da pastoral da CPT foi a criação do Movimento Sem Terra (MST – PY & PEDLOWSKI, 2018, p.11), quando movimento não seja confessional acaba por fixar suas raízes na cultura sociorreligiosa desse cristianismo (MITIDIERO, 2008, p.192). Como se sinalizou os dos pontos mais importantes defendido pela TdL, é de entender que os pobres são sujeitos de sua própria história, e assim, a “CPT objetiva auxiliar na organização dos trabalhadores do campo, respeitando a autonomia dos movimentos sociais e sua secularização” (MITIDIERO, 2008, p.194). A CPT tem pretensão de “encorajar os trabalhadores e trabalhadoras agrícolas na luta contra o latifúndio e seu histórico na sociedade brasileira” (MITIDIERO, 2008, p.194).

A CNBB reconheceu a CPT como um órgão oficial ligado a linha missionária, mas com autonomia em relação a sua organização e atuação. A palavra “Comissão” concerne esse caráter teológico a CPT, indicando que sua mobilização parte também da fé que os impulsionam a estarem ao lado dos pobres do campo (MITIDIERO, 2008, p.148). Para Mitidiero:

Em minha concepção, o status de comissão garante uma maior autonomia na abertura de contatos exteriores a Igreja, como, por exemplo, a interação com as teses e conceitos científicos, com a

realidade política, com a valorização das diversas culturas e com o ecumenismo. Além disso, a CPT, definida como uma pastoral de conflito, esta integrada, portanto, aos acontecimentos imediatos da cena política, diferente dos movimentos religiosos que estão mais distantes dos fatos históricos imediatos (MITIDIERO, 2008, p.157).

Pode-se dizer que o ecumenismo é um cerne da CPT, pois “os problemas da terra atingem pessoas que pertencem a diversas religiões, não sendo possível fragmentar o significado da terra para essas pessoas que dependem dela para sobreviver” (MITIDIERO, 2008, p.157). Foi por conta desse ecumenismo que desde a formação da direção nacional da CPT conta com presença de diversos religiosos, como, por exemplo, os membros da Igreja Evangélica de Confissão Luterana (IECLB - PY & PEDLOWSKI, 2018, p.7). Desde sua origem uma das principais atividades incentivadas pela CPT era a ocupação de terras pelos trabalhadores rurais “fazendo pressão frente o latifúndio improdutivo” (PY & PEDLOWSKI, 2018, p.7).

Atualmente, para Antônio Canuto (2010, p.15) a missão da CPT é ser uma presença ecumênica que presta um serviço pastoral junto aos povos da terra e das águas para estimular e reforçar seu protagonismo. No fim da 18ª Conferência Nacional em Itaici (SP) que ocasionou o documento “A Igreja e os problemas da Terra”, em 1980, se escreveu sobre a atividade desafiadora da CPT:

Criar uma ‘comissão de terras’ que na qualidade de organismo oficioso, ligado a linha missionária da CNBB, possa realizar com agilidade o objetivo de interligar, assessorar e dinamizar, os que trabalham em favor dos homens sem terra e dos trabalhadores rurais e estabelecer relações com outros organismos afins (CANUTO, 2016, p.17)

Canuto (2016) afirma que há uma tensão em relação a organicidade da CPT. Para ele, em algumas geografias a CPT possui uma ligação direta com a diocese, na qual sua atuação e seus projetos dependem do bispo local. Já em outros lugares a CPT possui uma forte e bem montada estrutura regional, que define ela mesma suas prioridades, sua forma de atuação e as atividades que serão desenvolvidas (CANUTO, 2016, p.18), que é o caso da CPT em Campos dos Goytacazes. De qualquer forma, a CPT Nacional é a referência de manutenção da identidade que aponta linhas gerais de ação, mas também “na prática tem pouco poder de interferência nas ações regionais”

(CANUTO, 2016, p.19). O que no fim, em cada regional a CPT se identifica de uma forma.

Também, porque a CPT se mobiliza a partir da prática de seus agentes. Alguns são agentes “liberados, ou seja, que tem obrigação de cumprir determinada carga horária e por isso recebem salários” (CANUTO, 2016, p.21). Além dos agentes liberados, a CPT também conta com um número de agentes voluntários que são “pessoas que se dedicam voluntariamente a acompanhar as comunidades e a desenvolver atividades mesmo sem nenhum tipo de vinculação empregatícia” (CANUTO, 2016, p.19).

Canuto indica outra tensão vivida pela CPT que é em relação à forma de presença pastoral no campo. Segundo ele, algumas regionais desenvolveram a ação pastoral nos moldes de uma pastoral rural que valoriza a vida religiosa das famílias e das comunidades. Essas pastorais “chegam a produzir material catequético para crianças e adolescentes dos assentamentos e comunidades rurais” (CANUTO, 2016, p.20). Já, outras acabam descartando as atividades de cunho litúrgico-religioso, considerando que seria responsabilidade da paróquia. Dessa forma, abrindo mão do serviço religiosos direto, os agentes se fazem atuantes no acompanhamento dos conflitos, com assessoria jurídica, incentivos a processos de produção agroecológica ou se dedicando a realizar atividades de formação (CANUTO, 2016, p.20). Canuto afirma que:

Hoje, sobretudo, com a enorme diversidade de pertença a diferentes igrejas e denominações religiosas entre os acampados e os assentados, está ficando mais complicado um acompanhamento católico ao estilo da pastoral rural. O que é comum a todos é a leitura popular da bíblia. A bíblia alimentando a mística da terra, da resistência e do sonho de um novo céu e uma nova terra (CANUTO, 2016, p.20).

Na dissertação se busca indicar, a partir das entrevistas realizadas com os agentes da CPT em Campos, que esta diversidade de pertença ou apenas a não identificação com o catolicismo, está presente também no corpo de agentes da CPT. Sendo assim, em Campos dos Goytacazes, as atividades não são de cunho litúrgico-religioso, mas de assessoria. Há somente um agente, o Cláudio (2020), que mantém vínculos com a paróquia e se dedica ao estudo bíblico na comunidade.

Outra informação importante para se considerar sobre a CPT em Campos, é que desde sua formação, recusou a ser representante das comunidades,

assim, se desenha a tensão na sua forma de atuação, se seria uma assessoria, um apoio ou um movimento. A meta da CPT sempre foi fazer com que o trabalhador seja protagonista de sua ação, sendo assim, o serviço educativo prestado pela CPT ao trabalhador é estimular seu protagonismo, por isso não são um movimento social (CANUTO, 2016, p.20). Nesta perspectiva, a CPT esteve presente no nascimento de movimentos como: como o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), o MAB (Movimento de Atingidos por Barragens), o MMC (Movimento de Mulheres Camponesas) e o MPA (Movimento dos Pequenos Agricultores - CANUTO, 2016, p.20).

Segundo Leonilde Medeiros (2016), em uma publicação comemorativa dos 15 anos da CPT de 1985 afirma que esta entidade “contribuiu para colocar a questão da terra, com toda sua força política, não somente no âmbito, mas sobre tudo no cenário político brasileiro” (MEDEIROS, 2016, 57). Outro ponto importante para Medeiros (2016) é em relação aos novos sujeitos emergentes nos últimos anos:

Novos sujeitos e identidades emergiram, novas demandas, mas o tema do acesso à terra continua na pauta política, agora redefinido pela dinâmica das lutas, a partir de um cruzamento entre terra, território, águas, florestas, manutenção de modos de vida. Atualiza-se o sentido da luta por terra. Não se trata apenas de desapropriar (ou comprar) terras para assentar trabalhadores em áreas de conflito, mas de garantir sua permanência no território em que vivem (MEDEIROS, 2016, 57).

Desde o regime militar, a grande indústria se consolidou no campo, dinamizou a economia exportadora, intensificou sua relação com agricultores familiares, ganhando novas expressões políticas. Segundo Medeiros (2016) a CPT se mobiliza justamente mediante o processo de intensa modernização tecnológica quando não foi acompanhado de uma atualização efetiva de direitos: “Com isso, a terra não sai do centro das disputas, pois a agricultura modernizada, o agronegócio, precisam dela para manter seu processo expansivo” (MEDEIROS, 2016, p.57). A CPT então luta no tensionamento do debate da permissão do mercado o controle das terras, em detrimento dos grupos sociais que tradicionalmente a ocupavam (MEDEIROS, 2016, p.57).

Outro ponto de destaque na atuação da CPT é o seu papel na denúncia as diversas formas de violência as quais estão passando os trabalhadores do campo. Esse carácter denunciativo “desdobrou-se em um banco de dados e num trabalho pioneiro de

sistematização de informações vindas dos demais diferentes pontos do país” (MEDEIROS, 2016, p.59). O primeiro relato foi publicado “em 1980 e a partir dele brotou a vontade de se fazer uma pesquisa nacional sobre os conflitos que estavam atingindo os trabalhadores do campo” (MEDEIROS, 2016, p.59). Com os relatos, a CPT buscou:

a) identificar e traçar um quadro geral, o mais completo possível, dos conflitos de terra no Brasil e b) elaborar um texto simples contendo os dados e análises dos mesmos para servir de auxílio na ação pastoral e nos demais trabalhos desenvolvidos junto aos lavradores. Pelo caráter da pesquisa e pelos seus objetivos não havia a intenção de se fazer um trabalho exaustivamente acadêmico e estritamente científico, no entanto houve a intenção de realiza-lo com o máximo de vigor possível (MEDEIROS, 2016, p.60).

Nele, apresentou-se uma definição inicial do que se pretendia pesquisar, que foram os “conflitos de terra (...) que são todas as ações violentas praticadas contra lavradores e desencadeadas pelos que detém e defendem o monopólio da terra” (MEDEIROS, 2016, p.60). Contudo, apareceram outras questões além do conflito fundiário no seu sentido estrito. Assim, para Canuto (2016) foram contabilizados denuncia de trabalho escravo, baixos salários, aliciamento de mão de obra e também a preocupação com os pequenos produtores. Sistematizou-se a construção de um banco de dados (inicialmente desprezioso) e avolumou-se e resultou na produção do celebre: “Cadernos Conflitos do Campo, de caráter anual que começaram a ser publicados em 1985. Até hoje são a única fonte de informações sistemáticas sobre o tema” (MEDEIROS, 2016, p.60).

Abaixo se separou uma foto da capa do último lançamento do Caderno em 2019 que aponta o ano de 2019 como o ano com o maior número de conflitos no campo registrados nos últimos cinco anos. De acordo com a publicação, foram 1833 casos de conflitos no campo registrados em 2019, número que corresponde ao aumento de 23% no número de casos, comparado ao ano de 2018.

Sobre as atividades nacionais da CPT, destaca-se também, os eventos nacionais que ocorrem de quatro em quatro anos. Um dos mais importantes eventos nacionais dos últimos anos, foi o ocorrido entre 12 e 17 de julho de 2015, o IV Congresso Nacional da Comissão Pastoral da Terra, quando se comemorava os 40 anos de criação da pastoral.

Medeiros chama atenção para a carta produzida nesse Congresso, na qual se diz em nome dos “ribeirinhos, retireiros, camponeses de feixes e de fundos de pastos, extrativistas, quebradeiras de coco babaçu, acampados, assentados, sem-terra, peões, assalariados e sem teto” (MEDEIROS, 2016, p.62). A carta foi escrita porque essa grande quantidade de grupos sociais “lutam diariamente profeticamente para manter seus territórios sob ameaças de grandes empresas relacionadas ao agronegócio” (MEDEIROS, 2016, p.62). Assim, a carta diz:

Assim, se até o final do século passado a CPT agregou-se às lutas por desapropriação e assentamento de famílias acampadas, hoje, o centro da disputa em que ela se envolve está na conquista dos direitos territoriais, que não se resolvem com a desapropriação e assentamento das famílias. Se a produção é importante, o Congresso mostra claramente que não se reduz a ela, ganhando espaço o debate sobre a qualidade do que é produzido (e conseqüentemente a ênfase na agroecologia) e sobre a relação dos grupos sociais com o espaço onde vivem e se produzem como relações sociais e como cultura. Também ganham espaço reflexões sobre gênero, juventude e educação do campo (MEDEIROS, 2016, p.62).

Medeiros (2016) também chama atenção para a força da mística refletida neste Congresso, que além de envolver os participantes em uma esfera de solidariedade e resistência estava também envolvida “por um ecumenismo que abria espaço não somente para as religiões cristãs, mas também para outras religiosidades como as indígenas e as de matriz afro-brasileiras, inclusive evocando na carata final a Encantados e Orixás” (MEDEIROS, 2016, p.63). Assim, após essa descrição sobre a CPT Nacional e seu histórico, passa-se a dinâmica local em Campos dos Goytacazes da CPT.

2.3 HISTÓRICO E ATUAÇÃO DA CPT EM CAMPOS DOS GOYTACAZES

Em Campos dos Goytacazes vivem cerca de 500 mil pessoas. O alto grau de urbanização e metropolização são as principais marcas que refletem a questão agrária fluminense, sendo a especulação fundiária uma das principais impulsionadores dos conflitos fundiários no Estado (PEMLTRJ, 2020, p.50). Atualmente, 97% da população

fluminense reside em áreas urbanas e 75% na região metropolitana, o que não indica um vazio demográfico nas áreas rurais. (PEMLTRJ, 2020, p.50).⁴

Ao longo do século XX as áreas rurais do Rio de Janeiro apresentaram mudanças, como a decadência das áreas cafeiculturas que ao longo do tempo passaram a se caracterizar pela pecuária extensiva. No entanto, a região de Campos manteve-se como polo produtor de cana. Como resultado das obras públicas empreendidas na década de 1930, houve em outras regiões a modernização dos sistemas de cultivo e a valorização fundiária (PEMLTRJ, 2020, p.51). Com as obras viárias e a expansão da urbanização incrementou-se o processo de expropriação de trabalhadores rurais de suas áreas de trabalho, moradia e lavouras de subsistência (PEMLTRJ, 2020, p.51).

2.3.1. HISTÓRIA DO LATIFÚNDIO CAMPISTA

O histórico do latifúndio em Campos dos Goytacazes se relaciona com as diferentes disputas espaciais e produtivas do estado do Rio de Janeiro. Assim, ainda na década de 1940, a região da Baixada Fluminense, começou apresentar o aumento das tentativas de expulsão de lavradores que ali haviam se estabelecido. Os conflitos por terra que vinham acontecendo no Rio de Janeiro nas décadas de 1950 e 1960 formaram um quadro propício a luta pela terra, pois assistia-se na Baixada, juntamente com a transformação do espaço rural em urbano, a valorização da terra nua em detrimento da produtiva (PEMLTRJ, 2020, p.52).

Entre os anos de 1946-1988 contabilizou-se mais de 210 ocorrências de conflitos fundiários no Estado do Rio de Janeiro. Esse quadro de violência sistemática gerou a organização dos trabalhadores rurais na luta pela terra. Nesse período, a ação de atores políticos tais como o Partido Comunista Brasileiro (PCB), organizações ligadas a igreja católica, como é o caso da CPT e algumas lideranças sindicais contribuíram para transformar as violências individuais de violência e despejos em experiências coletivas. Nesse processo, começou a se desenvolver os propósitos de luta pela Reforma Agrária (PEMLTRJ, 2020, p.56).

⁴ Ao nos referirmos ao Projeto de Extensão Memórias da luta pela Terra no Rio de Janeiro – Edição Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro de 2020, ao longo do texto, será utilizado a sigla PEMLTRJ. Este projeto teve sua primeira e segunda versão em Cachoeiras de Macacu. Na presente versão para as oficinas de Campos dos Goytacazes, a equipe foi composta pelos seguintes autores: Ana Costa, Ana Ribeiro, Delma Neves, Fabrício Teló, Leonilde Medeiros, Paulo Alantejano e Ricardo Brito.

Campos dos Goytacazes entra no século XX com as mesmas bases econômicas do século anterior, ou seja, sua principal atividade econômica ainda era a cana de açúcar (PY & PEDLOWSKI, 2020). Nas primeiras décadas do século XX Campos contava com 28 usinas, um dos maiores números por cidade do Brasil, logo, a economia campista era influenciada pelos usineiros. O poder da cana, formou-se a partir das elites rurais que estabeleciam indiretamente os prefeitos, vereadores e deputados, apoiados ainda pelos religiosos, partidos políticos e plantadores de cana (GOMES e FERREIRA, 2008, p.29). Em 1924, Campos chega a ser o maior município produtor de açúcar no Brasil, perdendo apenas para o Estado de Pernambuco. A região sofreu os efeitos da crise de 1929, marcando inclusive o fechamento de algumas usinas. Isso apontou para a instabilidade que essa atividade econômica poderia apresentar (GOMES & FERREIRA, 2008, p.29).

As relações de trabalho estabelecidas entre os usineiros e os trabalhadores rurais continuam as mesmas, mesmo após o fim da escravidão. A concentração de terras é essencial para os usineiros. O colonato é fruto dessa realidade que conduz a concentração de terras e a exploração de monocultura (GOMES & FERREIRA, 2008, p.34). O colonato era uma parceria agrícola na qual “o proprietário participava com a cessão das terras, das mudas, dos instrumentos para preparo dos solos e com o transporte da cana até as usinas, enquanto ao colonato cabia o trabalho de preparação do solo, de plantio, de limpas, de corte e embarque das canas” (GOMES & FERREIRA, 2008, p.34).

Essa relação entre colono e usineiro possibilitava a este requerer os serviços do colono e de sua família na safra ou entressafra para plantio e limpeza, além disso, “o colono e sua família ainda tinham que realizar outras tarefas como cuidar dos animais, da fazenda, cortar e embarcar a cana. Dessa forma, pode-se chegar a conclusão de que o sistema de colonato era extremamente proveitoso para os proprietários de terras” (GOMES & FERREIRA, 2008, p.34).

Segundo Gomes e Ferreira (2008), o colonato foi utilizado como forma de ralação de produção, enquanto interesse dos proprietários. No entanto, na década de 1930, mudanças se iniciam quando a cana passa a contar com maiores garantias de comercialização e lucratividade, levando tanto as usinas quanto os fazendeiros a quererem as áreas que eram usadas para agricultura de subsistência (GOMES &

FERREIRA, 2008, p.38). A extinção do colonato acontece primeiro na década de 1930, acentuando-se com a promulgação dos direitos trabalhistas na década de 1940.

O movimento de 1930 coloca no poder “o presidente Getúlio Vargas e a partir daí o Estado começa a intervir na economia garantindo a comercialização e o lucro obtido com a venda do açúcar” (GOMES & FERREIRA, 2008, p.38). Um exemplo disso foi a criação do IAA (Instituto do Açúcar e do Alcool), cujo objetivo foi produzir o equilíbrio dos preços e estimular as usinas a aproveitar as sobras de matéria prima para produzir álcool. Diante disso, os usineiros foram os maiores beneficiários da intervenção estatal na economia na década de 1930 (GOMES & FERREIRA, 2008, p.39).

O apoio de instâncias do Estado aos Usineiros foi decisivo “no aumento da concentração de terra, além disso, servirá de incentivo a formação da monocultura da cana na região” (GOMES & FERREIRA, 2008, p.40). A produção de açúcar cresceu no mundo todo e isso estimulou a competição entre as regiões produtoras de açúcar no Brasil (GOMES & FERREIRA, 2008, p.40). É nesse momento de competição acirrada “entre os produtores de cana de açúcar que São Paulo começa a vender açúcar por um preço mais barato para os supermercados de Campos por um preço menor do que era produzido na região” (GOMES & FERREIRA, 2008, p.40).

Na década de 1970, os usineiros de Campos “triplicam a capacidade de esmagar cana nas usinas, entretanto, os elevados investimentos, os baixos lucros, o preço do açúcar em baixa nesse período, faz com que acumulem uma dívida, e deixando a produção em Campos estagnada” (GOMES & FERREIRA, 2008, p.40). Esses fatores colaboraram para a falência de usinas em Campos dos Goytacazes, e diante das dívidas contraídas pelos usineiros os trabalhadores foram prejudicados (GOMES & FERREIRA, 2008, p.40).

Segundo Cesar Benjamin (1998), a acumulação em regime de dependência e baseada no “latifúndio monocultor, formou com rapidez uma grande massa despossuída que se reproduzia nessa condição, sem que no outro polo formasse capital capaz de absorve-la em atividades modernas” (p.81). Ao longo desse período “a massa marginalizada foi sendo encarada pelas elites como uma imensa reserva de força de trabalho a disposição de projetos totalmente estranho a elas” (BENJAMIN, 1998, p.82).

Nesse contexto que na década de 1990, que chegam a Campos os militantes do MST, iniciando um trabalho de arregimentação no campo e nas favelas (ALMEIDA, 2004, p.82). Nesse primeiro momento atuavam em dialogo com os bóias-frias buscando convencê-los da importância de se organizarem (ALMEIDA, 2004, p.82). Aos poucos os militantes do MST foram mobilizando os trabalhadores rurais e também os moradores das favelas do Norte-Fluminense a ocuparem para obter a desapropriação das terras que estavam improdutivas. Essa mobilização dos trabalhadores resultou na conquista dos latifúndios como da antiga Usina de São João, da Usina Baixa Grande, da Usina Cambaíba, por exemplo (ALMEIDA, 2004, p.82).

2.3.2. A CHEGADA DO MST E DA CPT EM CAMPOS DOS GOYTACAZES

Nas últimas décadas a economia do Norte Fluminense, especialmente a economia de Campos dos Goytacazes, foi caracterizada pela baixa diversificação produtiva por depender essencialmente da cana de açúcar (CARVALHO, 2016). O processo de expansão e crise do setor sucroalcooleiro influenciou diretamente os ciclos econômicos da cidade de Campos dos Goytacazes. A expressiva atividade canavieira na cidade atraiu migrantes, principalmente do Nordeste (de Alagoas e do Ceará) e da região do Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais, para o trabalho sazonal no corte da cana de açúcar. Com a chegada desses trabalhadores as usinas e fazendas de cana de açúcar se deparavam com a exploração e com os baixos salários (GONÇALVEZ, 2012, p.8).

Com as falências das usinas de açúcar na região no fim dos anos de 1990, aglomera-se uma quantidade de trabalhadores que trabalhavam nas usinas. O que explica a consolidação dos assentamentos de Reforma Agrária depois da década de 1990, sobretudo com a chegada do MST em 1997 na região (GONÇALVEZ, 2012, p. 12). Como se está indicando, os assentamentos são compostos por um grande número de pessoas advindas periferia da cidade de Campos dos Goytacazes, e de trabalhadores desempregados das próprias usinas açucareiras. Luiz Gonçalves (2012) aponta que o Assentamento Zumbi dos Palmares está entre os dez assentamentos localizados em Campos e é fruto da ocupação ocorrida em 12 de abril 1997, nas terras da extinta Usina Sucroalcooleira São João. Tal ocupação foi realizada por trabalhadores reunidos e

organizados pelo MST juntamente com os agentes da Comissão Pastoral da Terra (CPT), tendo recebido a imissão de posse em 27 de novembro do mesmo ano.

Nele residem 506 famílias (GONÇALVEZ, 2012, p. 12). Esse assentamento se estrutura a partir da ocupação das terras da Usina São João, localizada em Campos dos Goytacazes, que resultará na formação do Assentamento Zumbi dos Palmares (ALANTEJANO, 2011, p.36). Como já se escreveu, em Campos dos Goytacazes, a CPT antecedeu o MST no trabalho junto aos cortadores de cana, sobretudo com a formação sociopolítica, porém após a chegada do MST, as duas instâncias trabalharam juntas na mobilização dos moradores da periferia da cidade e organizaram a primeira grande ocupação de terras no Norte Fluminense. Para Gonçalves (2012, p.17) a CPT de Campos tem nos assentados de Reforma Agrária o seu nicho prioritário de pastoral, e de acordo com Polleto (2009), os trabalhos da CPT variam desde a formação política com os camponeses até a assistência técnica junto aos trabalhadores rurais.

Internamente, no estado do Rio de Janeiro, como já se indicou no capítulo, a CPT é composta na sua estrutura organizativa por duas equipes de base. Uma equipe desempenha seu trabalho em Campos do Goytacazes, região Norte e a outra equipe atua em Nova Iguaçu, região da baixada fluminense. A coordenação geral, bem como a administração e a contabilidade são realizadas em Campos. Tanto a equipe de Campos, como a de Nova Iguaçu, fazem parte da regional CPT ES/RJ, que tem seu escritório na cidade de São Mateus, no Espírito Santo. Os primeiros agentes da CPT se fixaram em Campos dos Goytacazes em 1997 com a intenção de auxiliar os assalariados do corte da cana no município e região, mas também iniciaram uma atuação junto aos moradores do Novo Horizonte – o primeiro assentamento de Reforma Agrária no Norte Fluminense, organizado pelo sindicato dos trabalhadores rurais da cidade (GONÇALVES, 2012, p.85).

Sobre isso, Lúcia⁵, a primeira agente da CPT na cidade de Campos dos Goytacazes, aponta sobre o contexto da sua chegada:

Fui convidada e desafiada por uma comissão que fez o processo de transição da pastoral da terra do estado do Rio de Janeiro e quando apontou Campos dos Goytacazes com um grande número de camponeses desempregados, vivendo em situação de escravidão, de negação do direito, depois de ter trabalhado 30,20 anos nas usinas que

⁵ Optou-se por utilizar nomes fictícios para se referir aos agentes da CPT de Campos que foram entrevistados.

depois decretaram falência e eles ficaram na miséria. Pra lá eu fui, não pensava eu que seria sozinha, mas fui, por que era esse meu desejo, e la foi o meu maior espaço de aprendizado e de crescimento como pessoa e de militante dessa causa da justiça e do povo do campo (LÚCIA, 2020).

Diante das entrevistas realizadas com os agentes e ex-agentes da CPT de Campos, especialmente Lúcia, a primeira agente a se instalar na região, destaca-se que chegou à Campos no ano de 1996. Ela chegou com objetivo de realizar a pastoral com os cortadores de cana da região. A CPT já atuava no estado do Rio de Janeiro desde 1977, mas sua chegada à região Norte do Estado do Rio de Janeiro aconteceu em 1996 com a Lúcia. A chegada da CPT praticamente coincide com a chegada do MST na cidade. Segundo Juvenal, ex-agente da CPT em Campos, a CPT chegou pouco antes de começar o trabalho de base para ocupação da antiga usina São João. A principal forma de atuação foi de realizar o trabalho de conscientização e organização das famílias, para o momento das ocupações. Depois, nos acampamentos, o objetivo foi de buscar traçar uma vivência comunitária entre os envolvidos nas lonas.

Em relação a produção de cana de açúcar realizada nas comunidades por pequenos agricultores, Lúcia faz um alerta para a produção de etanol da região e a necessidade de regulamentação (GOMES & FERREIRA, 2008, p.52). Ela, a partir da CPT, denunciou em documento publicado no site o processo de monocultura de cana como “intrinsecamente maléfico porque baseado na exploração e na violação dos direitos humanos sociais e ambientais como premissa para financiamento da expansão agrícola, industrial e tecnológica do setor sucro-alcooleiro” (LÚCIA, 2020). A agente afirma ainda que na região Norte Fluminense muitos “trabalhadores estavam sendo incentivados a arrendar suas terras e a voltar a monocultura da cana, ao contrário da CPT que possui um grande trabalho para apresentar novas formas de plantar e sobreviver da terra” (GOMES & FERREIRA, 2008, p.52).

A ocupação da antiga Usina São João no Norte Fluminense, possibilitou uma mudança de paradigma em relação a agricultura na região que antes era exclusiva da monocultura da cana de açúcar e pelos grandes latifúndios. Mais de 1000 famílias participaram dessa ocupação e cerca de seis meses depois o INCRA fez a desapropriação da terra, dividindo-a em lotes. Segundo Lúcia (2020) ao final desse processo, que durou quase quatro anos, 508 famílias foram assentadas em 5 núcleos: Zumbi 1, Cajueiro, Campelo, Santana e Jacarandá. A maioria dos trabalhadores que

participaram da ocupação são oriundos do corte de cana e não tinham muita experiência como pequenos produtores ou não tinham cultura de trabalhar com a própria terra, no entanto, percebiam na posse daquela terra a possibilidade de conquista da cidadania, educação, transporte e saúde.

2.3.3. A AÇÃO DA CPT EM CAMPOS DOS GOYTACAZES

Hoje existem 11 assentamentos no município de Campos. Esses assentamentos juntos somam em torno de 5000 famílias assentadas na região norte do estado do Rio de Janeiro, contando também com cerca de 1500 distribuídas em acampamentos. Segundo Juvenal a Reforma Agrária vive hoje um contexto muito complicado, pois não há políticas para a pequena agricultura, ou seja, a pequena produção vive o dilema de pouco crédito e pouco apoio técnico. No assentamento Zumbi, pessoas não podiam ter créditos pois ainda não conseguiram “terminar de pagar o seu lote, porém possuem muita criatividade para fazer seu lote ser produtivo” (GOMES & FERREIRA, 2008, p.54).

A CPT que possui vínculos com a CNBB, tem a orientação de “ensinar a pescar”, por isso apoia a organização de trabalhadores do Assentamento Zumbi dos Palmares na luta da melhoria das estradas e de transporte para escoamento da produção, por exemplo. Em Zumbi dos Palmares funciona a Escola de Agroecologia que cumpre esse papel. Também são três as feiras que participavam, na UENF, Colégio Salesiano e no IFF, todas parceiras, apoiando com o transporte dos alimentos. Atualmente, somente a feira da UENF tem funcionado uma vez por semana.

A relação da CPT com os acampados e assentados em Campos dos Goytacazes é definida por uma ampla rede de projetos. Além das feiras na cidade para auxílio do escoamento da produção, a CPT também realizava a festa da Reforma Agrária ou a festa da Colheita e da Fatura, na qual as pessoas da cidade faziam a doação de brinquedos e os assentados ofereciam os produtos do campo (PY & PEDLOWSKI, 2020). A CPT também inaugurou o trabalho com algumas comunidades quilombolas, formadas por trabalhadores assalariados da plantação de cana, visando resgatar a questão afro-diaspórica nessas comunidades (PY & PEDLOWSKI, 2020).

A CPT em Campos também trabalha no resgate da sabedoria popular. Por exemplo, as comunidades tradicionais tinham o conhecimento das ervas medicinais, que foi sendo esquecido entre as gerações. Uma das atividades da CPT é resgatar “o conhecimento sobre as plantas, mostrando como deve ser feita a multiplicação dessas plantas e sua utilização”, como testemunha a agente Fernanda (2019). Fernanda é moradora do Assentamento Zumbi dos Palmares, agente da CPT responsável pela organização do Coletivo de Mulheres Regina Pinho e auxilia também na coordenação local.

A Escolinha de Agroecologia é outra atividade implementada pela CPT nos assentamentos e comunidades da região. A escola tem o objetivo de estudar e se apropriar de técnicas alternativas a serem aplicadas na agricultura. No primeiro ano do projeto a escola ensina a compreensão sobre o que é agroecologia. Nesse sentido, a recuperação do “conhecimento das plantas medicinais é um trabalho que ajuda bastante, pois começa a mostrar para as pessoas que o conhecimento também está presente no campo” (FERNANDA, 2019).

Tal como a agente Fernanda diz: “No segundo e terceiro ano, a escola faz um estudo específico sobre a utilização da homeopatia na agropecuária. A CPT entende a escolinha de agroecologia como uma forma de apropriação dos conhecimentos e das técnicas dos povos do campo” (2019). Para a agente, essa é “sem dúvida, uma forma melhor de resistir na terra com segurança e qualidade de vida. A própria articulação da escolinha possibilita o funcionamento das feiras, uma maneira de vender os produtos para que as famílias tenham mais recursos para aumentar sua qualidade de vida” (FERNANDA, 2020).

Atualmente a CPT reconhece a agroecologia “como uma importante forma de enfrentamento, pois dessa forma o agricultor protege sua terra e comercializa alimentos mais saudáveis, trazendo uma maior qualidade de vida para a população. A agroecologia recebe pouco apoio do governo, mas ainda assim a pastoral continua fortalecendo esse grande projeto agroecológico, presente no Brasil inteiro” (CLÁUDIO, 2019). Agora, a pedagogia da CPT compreende que “todo o seu conhecimento seja repassado e multiplicado pelos camponeses, que podem ou não aceitar as ideias da CPT, que sempre são colocadas de forma democrática e respeitosa em relação aos camponeses” (FERNANDA, 2020).

A agente Fernanda (2020) relembra que desde o início das atividades da CPT em Campos, a preocupação dos agentes da pastoral não era somente “com a conquista da terra, mas também com a qualidade da vida do camponês e com o cuidado com a terra”. Cláudio, indica o funcionamento e os princípios da escolinha.

Na escolinha, dentro dessa proposta da agroecologia a gente consegue trabalhar várias questões, questão de gênero, a questão de território, as próprias práticas também, dessa lida com a terra desse cuidado com a terra (...) O bem viver, pra mim, é o viver bem. Pra você viver bem você tem que ter o seu espaço pra plantar, seu espaço pra morar... você tem que ter seu direito a terra, direito a plantar aquilo que você quer plantar, direito a colher aquilo que você plantou, direito a comercializar, você consumir, se alimentar, consumir o excedente e eu acho que tem que ter direito ao lazer, acho que tem que ter essas 5 coisas (CLÁUDIO, 2019).

Diante das atividades apresentadas, pode-se afirmar que a CPT teve e tem uma grande importância na questão agrária na cidade de Campos dos Goytacazes. Além disso, a pastoral trabalha com os assentados e acampados os eixos terra, água e direitos. Apoiava famílias expulsas de suas terras pela construção de barragens defendendo a água como um direito de todos os seres vivos, ou seja, se posicionando contra a privatização das águas. No eixo dos direitos, a CPT dá maior visibilidade ao combate ao trabalho escravo, alertando e instruindo os trabalhadores rurais sobre seus direitos trabalhistas e luta pelo acesso a terra, água e reforma agrária (FERNANDA, 2019).

No eixo terra, a CPT procura criar alternativas para que a reforma agrária fique mais acessível ao trabalhador. Neste sentido, a agroecologia é uma importante forma do agricultor proteger a sua terra e comercializar alimentos mais saudáveis, trazendo uma maior qualidade de vida para a população. Além disso, ao promover a Reforma Agrária, a CPT, procura mostrar sua importância no aspecto social através da distribuição de renda, produção e comercialização de alimentos orgânicos feitos pelos assentados (FERNANDA, 2019).

Portanto, um dos princípios que norteiam as ações dos agentes da CPT é de na atividade pastoral “se buscar saber quais são as questões e demandas de cada comunidade para junto a eles construir o caminho de luta” (CLAUDIO, 2020) – essa

sinalização é comum entre todos agentes da CPT de Campos dos Goytacazes⁶. Logo, as atividades realizadas pela CPT em Campos partem do princípio de diálogo com as comunidades para elaborar as atividades que são: alfabetização de adultos, organização da feirinha da roça que aconteceu em diferentes locais ao longo dos anos, grupos de saúde para elaboração de produtos fitoterápicos, trabalho de artesanato com as mulheres com a utilização de produtos locais, escolinha de agroecologia, Festa da Fartura e da Partilha que ocorria anualmente e o Comitê Popular de Combate ao Trabalho Escravo organizado em 2003, atualmente sem funcionamento. Na década de 2000 a CPT também iniciou o trabalho nas comunidades quilombolas, inicialmente nas regiões de Carombola, Conselheiro Josino e Barrinha (PY & PEDLOWSKI, 2020). O agente da CPT, Cláudio, pontua essas atividades da seguinte forma:

A CPT começa com o grupo de saúde, o grupo de saúde começa ali na região serrana no Assentamento Novo Horizonte e isso faz parte da CPT até hoje, então um dos trabalhos era acompanhar os grupos de saúde que era a utilização das plantas medicinais.. então o grupo de saúde acaba puxando também o grupo de agroecologia, ai tem a escolinha de agroecologia que começa em 2005. E esses grupos surgem fazendo uma oposição ao latifúndio, as práticas de expropriação do agronegócio, então surge também então o Comitê de erradicação do trabalho escravo. Uma coisa que a pastoral sempre procura fazer na nossa práxis, na nossa prática, é a questão da denúncia e do anúncio e então essas práticas se configuram na linha do anúncio.. o grupo de saúde, agroecologia, trabalho com os jovens, tudo nessa perspectiva da denuncia e do anuncio, agora agente tem a questão do lançamento do caderno de conflitos, então a gente trabalha sempre nessa proposta, denuncia e anuncio (CLÁUDIO, 2019).

Ao identificar o funcionamento da CPT na cidade de Campos dos Goytacazes, identifica-se que os agentes da pastoral cumprem uma função política, apresentando-se como vozes da luta pela terra e Reforma Agrária na região.

2.4. MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE

Entre as atividades desenvolvidas pela CPT, se encontra a mística, que permeia todas as práticas desenvolvidas pela organização. Em todas as reuniões, encontros e atividades que a CPT realiza com os trabalhadores rurais, os grupos de animação eram

⁶ Optou-se por utilizar nomes fictícios para se referir aos agentes da CPT de Campos que foram entrevistados.

responsáveis por desenvolver atividades celebrativas de acordo com cada momento (COELHO, 2014, p.98). Nas primeiras formações de acampamentos e assentamentos, os grupos de religiosos faziam das celebrações uma própria liturgia propondo um espaço onde os sujeitos pudessem se sentir participantes do momento. É exatamente esse momento de celebração que passa a ser chamado de mística (COELHO, 2014, p.98).

Segundo Fabiano Coelho (2014), por parte da CPT e de outras pastorais populares no campo, a mística sempre foi muito importante, pois conseguia ter grande efeito entre os trabalhadores rurais. Afirma ainda que nas cartilhas e livros de orientações da CPT, há palavras de estímulo aos animadores e orientações básicas para os momentos da realização na mística (COELHO, 2014, p.98). No contexto da década de 1980, os momentos de mística realizados pela CPT tinha como característica o uso de muitos símbolos, como cânticos, poesias e encenação teatral, que conectavam as comunidades rurais as suas realidades cotidianas (COELHO, 2014, p.99). Desta forma, o autor se indaga se o sentido da mística empregado pela CPT teria o mesmo sentido da mística praticada pelo MST, fazendo a seguinte constatação:

Por mais que a CPT atuasse politicamente, a mística, enquanto uma prática pastoral, tinha uma dimensão no sentido transcendental. Desta forma, as encenações, as simbologias, os cantos e poesias expressos na prática da mística estavam mais ligados à espiritualidade, no mistério em que se refere o próprio conceito de mística. Conforme Souza e Caravias (1988), essas celebrações de mística na luta pela terra tinham de unir a fé e a vida dos sujeitos fortemente, objetivando conseguir forças para enfrentar a dureza da convivência com o trabalho diário na terra e, principalmente, o sofrimento que nasce da marginalização, dos conflitos e das injustiças a que vem sendo sujeitos (COELHO, 2014, p.99).

Pode-se afirmar então que a dimensão da espiritualidade era inerente as celebrações da mística na CPT, ainda que na prática da mística existissem conteúdos políticos de contestação. Além da dimensão espiritual as atividades estimulavam a reflexão coletiva frente as relações sociais, legitimando as atitudes e condutas de contestação ao sistema social vigente na época (COELHO, 2014, p.103). Logo, nestas celebrações o religioso e o político se integravam num único espaço.

Segundo Almeida (2005), a compreensão da prática e dos usos da mística pela CPT na luta pela terra está diretamente relacionada a sua identidade cristã e ao tipo de serviço que ela desenvolve desde sua gênese, que consiste em assessoria, apoio jurídico

e formação política e teológica (ALMEIDA, 2005, p.23). Os símbolos são largamente utilizados pelos homens e mulheres, jovens e idosos em uma mística coletiva. Tanto para as agentes, quanto para os trabalhadores rurais assentados ou acampados é difícil imaginar uma celebração, reunião, assembleia ou ocupação de terra em que não irá se praticar a mística que, segundo Almeida, acontece de forma mais ou menos intensa de acordo com a intensidade religiosa das lideranças e dos trabalhadores da região (ALMEIDA, 2005, p.24).

Falar sobre mística na CPT é se remeter necessariamente a cultura camponesa, que é permeada por muitos símbolos, não deixando de considerar sua diversidade e especificidade regional. Para a CPT, o trabalhador rural, sua cultura e seu modo de vida devem ser respeitados e valorizados (ALMEIDA, 2005, p.25). A CPT revaloriza seus cantos e suas histórias, seus ritos e até mesmo sua medicina. Em Campos, por exemplo, como já foi demonstrado, a pastoral desenvolve um trabalho junto ao coletivo de mulheres na produção de produtos fitoterápicos reforçando os saberes culturais e ancestrais deste grupo.

Almeida enfatiza também a utilização dos símbolos bíblicos pela CPT em suas místicas ou em eventos que ajuda a produzir de outras entidades, como o MST. O autor afirma que:

Entre os de maior visibilidade merecem destaque a terra, a água, a cruz e a Bíblia. Esses fazem parte do cotidiano, do universo objetivo e subjetivo dos lavradores, assim permitem (segundo os agentes de pastoral) uma assimilação mais rápida por esses homens e mulheres da sua representatividade e também do seu vigor na mística. A CPT procura sempre utilizá-los nos diferentes eventos e na mística como motivação para os trabalhadores lutarem pela conquista da terra, da água e dos direitos. Isto é colocado em relevo, com intensa participação de diferentes sujeitos, nas romarias da terra e das águas, onde fé e política se mesclam (ALMEIDA, 2005, p.26).

É possível depreender a importância que a CPT oferece aos símbolos que surgem como expressão da religiosidade popular e aos mártires durante o processo histórico de luta pela terra. Um exemplo disso são as Romarias da Terra organizadas pela CPT, que possuem um caráter ecumênico, inclusive incorporando ritos e símbolos de outras religiões ao universo católico. Essas romarias valorizam o religioso, buscando a transformação da sociedade. Segunda consta em seu site oficial (acessado em 05 de março de 2021) a CPT realiza Romarias da Terra desde 1978, as primeiras se deram no Rio Grande do Sul e em Bom Jesus da Lapa na Bahia. Há uma grande diversidade de

periodicidade e de locais com que são realizadas as Romarias, algumas são realizadas pelas regionais anualmente, outras a cada dois ou três anos e outras sem uma periodicidade definida. O mais comum é que estas acontecem sempre em lugares marcados por algum fato significativo da luta pela terra, um conflito ou conquista de terra, por exemplo. Uma observação importante é que na primeira década do ano 2000, as Romarias começaram a se chamar Romaria das Terras e das Águas, no entanto, a terra sempre esta sendo representada enquanto um elemento muito significativo.

Na visão das lideranças da CPT, entre a pluralidade de símbolos utilizados por essa pastoral (as matas, as sementes, os alimentos produzidos pela terra, o pão, a bandeira em nível local, os cânticos, os instrumentos de trabalho como a enxada, o facão e a foice, a terra, a cruz, a água e a Bíblia), o mais significativo depois do ser humano, é a terra. Nas mais diferentes atividades organizadas ou apoiadas pela Comissão Pastoral da Terra há a presença material ou imaginária dos símbolos, e com relevo, a terra (ALMEIDA, 2005, p.27).

Após compreender como a mística se estabeleceu na prática da CPT em torno do lugar ocupado pelo religioso, proponho observar como essa discussão se apresenta atualmente nos contextos de experiência e ação dos agentes que são membros desta organização confessional cristã e ecumênica. Ou seja, compreender os elementos que estes agentes caracterizam o religioso, que de acordo com Igor Rolemberg (2020) irá perpassar pelas definições de mística e espiritualidade. Pode-se dizer que aqui se encontra a chave desta dissertação, tendo em vista que os agentes da CPT em Campos dos Goytacazes utilizam-se destas expressões ao relatarem suas experiências religiosas, como será visto no próximo capítulo.

Antes de iniciar esta discussão, Rolemberg atenta para a importância da CPT enquanto instituição confessional dentro da rede de atores públicos e privados que se configuram em torno das políticas públicas de acesso, regularização, redistribuição e assentamento de terras no país (ROLEMBERG, 2020, p.52). Mas indica também que os agentes da CPT por meio do trabalho de base procuram dar visibilidade a denúncias e reivindicações de movimentos sociais, fomentando inclusive, o surgimento de novas organizações de representação das comunidades (ROLEMBERG, 2020, p.52).

Falar sobre mística e espiritualidade chama atenção para uma forma de cristianismo vivida pelos interlocutores que inscrevem diferenças e singularidades importantes em meio as práticas desta religião global. Rolemberg, em sua pesquisa pretende destacar estes elementos postos em prática pelos atores que redefinem o

religioso e o seu lugar (ROLEMBERG, 2020, p.51). O autor atenta para o fato de que identificou que *“as ações da pastoral pareciam pra ele bastante seculares, pois todo serviço de assessoria pedagógica, jurídica ou assistência técnica agrícola possuía um vocabulário de motivações não necessariamente teológicas ou religiosas”*, (ROLEMBERG, 2020, p.51). Muito pelo contrário, mobilizavam instrumentos das ciências sociais, como o marxismo e a antropologia para descrever a realidade denunciada (ROLEMBERG, 2020, p.51). Logo, é importante observar onde os agentes da pastoral colocam ênfase nos seus relatos.

De fato, no conjunto das situações ordinárias de trabalho de base de que participei nas ocupações e acampamentos com os agentes, mesmo com os religiosos do clero, nunca observei “anúncio explícito da Palavra”, que era reservado para os momentos extraordinários da vida social, dentro de alguns rituais inscritos no calendário de mobilizações da região, como as romarias e os atos-memória, e ainda assim, nesses casos, a palavra é expressa ecumenicamente, destina-se para os que já compartilham da mística e espiritualidade militantes, e não para trazer membros de outras religiões à confissão católica (ROLEMBERG, 2020, p.57).

Ressalto aqui a importância de perceber como a mística e principalmente a espiritualidade operam enquanto conceitos importantes no mundo da pastoral e especificamente para seus agentes. As respostas que dão aos conflitos que estão inseridos não se encerram nos sacramentos, mas passa pelo engajamento com as questões cotidianas da vida (ROLEMBERG, 2020, p.59). A mística desta forma, é tanto descrita como motivação para o engajamento, quanto como produto dele. Em Campos, por exemplo, para os agentes que se autodeclaram cristãos, a mística está impregnada nas atividades cotidianas de serviço, implicando que a espiritualidade se vive nas atividades correntes do mundo secular (ROLEMBERG, 2020, p.59).

Segundo Rolemberg, a chave para compreensão da mística enquanto operador conceitual neste mundo está na maneira como ela define a relação com o outro, fazendo também com que não haja distinção entre espírito e matéria (ROLEMBERG, 2020, p.60). Trata-se de um outro que está em situação de emergência, que procura uma resposta, independente de sua adesão confessional, católico, evangélico ou pertencente a religiões de matriz afro-brasileiras. A lógica de agir imbricada no serviço, pressupõe dos agentes uma constante disponibilidade de tempo e energia para executar o conjunto amplo dessas ações de forma imediata (ROLEMBERG, 2020, p.60).

Rolemberg afirma que os agentes cristãos da pastoral da terra inovam em relação as categorias de pensamento e prática do cristianismo (ROLEMBERG, 2020, p.63). Não privilegiam um anúncio explícito da palavra bíblica como costumava sempre ser feito nos primeiros anos da pastoral, mas privilegiam um testemunho solidário por meio da ação no mundo. Sendo assim, a centralidade da experiência religiosa destes não está em uma relação íntima, solitária e contratual de crença, nem nas celebrações litúrgicas confessionais, embora participem delas, mas na espiritualidade, por um engajamento nas questões da vida (ROLEMBERG, 2020, p.63).

O religioso é definido num contexto de experiência e ação que envolve situações cotidianas de *serviço (trabalho de base; apoio/assessoria)*. E ele pode ser descrito pelo antropólogo como um agregado conceitual, na medida em que os agentes de pastoral colocam ao abrigo dessa categoria os termos *mística e espiritualidade*, de uso mais corrente e, enfatizo, presente nas ações cotidianas de trabalho, apesar de, em situações extraordinárias, como nos rituais das romarias e atos em memória das lideranças que *tomaram na luta pela terra*, os elementos que compõem a *mística* aparecerem de forma mais condensada, saliente, ou exemplar (ROLEMBERG, 2020, p.64).

O religioso está, portanto, na prática. É na ação que se faz a religião. Para Rolemberg, se trata de uma ética que faz do engajamento uma necessidade da prática religiosa, estando presente na cadeia de ações que produzem o público e os problemas públicos que demandam ser tratados por atores não confessionais, como empresas e instituições estatais. Ou seja, o religioso (espiritualidade) no contexto de experiência e ação dos agentes da CPT, participa e produz o secular (ROLEMBERG, 2020, p.64).

Isso acaba por enfatizar como a própria religião se publiciza, por meio da participação de atores confessionais em diferentes arenas/cenas/situações interacionais. O que dizem e fazem os agentes da CPT me permite sublinhar o processo inverso: não tanto como a religião se constitui em público, mas como um público se constitui com base na religião (ROLEMBERG, 2020, p.65).

As ações desenvolvidas pelos agentes da CPT, então, tem a ver com uma espiritualidade vivida por meio da ação, que produz muitas vezes linguagens seculares pela formulação de problemas públicos atrelados a demanda do outro e não se atentando aos interesses do seu campo religioso. A proposta deste capítulo foi compreender o contexto de formação e organização da CPT, tanto no âmbito nacional através da

influência da TdL e do contexto de conflitos agrários brasileiros, quanto no âmbito local, a partir da chegada e consolidação da CPT na cidade de Campos dos Goytacazes.

CAPÍTULO 3: ESPIRITUALIDADE E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL: AGENTES VIABILIZADORES DE UMA REFORMA AGRÁRIA POPULAR

Após o primeiro capítulo tratar dos debates sobre os conceitos do religioso, e o segundo capítulo descrever a CPT no âmbito nacional e regional, passa-se agora, a narrativa dos agentes da pastoral em Campos dos Goytacazes. Para a realização da dissertação, foram entrevistados um total de sete agentes que integram a equipe da CPT na cidade de Campos dos Goytacaze/RJ. O trabalho de campo contou com o total de sete idas ao Assentamento Zumbi dos Palmares entre novembro de 2019 à março de 2020, algumas dessas idas para realização de entrevistas com dois agentes, outras para acompanhar a realização de algumas atividades e uma vez no III Sarau da Reforma Agrária (junho de 2019) organizado pela equipe da CPT, momento de confraternização entre agentes, assentados e outros grupos envolvidos com a causa da luta pela terra na região de Campos dos Goytacazes.

Algumas falas já foram inseridas ao longo do segundo capítulo para se referir ao histórico e inserção da CPT em Campos, principalmente, através dos relatos da Lúcia - importante figura para a CPT na cidade - e outras falas referentes às atividades realizadas pela Comissão Pastoral da Terra na região. Neste terceiro capítulo, a proposta é apresentar as falas de quatro destes agentes e relaciona-las com o que foi discutido ao longo da dissertação. Dessa forma, pode-se perceber a pertinência do caminho que foi traçado até aqui, visando melhor compreensão do fenômeno religioso em sua dinâmica social, política e histórica, não só para a organização (CPT), mas também em relação aos agentes que compõem a pastoral da terra, sua relação com a religião e sua prática política na busca pelos direitos sociais dos assentados.

Os agentes da CPT passaram em algum momento de suas trajetórias pela religião institucionalizada, a maioria deles pelo catolicismo, mas passaram também pelo espiritismo, pelo protestantismo, especificamente a denominação batista, assim como religiões de matriz africana, umbanda e candomblé. Nesse processo, também se desligaram das instituições religiosas, seja por conta de críticas teológicas ou políticas,

ou por passarem por um processo de ressignificação da religião, não mais vista sob a ótica institucional dogmática, para uma atitude mais ampla e holística da espiritualidade e sua inserção no cotidiano da luta social. Para estes agentes, todo esse processo esteve intrinsecamente relacionado à sua inserção na CPT, que se constitui em suas experiências, como um local de expressão desta espiritualidade, não só pela dimensão macroecumênica da CPT, mas por que esta espiritualidade está diretamente vinculada à ação (COELHO, 2014). A dimensão do macroecumenismo na CPT pode ser constatada através das místicas que abrem espaço não só para as religiões cristãs, mas também para outras religiosidades, como as indígenas ou afro-brasileiras.

Para tratar das falas religiosas dos agentes, o capítulo será dividido em cinco tópicos relacionados as falas dos agentes entrevistados: trajetória e inserção na CPT; experiência religiosa; desinstitucionalização e trânsito religioso; espiritualidade e Reforma Agrária Popular. Estes cinco eixos compõem as falas dos agentes Cláudio, Roberto, Cristina, Fernanda e Amanda ⁷ e fazem referência aos temas discutidos principalmente no primeiro capítulo da dissertação.

Destes quatro, somente a Amanda se encontra enquanto agente “liberada” (que recebe remuneração da organização) da CPT. Cláudio, trabalha como agente comunitário de saúde no posto de saúde localizado dentro do Assentamento Zumbi dos Palmares, onde vive com sua família. Atualmente é o agente que compõe a mais tempo a CPT em Campos dos Goytacazes, isto é, desde 2004. Tem uma história de relação com o campo, pois desde sua infância morou na região do assentamento com seus pais que trabalhavam na antiga Usina São José. Sua família permanece na região até hoje desde antes das ocupações e até hoje vivem nos lotes que foram divididos durante a formação do assentamento.

Nesse caso, o agente Cláudio além de ser da CPT, também é um assentado da reforma agrária. Além de agente voluntário da CPT, é funcionário público, trabalha como agente comunitário de saúde no posto de saúde que fica localizado no Núcleo IV do Assentamento Zumbi dos Palmares. Sua principal função atualmente na CPT é contribuir com a mobilização de atividades e das místicas além de participar da coordenação. Roberto, é agente da CPT desde 2008, é professor atuante na área de educação do campo e suas principais colaborações na CPT são os projetos de educação

⁷ Optou-se por colocar nomes fictícios para se referir aos agentes entrevistados

popular como o Coletivo de Educação do Campo (Educampo) e a escola de agroecologia. Atualmente, assumiu na formação nacional o debate sobre masculinidade e autocuidado.

Cristina está na CPT desde 2015, trabalhou com assessoria técnica social e ambiental nas áreas de assentamentos de Campos dos Goytacazes, através de uma cooperativa do Movimento Sem-Terra. Suas principais atividades na CPT se referem a articulação do Coletivo de mulheres Regina Pinho e na parte técnica da escola de agroecologia que visa principalmente a divulgação do conhecimento de novas técnicas para eliminação do uso de agrotóxico por parte dos assentados.

Amanda é a agente mais recente da CPT, tendo ingressado oficialmente na equipe em 2020 enquanto agente liberada, sua principal contribuição é na parte administrativa. Como ingressou no período da pandemia, a principal atividade articulada no momento foram as cestas básicas montadas com as produções de alguns assentados não só de alimentos mas de produtos fitoterápicos produzidos pelas mulheres que compõem o coletivo, para aqueles que estavam com falta de alimento. O interessante desse movimento foi que os assentados não estavam precisando destas cestas por já contarem suas próprias produções, logo o projeto foi estendido para as pessoas em situação de vulnerabilidade no perímetro urbano do assentamento.

Assim, é importante ressaltar que esse capítulo se dedicará também à questão da Reforma Agrária Popular enquanto princípio para a prática dos agentes da CPT de Campos-RJ e um objetivo a ser alcançado a partir de suas ações. Um desses princípios é a agroecologia, que está presente em todas as suas atividades, principalmente através da “Escolinha de Agroecologia”, desenvolvida pelos agentes para atuarem nos assentamentos e comunidades quilombolas da região.

3.1.A TRAJETÓRIA E INSERÇÃO DOS AGENTES NA CPT/CAMPOS

A minha maior motivação é perceber a injustiça e a desigualdade, principalmente com o povo do campo.
CLÁUDIO, 2020

O primeiro tópico se refere à trajetória sócio-religiosa dos agentes até a sua inserção na CPT. Ressalta-se que os estudos que empregam histórias de vida na

formulação de análises, dizem respeito a conexões estabelecidas entre uma trajetória individual e o meio social em que as pessoas vivem (GUÉRIOS, 2011, p.13). Giovanni Levi (1989) afirma que ao se utilizar a perspectiva de trajetória, pretende-se ter o foco na realidade vivida pelo indivíduo e dar atenção as suas ações. Na noção de trajetória de Levi (1989) evita-se assimilar a trajetória do sujeito “observado sob grandes eventos as quais ela não guarda nenhuma relação demonstrável empiricamente” (GUÉRIOS, 2011, p.15).

Observou-se que os agentes iniciam suas falas a partir de suas pertencas religiosas, no caso destes quatro agentes, todos inicialmente vinculados ao catolicismo. Mas o vínculo estabelecido com a CPT não acontece necessariamente através deste pertencimento, tal como se vê na narrativa do agente Cláudio:

Eu cheguei através da minha participação com a igreja, eu sempre gostei de participar de eventos assim ligados a igreja, espiritualidade... Ai eu fiz uma experiência da vida religiosa, ficando 8 anos fazendo uma caminhada de discernimento vocacional. Passei pelo interior de São Paulo, de Minas Gerais e em Belo Horizonte eu fiz filosofia (...) No momento do discernimento pedi a congregação um tempo de reflexão. Ai eu vim pra Campos, porque eu sou daqui de Campos, pra casa dos meus pais. Sou daqui da região mesmo, do Assentamento Zumbi dos Palmares e ai quando eu voltei que foi no final de 2003, o assentamento estava assim. No final de 1997 teve aquela mobilização, veio o pessoal, em 1999 as famílias já vão pros seus lotes, então já tinha 4 anos que meus pais já estavam assentados, já vinham sendo assentados da reforma agrária (...) Conclui a etapa de formação da vida religiosa em BH e a faculdade e em 2004 voltei de vez pra Campos (CLÁUDIO, 2020).

Para a maioria dos agentes da CPT, esse envolvimento acontece devido à área profissional específica de cada um que é permeada por uma forte militância em favor dos povos do campo. Desta forma, a trajetória religiosa destes agentes não se constitui em fator primeiro de inserção na CPT, a não ser o caso do Cláudio, que por conta de sua participação ativa na igreja e por ser assentado no Assentamento Zumbi dos Palmares, foi convidado pela CPT a participar de uma de suas reuniões. Assim, ele relata sobre a sua ambiência inicial com a pastoral:

Em novembro a CPT fez um encontro de espiritualidade e eu fui convidado para participar e a partir dai sempre me convidavam pra fazer alguma participação e em 2005 já participando das reuniões de formação e atividades e como eu estava voltando ia participando e me tornei um agente liberado da pastoral em 2006 e a partir dai eu já

fiquei como agente voluntario até hoje. Me considero da CPT desde 2004 a partir desse encontro de espiritualidade que foi onde eu vi esse casamento entre bíblia com a vida dos camponeses e isso me chamou bastante atenção (CLÁUDIO, 2020).

Cláudio foi convidado pela CPT de Campos para participar de um “Encontro de Espiritualidade” no ano de 2004. Esses encontros costumavam ser organizados pela equipe da CPT/Campos todo final de ano. Em cada ano com “uma dinâmica diferente, mas geralmente composta por reflexões bíblicas, mística, formação, avaliações e propostas” (CLÁUDIO, 2020). Foi neste encontro que ele pode perceber a vinculação entre a luta do campo que até então não havia aparecido enquanto uma prioridade, e a Bíblia, símbolo de sua fé católica.

Percebeu-se, na narrativa de Cláudio, que a CPT passa a se constituir enquanto um local de ressignificação de sua prática religiosa, tendo em vista que anteriormente, teria participado de um seminário católico carmelita em Belo Horizonte durante oito anos, até retornar a Campos dos Goytazes, em 2004, mesmo período em que terminou sua formação em Filosofia. Cláudio passou por esse período distante da realidade da luta pela terra na região do Assentamento em que vivia com seus pais. Como já se indicou, Cláudio trabalha como agente comunitário de saúde no próprio assentamento, mas enquanto CPT seu trabalho é contribuir com a animação, na mobilização de atividades e nas místicas, contribuindo também com a coordenação (CLÁUDIO, 2020).

Já para Roberto, Cristina e Amanda, por mais que tenham uma trajetória dentro do catolicismo, o conhecimento sobre a CPT e sua inserção se deu por meio de atividades profissionais ou de formação, como trabalho e faculdade. No caso do Roberto, ele vivenciou a caminhada agroecológica na graduação e trabalhando com escolas rurais, o que o levou a se aproximar da CPT. Assim, Roberto afirma sobre sua chegada na cidade Campos, seus interesses e estudos iniciais:

Em Campos, quando eu cheguei, em 2004 eu estava fazendo mestrado na Candido Mendes, foi quando eu assisti um seminário sobre trabalho escravo e nesse seminário eu encontrei a CPT, em 2004. Ai em 2008 eu estava na secretaria de educação trabalhando e houve uma ocupação do MST na secretaria, e ai eu já tinha vivenciado a agroecologia na graduação, fiz uma disciplina, e falei assim, acho que é por ai que eu gosto de trabalhar na geografia, trabalhar com área rural. E foi ali na secretaria que eu acompanhava as escolas rurais, que eu tive mais contato com a Lucia, primeira agente da CPT na região e

com a Fernanda, depois Juvenal, Claudio e Silvia. E ai foi assim que eu conheci a CPT em 2008. Foi quando comecei a ver sentido pro meu trabalho como pesquisador, como professor de geografia, de compreender o mundo rural a partir de uma linguagem popular que a CPT trabalhava. E ali, na CPT a gente tá sempre nos processos de formação né, ora na espiritualidade, ora no trabalho educativo. E foi onde eu me encontrei (ROBERTO, 2020).

Como se vê na narrativa, Roberto se insere na CPT junto ao seu trabalho na Secretaria de Educação em Campos dos Goytacazes, na qual já acompanhava escolas rurais da região. Foi nesse espaço que pode se aproximar de uma agente da CPT e conhecer o trabalho desenvolvido por eles. Observa-se que a partir desse movimento há uma dimensão de identificação e criação de sentido entre as escolhas profissionais de Roberto e sua atuação na CPT, por ser “um espaço que contemplava sua forma de trabalhar a partir de uma linguagem popular e também através dos momentos de espiritualidade proporcionado pelos cursos de formação” (ROBERTO, 2020). Aqui se identifica também a ligação direta que Roberto (2020) faz entre espiritualidade e prática (ou espiritualidade e ação) enquanto elementos indissociáveis, o que quer dizer que em seu próprio trabalho Roberto experimenta essa espiritualidade.

Assim, como o Roberto, Cristina (2020) também tem sua inserção na CPT a partir de sua atuação profissional, apesar de ter origem católica. Em 1997, realiza o curso técnico agrícola, em 2005 se forma em agronomia na Universidade Estadual Norte Fluminense (UENF), e em 2007, é contratada por uma cooperativa do MST, atuando diretamente nas áreas de assentamentos rurais de Campos dos Goytacazes. Assim, a questão agrária esteve presente para Cristina a partir da atuação profissional e posteriormente, militante. Quando encerra seu contrato de trabalho em 2015, Cristina segue engajada e mobilizada pela causa dos assentados. Foi quando “conheceu alguns agentes da CPT e vê na organização um meio de seguir atuando nessa área, mesmo que de forma voluntária” (CRISTINA, 2020). Assim, ela afirma que:

Eu fui contratada por uma cooperativa do Movimento Sem Terra para trabalhar nas áreas de assentamentos de Campos. Eu já tinha feito o curso técnico agrícola e formado em 1997, ai depois eu migrei pra agronomia na UENF, eu formei em 2005. Em 2007 eu entro pra equipe técnica da cooperativa, dava assessoria técnica social e ambiental nas áreas de assentamento aqui em Campos, a gente cobria 13 assentamentos, um deles era o Zumbi. A militância vem depois disso. Eu ainda casada e trabalhando, grávida também trabalhando com o Movimento Sem Terra, participando dos espaços do

movimento, participando das formações e tal, como técnica, não como militante do Movimento Sem Terra, mas aquela luta foi crescendo dentro de mim e aos poucos eu fui me tornando uma militante do Movimento Sem Terra. Depois que eu já estava engajada na luta pela terra, na luta por direitos desses trabalhadores do Movimento Sem Terra, eu via as injustiças acontecendo e aquilo ali me movimentava, me movia, me trazia comoção, sofrimento, angustia, raiva e mais força pra lutar e aí cada conquista era comemorada com muito ardor, amor, felicidade. E foi mais ou menos nessa mesma época que eu comecei a fazer uma especialização em educação do campo e, proposto ainda pelo MST, e depois eu fui fazer uma especialização em agroecologia e desenvolvimento de assentamentos de reforma agrária e foi aí que eu conheci mais de perto dois agentes da CPT (CRISTINA, 2020).

A trajetória de Cristina até sua inserção na CPT se inicia, então, primeiramente com sua formação profissional nos espaços dos assentamentos rurais e comunidades quilombolas enquanto técnica agrícola na cooperativa do MST. Segundo Cristina, essa cooperativa, cobria treze assentamentos da região, um deles era o Assentamento Zumbi dos Palmares, como relata:

Em 2015, o contrato com o MST acaba, foi quando teve o golpe com a Dilma e aí as áreas de assentamento de reforma agrária do Rio de Janeiro ficaram abandonadas, várias comunidades quilombolas, assentamentos, comunidade de pescadores, todo mundo sem assistência técnica, e aí eu já não fazia mais parte do corpo técnico do movimento, mas eu também não queria abandonar o movimento eu também continuei no movimento e aos poucos eu comecei a me identificar muito com a luta, com o método, com tudo o que a CPT tinha e oferecia, os espaços, as formações, aquilo me encantava, porque também para além da luta, tinha o esperar (CRISTINA, 2020)

É interessante observar no relato como indica a questão da militância enquanto um desdobramento dessa atuação, desenvolvendo-se a partir de sua presença nos espaços rurais, onde foi compreendendo a dinâmica de luta desenvolvida pelos trabalhadores. Foi quando realizou uma especialização em agroecologia, um princípio chave para a CPT como já foi apontado, que Cristina conhece a CPT a partir de dois integrantes de Campos dos Goytacazes, que estavam presentes nessa formação.

Mesmo acabando seu contrato com o MST, a militância e a identificação com a luta dos trabalhadores rurais continuou em sua perspectiva. Ela encontrou na CPT um espaço onde conseguia seguir em seu engajamento, além de apontar uma grande

identificação com a metodologia e as formações da CPT, que diferente do movimento social, trouxe para ela a dimensão da esperança (CRISTINA, 2020). Esse elemento da “dimensão da esperança” entraria enquanto “um valor da espiritualidade que busca desenvolver” (CRISTINA, 2020).

Amanda é graduada em Serviço Social, período em que fez um estágio interdisciplinar na Zona da Mata, em uma comunidade quilombola, pela Universidade Federal de Viçosa. Foi a partir desta experiência que ela começou a se interessar pelas questões do campo. Em 2018, participou de um seminário sobre TdL organizado pela CPT que aconteceu na Universidade Federal Fluminense (UFF) de Campos, momento em que conhece mais de perto a organização, procurando posteriormente se envolver em seus projetos. No momento é a agente mais recente da CPT, e assim, como para Roberto e Cristina, mesmo tendo um passado católico, sua inserção na CPT não foi a partir da igreja, e sobre isso, ela segue narrando:

Não sei como pensar isso até a chegada na CPT (em referência a sua trajetória religiosa), porque na verdade a minha inserção mais orgânica é muito recente, nesse ano, no meio da pandemia. Mas claro que eu já conhecia muito antes o trabalho. Foi na época que eu estava fazendo a graduação em serviço social e aí eu fiz estágio interdisciplinar de vivência na Zona da Mata pela Federal de Viçosa, numa comunidade quilombola chamada Vindoval, em Ribeirão Preto. Quando eu voltei, na verdade, que eu comecei a me interessar pela questão do campo, não era uma coisa que veio direto da minha trajetória, foi a partir desse estágio. Foi a partir disso que eu conheci a CPT, na verdade foi um seminário que teve na UFF, eles se reuniam aos sábados. Eu comecei a participar dessas reuniões. Mas eu me lembro que mesmo eu contribuindo como eu podia e participando das atividades como eu podia, teve uma atividade que me marcou muito, que foi uma romaria que teve em Campos. Porque aí foi nesse meu momento de aproximação com a CPT e eu fui sozinha nessa romaria, não conhecia muito ainda as pessoas, mas eu me lembro de ter ido sozinha, então essa romaria foi muito importante, nesse meu processo inclusive de dizer: eu quero vivenciar isso (AMANDA,2020).

O que chama a atenção é que uma atividade específica em que Amanda participou sozinha, a Romaria das Terras e das Águas que aconteceu no final do ano de 2018, na qual confirmou de fato sua vontade de participar efetivamente da CPT. Mais uma vez se pode identificar o caráter de sentido, de utopia, de esperança e de luta que a CPT traz para esses agentes nos seus engajamentos com a luta dos povos do campo. Nota-se que os agentes iniciam suas falas a partir de suas pertencas religiosas, que no

caso destes quatro agentes, eram inicialmente vinculados ao catolicismo. Mas o vínculo estabelecido com a CPT não acontece necessariamente através deste pertencimento, mas sim através de suas profissões.

Desta forma, a trajetória religiosa destes agentes não se constitui em fator primeiro de inserção na CPT, a não ser o caso do Cláudio. Pode-se identificar a ligação entre espiritualidade e prática enquanto elementos indissociáveis e ao mesmo tempo reconhecer a CPT enquanto um lugar de encontro com essa possibilidade de união entre uma religião pouco-institucional e a prática junto aos sujeitos do campo.

3.2. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS AGENTES DA CPT/CAMPOS

Então, a minha espiritualidade foi desenvolvida dentro de uma concepção cristã, mas ao mesmo tempo eu comecei a perceber que no catolicismo eu perdi um pouco daquilo que foi minha trajetória que era uma igreja de saída, uma igreja pra rua.
ROBERTO, 2020

Ao se buscar traçar as conexões com o primeiro capítulo desta dissertação, volta-se ao tópico da questão da experiência religiosa. Nele, se procura compreender de que forma essa experiência religiosa é formulada pelos agentes entrevistados, desde suas primeiras filiações institucionais até seus processos de resignificação desta experiência. Os agentes entrevistados partem de uma vivência do catolicismo, como já foi apontado, e alguns passando por outras religiões. Constata-se que ao se indagar sobre essa experiência religiosa, a maioria se refere a momentos vividos no período de infância e adolescência e não tanto no presente.

A figura do peregrino formulada por Hervièu-Lègèr (2015), pode ser relacionada à realidade dos agentes da CPT em Campos dos Goytacazes, que cristaliza a ideia “do religioso em movimento” (HERVIEU-LÈGER, 2015). Como foi visto no primeiro capítulo, a autora compõe dois tipos opostos de sociabilidade religiosa, a do peregrino e a do convertido, sendo que o que distingue as duas figuras seria o grau de controle institucional presente em uma e em outra. O convertido se conforma a disposições fixas, com caráter de obrigação para todos os fiéis. A prática peregrina, ao contrário, é uma prática voluntária e pessoal, que implica uma opção individual, mesmo quando a atividade assume uma forma coletiva (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.98).

O grau de regulação institucional determina igualmente o significado que os próprios interessados atribuem a sua participação. As figuras se opõem, na medida em que encarnam dois regimes nitidamente distintos do tempo e do espaço religioso (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.99). Pode-se afirmar que este movimento pode ocorrer devido a palavra religião ou religiosidade não serem mais suficientes para compreender suas experiências atuais. Mais uma vez, destaca-se que a experiência religiosa do agente Cláudio, que já foi sinalizada no tópico anterior, por estar intrínseca a sua inserção na CPT. Essa prática se diferencia dos demais, pois mesmo após sua inserção na CPT seguiu mantendo diálogo e participando de algumas atividades religiosas da paróquia localizada no núcleo IV do Assentamento Zumbi dos Palmares e de outras paróquias que se localizam em Travessão, perímetro urbano do Assentamento.

A experiência religiosa de Roberto se inicia no catolicismo, é batizado na Paróquia Nossa Senhora de Lourdes, localizada na periferia de Nova Iguaçu, no bairro Carmari, quando criança. Nessa época chega a realizar a catequese, inclusive com uma vivência do catolicismo a partir das CEBS, ou seja, passando pela TdL, o que pode explicar o porque dele ter circulado com mais liberdade por outras tradições religiosas como a Umbanda, desde sua infância. É interessante que na adolescência Roberto também tenha frequentado a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, quando se mudou para o Rio de Janeiro com sua família. Assim, ele descreve:

Minha trajetória religiosa se inicia na igreja católica, em um bairro periférico de Nova Iguaçu, fui batizado na igreja católica ainda bebê. A gente tinha uma participação ativa numa paróquia, Nossa Senhora de Lourdes que fica na periferia. Lá eu morava numa vila de casas, onde vivia uma missionária italiana, uma irmã, uma freira, uma missionária que morava ao lado da casa dos meus pais. Essa missionária italiana, de confissão católica, começou a se envolver com a paróquia e ao mesmo tempo com meus pais e com os moradores da vila na construção do movimento de bairro, no movimento eclesial conhecido como CEBS. Então meu movimento de igreja foi até os 8 anos de idade em Nova Iguaçu, nessa paróquia, e nossas festas eram feitas no salão paroquial, missa, catequese, tudo foi lá. Depois disso, com 9 para 10 anos viemos pro Rio de Janeiro e ali comecei a frequentar a igreja chamada São Joaquim, que fica no bairro do Estácio, na região central do Rio, ali eu era também da catequese, do grupo de jovens. Ai minha vida mais religiosa ficou mais restrita as missas e a atividades com a juventude. Depois na faculdade eu continuei frequentando missa, não peguei nenhuma experiência de renovação carismática, mas sempre gostei muito das falas da dimensão social, do que que a igreja enquanto expressão católica se envolvia com os problemas do povo. Então isso ficou durante um bom tempo, na época da graduação eu dei uma afastada da igreja, no

sentido de participação mais orgânica, ai depois disso eu fui pra UERJ, continuava indo a missa aos domingos como vou até hoje, no largo do machado, igreja Nossa Senhora da Glória. E a presença de Nossa Senhora de Fátima lá em casa sempre foi muito presente (ROBERTO, 2020).

Ao mesmo tempo, sua avó por parte de pai era espírita umbandista, fazendo com que Roberto também tivesse uma experiência dentro desta religiosidade quando se encontrava com sua avó. Como já foi apontado, na adolescência frequente, por um momento, a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. Aproximou-se assim do grupo de jovens e de algumas atividades como a Escola Bíblica de Férias (EBF). Sobre isso, relata o seguinte:

Nesse mesmo período que eu era criança, a minha vó por parte de pai era espírita umbandista. Então por exemplo quando a gente chegava na casa da minha vó, por mais que nos fossemos católicos, a minha vó dava passe na gente, rezava os netos e a gente frequentava um centro espírita no Lins de Vasconcelos chamado Centro Espirita Caboclo Tupiara, é bem famoso aqui no subúrbio do Rio. La tinha médiuns, a gente passava em corrente de oração, tinha cura. A minha família por parte de pai como ela é preta, a gente tinha essa relação com o centro espírita também, que pra gente é umbanda, mas o pessoal lá chama de centro espírita, minha avó tinha muita guia, muita coisa regada de arruda. (ROBERTO, 2020).

Esses movimentos acompanham suas mudanças de moradia, de Nova Iguaçu para o Rio de Janeiro. É interessante observar que a experiência religiosa do Roberto é composta por estas três vivências religiosas distintas, sem que elas se contraponham, mas que fazem parte de seu processo formativo religioso e social. Sobre sua atividade na Primeira Igreja Batista do Rio, diz o seguinte:

Na minha juventude eu me identifiquei muito com a Igreja Batista, porque no bairro que eu morava, no Estácio, tinha a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. Eu adorava porque tinha muito cântico e muita juventude que era da favela do morro e eu adorava aquilo, achava que tinha sentido, a EBF (escola bíblica de férias), minha relação sempre foi dentro do catolicismo, dentro da umbanda com minha vó e na minha juventude frequentava a EBF da igreja batista que eu era apaixonado porque não era aquela missa chata, era leitura da palavra, tinha muita coisa com a juventude. Então a minha espiritualidade foi desenvolvida dentro de uma concepção cristã, mas ao mesmo tempo eu comecei a perceber que no catolicismo eu perdi um pouco daquilo que foi minha trajetória que era uma igreja de saída, uma igreja pra rua (ROBERTO, 2020).

Segundo Ricardo Bitun (2011) o grande movimento de migração religiosa observado nas últimas décadas e a excessiva busca por novas alternativas religiosas, assim como a intensa fragmentação institucional, refletem as transformações ocorridas no interior do campo religioso brasileiro (BITUN, 2011, p.494). Sobre isso, lembra-se também de Camurça (2003) quando afirma que este intenso trânsito que se dá no interior do campo religioso, implica um declínio geral do compromisso religioso dos indivíduos com qualquer credo, o que levaria a ligações cada vez mais passageiras (CAMURÇA, 2003, p.59). E, ao mesmo tempo, ocorre uma reelaboração de significados das crenças religiosas a partir do encontro com as fronteiras. As fronteiras se “interpenetram, propiciando um contínuo fluxo de rupturas e continuidades, sínteses e diferenciações, facilitada pela realidade cultural brasileira, proprietária de um escopo comum as religiões populares, característico da matriz religiosa brasileira” (BITUN, 2011, p.500).

Assim, Roberto afirma se considerar cristão, continuando a ir às missas aos domingos na Igreja Nossa Senhora da Glória, no Largo do Machado, no Rio de Janeiro. Percebe-se que a dimensão social da fé católica, experimentada primeiramente por ele, através da CEB a qual participou na infância, continua sendo o principal vínculo com a experiência cristã. Diferente de Roberto, que teve uma experiência de um catolicismo das CEBS desde a infância, com uma liberdade maior dentro desta tradição, Cristina inicia sua trajetória religiosa a partir de um catolicismo tradicional, passando inclusive pela Renovação Carismática na Paróquia Santo Antônio em Campos, em sua juventude. Cristina descreve da seguinte forma:

Se você for entender a minha trajetória religiosa, vai ver que ela já foi aquela bem tapada, que seguia tudo o que a igreja mandava, e que isso me levou também para o buraco. Até ali a minha mãe não influenciava a gente em relação a religião cristã, a nossa família frequentava religiões de matriz africana, a minha infância inteira e ai aos doze anos eu já estudando no colégio agrícola, minha amiga falou: “ah vamos na missa, eu vou toda a semana, a gente canta lá” e ai eu entrei nesse grupo Jovem Solizé pra poder cantar na igreja e eu cantava na igreja nos domingos durante a missa e ali eu fui seguindo na missa, fui fazer catequese e ai começou a minha formação religiosa. Eu ia sozinha e levava a minha irmã mais nova, mas ninguém mais da minha família ia. Ai eu fui seguindo, fui sendo doutrinada, entrei pra uma Comunidade de Vida, estava começando a renovação carismática a ficar mais forte em Campos e ai a minha formação religiosa foi nessa igreja católica que é a Santo Antônio aqui em Campos. Nessa comunidade de vida que era o projeto de paz todo baseado na renovação carismática, todo baseado, pautado naquela cartilha, retiro,

grupos de oração, formações, e ai eu fiquei por 10 anos na igreja católica, muito engajada, participando de tudo como juventude católica (...) (CRISTINA,2020).

Sua trajetória também se diferencia do Roberto porque não é a partir de sua família que se vinculou ao catolicismo, mas aos onze anos através do convite de uma amiga da escola. Sua família frequentava religiões afro-brasileiras durante sua infância, o que pode indicar a chegada ao cristianismo por outros caminhos. Assim, narra:

Minha formação é católica, mas hoje eu me sinto cristã porque eu admiro e amo o Cristo por tudo o que ele foi, ele foi revolucionário na época dele e eu falo que se Cristo voltasse hoje ele estaria do nosso lado, do lado do pobre e do oprimido. Ele estaria do lado dos oprimidos, dos fracos, dos favelados, do moleque pelintra da favela, do traficante, do aviãozinho, ele estaria do lado dessas pessoas... Então qual a minha religião? Eu sou cristã, sou agente da CPT, eu amo as pessoas, queria que o mundo fosse diferente, que a distribuição de renda fosse outra... (CRISTINA, 2020).

Para Cristina, sua experiência dentro do catolicismo foi muito dura. Inclusive, inicia sua fala afirmando que justamente seguir “todas as doutrinas da igreja acabou a levando a ter muitos desfechos negativos em sua vida” (CRISTINA, 2020). Ela passa por paróquias tradicionalistas da cidade de Campos dos Goytacazes vivenciando inclusive o movimento de Renovação Carismática na Igreja Santo Antônio, onde fica por dez anos participando ativamente da juventude.

Ao longo da entrevista, Cristina relata que foi durante o fim do seu casamento que começou a questionar algumas doutrinas. Pois, no processo de separação, se deparou com indagações sobre a coerência desta atitude com os preceitos bíblicos. Ela diz: “eu vivia aquela relação porque eu achava que Deus queria aquilo pra mim, não queria que eu separasse porque aquilo que deus uniu o homem não separa” (CRISTINA, 2020). É interessante perceber a mudança de perspectiva adotada em relação a esta experiência por conta desses questionamentos, afirmando que sua formação religiosa é católica. Contudo, hoje ela prefere se identificar como cristã, por seguir a figura de Jesus Cristo, entendida como um revolucionário, um líder social - fazendo uma leitura distinta de cristianismo daquela a qual foi doutrinada (CRISTINA, 2020).

Amanda que também tem formação católica, influenciada pela família, passou por todos os processos que envolvem sua experiência dentro do catolicismo e assim como os outros, possui um momento de afastamento desta religião e ressignificação de sua experiência religiosa. Ela descreve essa vinculação da seguinte forma:

Minha família é uma família católica, na verdade eu cresci dentro da igreja católica, frequentando mesmo, fazendo primeira comunhão, catecismo, crisma. Meus pais nem tanto, mas meus avós eram muito católicos, eles que foram as pessoas de referência pra mim. E trazendo a questão da relação com a religião em si, como experiência individual, nessa época eu já não estava mais mesmo frequentando a igreja assim, eu já não tinha essa relação com a igreja como eu tinha antes. Quando eu vim pra Campos eu ia, mas ia pouco já não era mais essa relação que eu tive na adolescência. Apesar dos temas da teologia da libertação já me interessar, mas não foi uma experiência que eu tivesse acompanhando ou já seguindo, isso eu não tinha (...). Outro ponto importante foi ter participado do curso que participamos daquela vez que foi superimportante (referência ao curso de teologia da libertação oferecido pela CPT), a importância de trazer isso novamente pra mim, de estar em comunidade, porque ali tinha uma diversidade, tinham representações das paróquias, das localidades, do próprio assentamento. Também foi uma experiência muito importante, apesar de nessa época não estar fazendo parte de nenhuma igreja e não estava ainda diretamente contribuindo com a CPT, mas já estava nesse início (AMANDA, 2020).

Assim, após todas essas narrativas sobre as vinculações religiosas, foi possível observar que todos os agentes iniciam suas caminhadas religiosas junto ao catolicismo. Todos em algum momento ressignificam esta experiência de inúmeras formas, seja através do contato com outras religiões, seja a partir de críticas as suas instituições que permitiram a eles fazer uma releitura deste cristianismo e principalmente modificam essa relação. Esses agentes passam a desenvolver uma outra experiência a partir da inserção da CPT, até porque a CPT, se preocupa em oferecer cursos de formação constante a seus quadros de agentes.

A condição de peregrino se define essencialmente a partir desse trabalho de construção biográfica, mais ou menos elaborada e sistematizada, efetuado pelo próprio indivíduo. Essa narrativa de si mesmo é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos pois segundo Hervieu-Lèger (2015) “Existe formação de uma identidade religiosa quando a construção biográfica subjetiva se encontra com a objetividade de uma linhagem de crença, encarnada em uma comunidade na qual o indivíduo se reconhece” (HERVIEU-LÈGER, 2015, pg.83). Frequentemente ela se

“insere nas operações de bricolagem que permitem ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência” (HERVIEU-LÈGER, 2015, pg.83).

Ao observar os relatos dos agentes da CPT de Campos, é importante levar em consideração que muitas pessoas compõem um repertório particular de crenças e práticas variadas, mas não se identificam com nenhuma religião específica. Logo, de acordo com Almeida e Monteiro, não se trata somente de um movimento em relação ao ateísmo, “mas a composição de um repertório simbólico particular, pois, por exemplo, a não filiação não significa ausência de religiosidade” (2000, p.98). Assim, passa-se para o próximo tópico que trata da desinstitucionalização religiosa e do trânsito religioso, enquanto processos significantes para compreensão da experiência dos agentes.

3.3. DESINSTITUCIONALIZAÇÃO RELIGIOSA E TRÂNSITO RELIGIOSO DOS AGENTES DA CPT/CAMPOS

*Aí eu me afasto não de Deus, mas daquela
religião que estava me fazendo mal.*
CRISTINA, 2020

Um ponto importante apresentado ao longo da dissertação é referente à questão da desinstitucionalização religiosa. Segundo Hervieu-Lèger (2015) a desinstitucionalização religiosa é um movimento que se concretiza a partir de uma tendência geral a individualização e subjetividade das crenças religiosas. Essa ruptura entre “crença e prática constitui o primeiro índice do enfraquecimento do papel das instituições, guardiãs da regra da fé” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.79). Mas o aspecto decisivo do desprendimento da fé aparece principalmente na liberdade com que os indivíduos constroem seu próprio sistema de fé, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente validado (HERVIEU-LÈGER, 2015).

Essa é uma questão importante para compreensão desta pesquisa, pois está presente nos relatos dos agentes entrevistados. Eles iniciaram suas experiências religiosas vinculados a uma ou mais de uma instituição religiosa, passando por um momento de reformulação desta experiência, a partir de críticas feitas a essas instituições, para depois encontrar na CPT um ambiente confortável para vivenciar suas crenças. Mesmo que alguns deles ainda frequentem as missas ou cultos, possuem uma fé caracteristicamente desinstitucionalizada, pois afirmam que não dependem do espaço religioso estrito. Nas narrativas apresentadas, já apontam o elemento da espiritualidade,

que será discutido no próximo tópico, enquanto um resultado desta desinstitucionalização religiosa, como indica o discurso do Cláudio:

Eu gosto de pensar nessa vivência da espiritualidade da CPT, porque a religião em si não é muito a nossa preocupação, é mais a espiritualidade por conta dessa possibilidade da esperança aí quando você cultiva a espiritualidade, parece que você consegue ir para além das instituições, porque as instituições engessam bastante, em alguns momentos elas atrapalham muito. A pastora Nancy, que contribui muito com a CPT, ela falou assim “a partir do momento em que a fé foi institucionalizada, a vida do povo acabou” daquele episódio né, dos juízes. Ela falava isso, que antes as pessoas falavam com Deus aí a partir da institucionalização não, tem um representante que vai falar com Deus, se institucionalizou a fé né, então tem toda uma hierarquia pra você chegar a Deus e isso é muito complicado (CLÁUDIO, 2020).

Pode-se perceber aqui a perda da força da instituição enquanto mediadora das experiências religiosas dos sujeitos, ao mesmo tempo, a importância da TdL nas formações da CPT, como a presença da pastora Nancy Cardoso Pereira. A perda de importância, das instituições religiosas também podem estar ligadas, a crítica teológica da TdL interna da CPT. Sobre os indivíduos sem religião, Camurça (2017) compreende que não discreparia da “tradição religiosa do país, eles apenas expressariam no Brasil o processo de desfiliação religiosa, relacionado a uma pós modernidade religiosa” (CAMURÇA, 2017, p.55).

Os sujeitos que se declaram sem religião possuem características gerais, de um lado uma postura de indiferentismo e secularização que se traduz na sua falta de compromisso para com as instituições religiosas, e de outro lado “mantém espiritualidades independentes das instituições, embora ainda sejam uma referência para um trânsito por elas, sem se fixar, contudo, a nenhuma” (CAMURÇA, 2017, p.55). O significado atribuído as suas crenças e práticas se afasta de sua definição doutrinal, mas mantém suas crenças e espiritualidades independentes das instituições. Embora seja um ponto de referência, como visto na fala do Cláudio ao se referir ao livro bíblico dos Juízes. Esse movimento revê que os sujeitos vêm cultivando uma religiosidade de caráter pessoal, contudo, sem possuir vínculos institucionais, como narra Cláudio:

Ai meu desejo sempre foi esse, como a gente pode fazer para trazer essa palavra de Deus que é libertadora, porque a gente acredita também nisso, como podemos trazer essas leituras para as comunidades. Só que nessa coisa da institucionalização da religião eu comecei a perceber isso, que eu enquanto seminarista estou tendo uma

limitação, ai eu comecei a perceber os empecilhos de quando eu ia para as comunidades indígenas, ia no sábado e voltava no domingo a tarde. Ai já começava a ter aquele “zumzumzum” entre os próprios colegas de formação “ó o Claudio, sai, fica fora esse tempo todo, que é isso” ai são esses comentários... ai eu já comecei a perceber que eu já estava tendo essa limitação enquanto seminarista, ai eu pensei quando eu for padre eu vou poder fazer... mas ai será que eu vou poder fazer mesmo? (Risos) Porque ai eu vou ter outras tarefas onde sempre tem aquela coisa das hierarquias né, sempre tem um te podando. Eu falei, ah quero mais liberdade pra fazer esse tipo de trabalho.. porque eu gosto disso ai, essa é a minha vida, ai a pastoral acabou proporcionando isso. E as vezes independente da pastoral o pessoal nos convida pra participar das atividades. Se eu não estou indo pela pastoral eu estou indo por mim (CLÁUDIO, 2020).

Tal como narra Cláudio sobre o trabalho religioso, esse movimento também destaca-se na dimensão da liberdade procurada pelos sujeitos e que não é vivenciada no âmbito das instituições, as quais limitam o desenvolvimento de suas experiências. Ao estudar sobre os “sem religião” no Brasil, Marcelo Camurça (2017) indica que muitos dos que se consideram sem religião mantêm uma crítica às religiões institucionais a quem acusam muitas vezes de “intolerância”, “hipocrisia” e “dissonância entre pregação e prática”. Por isso, distanciam-se das religiões e seus cleros e “constroem assim a sua *self-religion* (auto-religião), que é uma síntese pessoal das crenças religiosas difundidas no país” (CAMURÇA, 2017, p.63). Dessa maneira, não pertencer a um grupo religioso não quer dizer que esse indivíduo seja descrente, pois ele “pode possuir uma religiosidade privada, com uma religiosidade de caráter pessoal, sem possuir, contudo, vínculos institucionais” (CAMURÇA, 2017, p.63).

Esse processo se identifica mais com a reflexividade “na qual as condições atuais apontam para experiência religiosas que se configuram a partir dos indivíduos enquanto sujeitos livres” (STEIL; TONIOL, 2013, p.229) capazes de optar por um caminho dentre os muitos que se apresentam. Consequentemente a esse fator ocorre a perda do alinhamento automático com a religião (STEIL; TONIOL, 2013, p.229). Como já foi dito, não significa que a crença ainda não seja uma referência para esses indivíduos, mas que a forma na qual ela é experimentada não perpassa exclusivamente a instituição religiosa, como podemos observar na fala do Roberto, que ainda se refere ao cristianismo para caracterizar sua fé, mas que o lugar em que a vivencia não é mais a igreja ou paróquia e sim a CPT. Assim, Roberto assinala:

Entendi que a minha espiritualidade, a minha relação com minha fé, em Jesus Cristo, a partir do movimento cristão, foi entender que era nisso que eu via sentido nesse processo transformador e não institucional, não na igreja em si, mas nesse movimento cristão e aí desde então eu como agente de pastoral eu me sinto mais encaixado, mais parte em poder contribuir com a CPT e, por conseguinte, a CPT contribuir com os processos de organização, de solidariedade, no sentido de uma base (ROBERTO, 2020).

Os agentes da CPT que foram entrevistados para realização desta pesquisa, apontaram a presença da espiritualidade enquanto anterior e independente da religião. Nesse caso, quando Roberto assinala que “minha espiritualidade, e minha relação com minha fé”, ele está operando uma espiritualidade que não está institucionalizada. Essa espiritualidade definida em termos individuais e desinstitucionalizada, também pode ter uma outra nomeação. Flavio Senra (2020, p.73) prefere chamá-la “de espiritualidade não religiosa”. Reconhece a condição de sobrevivência de “algum vestígio de memória religiosa, de seus conteúdos, de suas mensagens de fundo, mas não o sentimento de pertença ou vínculo institucional” (SENRA, 2020, p.73).

Além disso, “o trânsito religioso é um movimento que aparece na rasteira desse processo de desinstitucionalização” (SENRA, 2020, p.73), pois automaticamente há uma abertura maior em procurar complementar sua fé a partir de outros elementos ou até mesmo migrar de religião. Pois, justamente devido a maior liberdade individual por não estar sob as barreiras da instituição (SENRA, 2020). Podemos identificar esse movimento também na narrativa do Roberto:

Eu tenho uma identificação maior hoje com o movimento cristão, mas talvez também tenha próxima as religiões afros por conta dessa experiência com minha família paterna. Então a facilidade de compreender a espiritualidade dentro da umbanda do candomblé, vem dessa experiência com minha vó e com meus tios. E também poder me entender dentro dessa perspectiva negra (...) Nacionalmente, e isso sempre ligado ao povo negro, eu vi que a CPT fez um giro quando ela começou a chamar pra responsabilidade de uma pastoral macroecumênica, então, por exemplo, o que antes era só ligada a igreja católica e as igrejas cristãs, eu percebi que o diálogo, a aproximação, a interlocução com a cosmovisão indígena, com as religiões de matriz afro, começaram a ser pautadas pela CPT, pautadas no ponto de vista das experiências religiosas e das experiências de fé, então com indígenas, com comunidades, quilombolas, comunidades de ponta de pasto. Acho que de 2010 ou 2011 pra cá. Nos documentos da CPT sempre colocando os elementos macro ecumênicos, fui percebendo uma mudança (ROBERTO, 2020).

Mais uma vez a CPT aparece enquanto local que proporciona esta vivência, por conta principalmente do caráter macroecumênico que vem sendo desenvolvido pela instituição. Pode-se compreender também que sua espiritualidade está na direção da prática e da organização social, justamente por colocar em sua narrativa a descrição junto aos indígenas, aos quilombos e as organizações sociais que estão envolvidas nesta luta (ROBERTO, 2020). Isso demonstra o processo de descentramento do catolicismo até mesmo dentro de um organismo vinculado a instituição católica, que é a CPT. O que pode ser observado também na fala da agente Amanda:

Nesse momento que é mais recente que eu pude participar de forma mais orgânica, pra mim foi muito interessante porque eu lembro que uma das primeiras atividades que a gente fez em janeiro, no início desse ano (2020), uma reunião de mulheres onde a gente estava discutindo uma questão que já vinha sendo discutida que é a questão macroecumenica. Então nessa minha inserção eu já entrei conversando nesse sentido, de como a gente amplia essa experiência. Porque essa romaria na verdade me marcou muito justamente por isso, me recordo que as mães de santo foram abrindo a caminhada, quando a gente chegou ao rio Paraíba elas fizeram uma benção, tinham padres, tinham pastores, e essa romaria acho que me chamou muito atenção por conta disso e aí nessa minha entrada também a gente já vinha discutindo essa questão do macroecumenismo. Pra mim ainda é um processo de aprendizagem, de entender como isso se dá, porque eu ainda não tive nem essa oportunidade de participar das formações, porque tem todo esse movimento (AMANDA, 2020)

Percebe-se que essa passagem de uma postura ecumênica da CPT para a postura macroecumênica também é resultado dessa abertura dos indivíduos que estão cada vez “menos conectados com apenas uma religião ou com suas respectivas pertencas religiosas” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.98). Haja vista, nesse trabalho a quantidade de agentes que não se associaram a CPT por conta do catolicismo, mas pela possibilidade de vivenciarem livremente suas formas de espiritualidade. Em relação a isso, a própria CPT de Campos se organiza de forma muito autônoma em relação à diocese da região, inclusive não recebendo apoio durante anos, como afirma Roberto:

A CPT nunca esteve ligada a diocese ou uma paróquia específica. Tentou por anos, desde a década de 1990, um diálogo com as igrejas, inicialmente com a Igreja Menino de Deus lá em travessão. A CPT teve uma participação muito orgânica com os redentoristas, desde os anos 1990, que foi a ordem religiosa que mais acolheu a CPT, que

mais teve diálogo entre os padres da ordem dos redentoristas, isso foi muito forte durante os anos 1990 até porque a diocese de Campos não acolheu a CPT, inclusive ajudou a CPT a se retirar de Campos. Pontualmente um padre, um pároco, alguns diáconos, pontualmente. Mas enquanto entidade só com a chegada de Dom Roberto Paes, que abriu as portas para a CPT. Se você entrar no site da diocese tem lá o nome da CPT, que a CPT é uma pastoral social... mas só depois que Dom Roberto chega, com Dom Rinfan, não (ROBERTO, 2020).

É importante ressaltar também que a vivência da religião deixa de pensar somente pelo âmbito religioso da vida, mas implica também na visão de mundo dos indivíduos. Quando se percebe um desencaixe entre o que é propagado por esta instituição e a visão de mundo de cada pessoa, ela deixa de fazer sentido, conforme apontado por Cristina:

Eu saio também da igreja, porque eu de certa maneira, culpava a minha religião por todo sofrimento que eu passei durante nove anos em uma relação de muita submissão. E a bíblia diz isso pra você que a mulher é o esteio da casa, que a mulher tem que salvar o casamento o relacionamento e aí eu me afasto, não de Deus, mas daquela religião que estava me fazendo mal. Até tive a pouco tempo uma tentativa de retomada de religião, voltei pra igreja católica em 2017 e agora com a pandemia eu me afastei e ficou um período de entender quem eu sou, o que eu estou pensando... E eu vejo que em muitos momentos eu não consigo me enquadrar como uma católica por causa da questão da renovação carismática que é uma questão muito forte na região e na comunidade onde eu moro, porque a renovação carismática, a Canção Nova, acolheu o presidente da república, e o que a gente assistia quando a pandemia começou eram cultos, missas, com falas muito tendenciosas, então, eu não quero uma religião dessa pra mim, por mais que minha formação seja toda católica, eu cheguei a falar com a coordenação da CPT que eu não quero mais ser católica, porque a CPT nasce na luta pelo povo indígena e na igreja católica, a CPT é católica e a gente tem o apoio de Don Roberto, a gente comunga com as ideias do papa, mas hoje no Brasil eu não consigo mais aliar a minha militância a religião católica (CRISTINA, 2020).

Como já foi dito, e indicado a partir das narrativas dos agentes, aqueles que se consideram sem religião “mantêm uma crítica exacerbada às religiões institucionais a quem acusam muitas vezes de ‘intolerância’, ‘hipocrisia’, dissonância entre pregação e prática” (CAMURÇA, 2017, p.63). Os processos de desinstitucionalização religiosa e trânsito religioso podem ser percebidos nas falas dos quatro agentes. A fluidez religiosa no contexto católico pode ser percebida a partir das entrevistas realizadas com os agentes da CPT, pois a maioria dos que vieram do catolicismo, relatam como foram se

afastando da instituição, e da observação de sua atuação na cidade de Campos dos Goytacazes, que conta pouco com o suporte das paróquias da região, mas possui um trabalho mais autônomo de pastoral e de auxílio as comunidades rurais do município.

Ao traçar o caminho da trajetória/inserção na CPT dos agentes, de como se estabelecem suas experiências religiosas, que perpassam o processo de desinstitucionalização religiosa, identificou-se que a palavra “espiritualidade” aparecia enquanto resultado desse processo e caracterizando uma nova configuração de relação com o sagrado para esses agentes. No tópico seguinte veremos como essa relação é compreendida e elaborada pelos agentes.

3.4. A ESPIRITUALIDADE DOS AGENTES DA CPT/CAMPOS

*E pra mim a espiritualidade esta relacionada
a esses três elementos de forma indissociável.
Terra, letra e canto. Terra e sua gente, letra e canto.
ROBERTO, 2020.*

O tópico é importante, pois a palavra “espiritualidade” foi utilizada por todos os quatro agentes para se referir à forma atual de como se relacionam com a dimensão da fé em suas vidas, na qual perpassa todo o caminho que foi abordado nos tópicos anteriores: suas trajetórias individuais, experiências religiosas, desinstitucionalização religiosa, trânsito religioso e sua inserção na CPT. Esses eixos encontram-se perpassando o que identificam enquanto “espiritualidade”.

Para pensar a “espiritualidade”, lembra-se que Carlos Steil e Rodrigo Toniol (2013) procuram problematizar o conceito de religião “como mediador universal, não deixando de reconhecer o seu valor heurístico” (STEIL, TONIOL, 2013, p.3). Afirmam que a problematização deste conceito surgiu antes no campo empírico do que no campo de investigação dos cientistas sociais interessados no tema. Parte desta afirmação vem da constatação realizada pelos autores de muitas etnografias produzidas nas últimas décadas demonstrarem exemplos de como alguns “religiosos” tem recusado “a categoria religião para categorizar suas práticas e instituições, observando-se assim temporalidades diversas entre o vivido e o conceito” (STEIL, TONIOL, 2013, p.4). Logo, “enquanto alguns acadêmicos insistem em usar a ideia de religião, alguns

“religiosos”, propõem sua substituição por outras categorias como espiritualidade, filosofias de vida e experiência” (STEIL, TONIOL, 2013, p.4).

Segundo Steil e Toniol, esse movimento de transformações da religião e suas repercussões conceituais podem ser compreendidas em dois sentidos. O primeiro sentido refere-se a crise de legitimidade e reconhecimento do próprio conceito de religião que “vem se tornando inadequado para designar um hábito que se expressa por meio de espiritualidades, filosofias de vida e experiência do sagrado que compõem um determinado regime de crer” (STEIL; TONIOL, 2013, p.6). O segundo sentido remete à “crise das instituições religiosas tradicionais que vem perdendo sua hegemonia como mediadoras da experiência do sagrado e como responsáveis pela reprodução da crença” (STEIL; TONIOL, 2013, p.6). Como podemos observar na fala do Roberto, essa espiritualidade passa a ser gestada independente das instituições religiosas.

A CPT funciona pra mim como um local de expressão dessa espiritualidade. Pra mim estar junto com os agentes da CPT, seja em Campos, seja na baixada, seja em Goiania ou Lusiania, pra mim é uma igreja viva, é um movimento de libertação, de estar junto nas contradições, de estar junto nos dilemas, nos processos de organização, pra mim é isso que me sinto potente no campo espiritual (ROBERTO, 2020).

Diante desta forma de desinstitucionalização das religiões cujo efeito pode ser observado no enfraquecimento das pertenças, Steil e Toniol (2013) afirmam que passaram a “privilegiar mais a reflexão acerca do crer que ao de pertencer, materializando-se a partir de conceitos como globalização, fluxo e trânsito” (STEIL; TONIOL, 2013, p.15). Ao refletir sobre o efeito do fenômeno sobre globalização para “a religião, por exemplo, assinalaram, justamente, o desenraizamento dos sujeitos como uma característica resultante desta fluidez do pertencimento dos sujeitos as instituições” (STEIL; TONIOL, 2013, p.6).

A narrativa do Cláudio, traz um elemento importante que ajuda a compor a ideia de espiritualidade por parte dos integrantes da CPT: a dimensão do serviço. A prática desses agentes está indissociável a ideia de espiritualidade vivida através da relação com a comunidade rural e de um trabalho que não pode ser vivenciado dentro das amarras da instituição religiosa. Assim, Claudio afirma:

Considero a CPT como um dos locais de expressão da minha espiritualidade, porque dentro da CPT eu encontrei o que eu estava procurando. Quando eu fui para o seminário, eu tinha aquela ideia assim, “quero trabalhar com as comunidades”. Quando sai, a minha ideia era... eu tinha estudado até a quarta série, então eu tenho todo esse histórico de trabalhador rural, cortador de cana, e eu ficava muito indignado com essa coisa da educação. Então minha preocupação primeira era, assim como tem essa comunidade que tem dificuldade de leitura, de interpretar, de ler a bíblia, então tem outras que precisam ainda mais, então eu quero participar e contribuir um pouco nesse sentido (CLÁUDIO, 2020).

Além disso, reconhece-se na expressão “espiritualidade não religiosa” formulada por Flávio Senra (2020), como a “condição de sobrevivência de algum vestígio de memória religiosa, de seus conteúdos, de suas mensagens de fundo, mas não o sentimento de pertença ou vínculo institucional” (SENRA, 2020, p.73). Assim, o agente Cláudio assume a memória de que gostaria de “trabalhar com as comunidades” e a espiritualidade, vivenciada no contato com as comunidades rurais. Além disso, as místicas na CPT tem se expressado cada vez menos com os símbolos do catolicismo, ou de religiões cristãs, justamente para que se consiga trabalhar também com a comunidade essa dimensão da espiritualidade (SENRA, 2020, p.73). Comunidade, inclusive que não é somente composta por católicos, mas por evangélicos, espíritas, umbandistas, candomblecistas e pessoas que se declaram sem religião. Assim, o agente Cláudio narra:

Nas místicas, você não identifica, por exemplo, um elemento cristão, a gente quase não usa muito bíblia, usa outros elementos. Mas em alguns momentos quando têm mais pessoas católicas, até a gente usa, mas geralmente quando se esta nas comunidades procura não ficar com muitos elementos de uma religião, porque a gente vai tentando trabalhar mais essa dimensão da espiritualidade (...). As místicas que a gente faz, não tem essa coisa de rezar o Pai Nosso, Ave Maria. Geralmente quem participa da CPT tem uma experiência com a questão da fé, da espiritualidade. Essas pessoas não se identificam na maioria das vezes com a igreja, instituição, mas com a linguagem da CPT que fala das leituras bíblicas, que é uma coisa que aprendeu desde a infância, mas vê uma reflexão, uma vivencia diferente daquela institucionalizada (CLÁUDIO, 2020).

Como podemos observar a partir da fala do Cláudio, a espiritualidade é maior em grau de importância do que a própria Bíblia ou as igrejas. Assim como o serviço e a mística são elementos que compõem essa trajetória espiritual, a comunhão com outras pessoas que estão nesse mesmo movimento também é importante nesta construção. Por

isso, a CPT se torna um local de expressão desta espiritualidade para os agentes. Mesmo que muitas vezes eles não deixem de se referir ao cristianismo, o sentido da espiritualidade para eles está no encontro entre o serviço ou a prática, a mística e a comunhão. Roberto afirma que:

Eu acho que pra mim é a terra, transformada em letra que é transformada em canto. Pra mim é essa tríade, terra, letra, viva e canto. Isso pra mim é a dimensão da espiritualidade de Jesus, é a dimensão de que Jesus ao denunciar a opressão, ao denunciar acumulação, a destituição e a apropriação da terra, eu acho que pra mim é a maior expressão de que através de roubo de captura da alma que é da terra é como ela transforma em texto e em canto. E pra mim a espiritualidade esta relacionada a esses três elementos de forma indissociável. Terra, letra e canto. Terra e sua gente, letra e canto (ROBERTO, 2020).

Percebe-se que essa referência ao cristianismo é próxima a leitura da TdL, aplicada de diferentes formas em suas vivências. A partir da breve análise do histórico de formação da TdL no Brasil, que foi apresentada no segundo capítulo, pode-se entender de onde vem a opção preferencial da igreja pelos pobres da terra, momento no qual a igreja vê na luta pela terra um grande valor teológico (LOWY, 2016, p.152) . Mas isso se deu pela realidade que se mostrava como um fenômeno histórico social de valor teológico. Para Amanda (2020), por exemplo, foi a partir de um encontro de formação de mulheres da CPT em 2019 que contou com a presença de Ivone Gebara, onde ouviu sobre teologia feminista e percebeu como a vivência da espiritualidade pode ser experimentada no cotidiano, a partir da partilha e do contato com outras pessoas.

Ivone Gebara é uma teóloga feminista brasileira, freira pertencente a Ordem de Nossa Senhora das Cônegas de Santo Agostinho, que traz em seus textos questionamentos teológicos a respeito da imagem de Deus, da função das mulheres na igreja, dos conteúdos dogmáticos ou de temas como o casamento gay, legalização do aborto e críticas a estrutura patriarcal da igreja. É importante ressaltar essa presença, por ser uma importante animadora de órgãos como a CPT. Assim, Amanda descreve essa atividade de formação:

Numa das reuniões de articulação de mulheres a gente teve um encontro com a freira Ivone Gebara que fez a discussão da teologia feminista. E quando ela trouxe essa questão de pensar nossa espiritualidade a partir do cotidiano, do nosso partilhar cotidiano, me fez ter uma outra visão (...) Essa questão de estar na CPT e buscar

uma possibilidade de mundo melhor, junto com o povo, com as lutas das pessoas, fazendo com elas, tem muito a ver com essa espiritualidade do cotidiano. Então, não está descolado, isso é na vida e claro, vai estar lá na atuação, quando a gente tá com as pessoas, quando a gente tá nas comunidades. Essa espiritualidade que eu vejo que é importante pra mim. Porque eu passei por esse momento, era da igreja, depois falei não é isso, me desvinculei e depois de um tempo eu fiquei um pouco perdida achando que eu tinha que me encaixar em algum lugar. Agora eu consigo elaborar por conta dessas outras oportunidades de conversas em outros espaços, que me fizeram perceber que eu podia experimentar e vivenciar essa espiritualidade de outra forma e eu posso dizer que com certeza CPT contribui muito com isso sim (AMANDA, 2020).

Pode-se perceber na fala da Amanda todo o processo de reformulação de sua experiência religiosa e como a CPT foi o espaço que proporcionou esse movimento, seja através dos encontros de formações que envolvem a partilha de experiências com outras pessoas, ou através do próprio cotidiano de atuação da CPT. Assim como a agente Amanda, Cristina encontra a CPT também em um momento de reformulações de sua vinculação religiosa. Podemos identificar que a CPT cumpre um sentido para ela que, segundo suas palavras, o seu envolvimento com o movimento social não era capaz de abranger. Isso acontece justamente por que nos diálogos estabelecidos dentro da CPT, a dimensão da espiritualidade aparece atrelada a esse engajamento (CRISTINA, 2020). Assim, Cristiana narra de forma direta:

Eu fui migrando pra CPT porque eu estava com essa parte de espiritualidade muito trancada em mim. E todas as reuniões, todos os espaços da CPT, a gente trata também essa questão da espiritualidade, de pensar um pouco em Deus, de não só falar de problemas que a gente tem. A gente tem a luta, mas a gente tem a esperança, a gente sabe que tem um Deus que está conosco e aí independente da religião, se vai ser de matriz africana, se vai ser uma religião evangélica e tal, a gente comunga da mesma fé que tem um ser superior e que acima da gente também vai fazer com que essa conjuntura um dia mude ou vai nos dar forças pra enfrentar essa conjuntura (CRISTINA, 2020).

Como já foi apontado, o serviço é um componente muito importante da espiritualidade a qual se referem os agentes. O serviço, nesse caso, se refere as práticas e as ações realizadas pelos agentes da CPT para aqueles que sofrem diretamente as consequências do latifúndio no Brasil. Boaventura Santos (2014) se referindo ao trabalho pastoral afirma que as teologias políticas progressistas tem partido da crítica da privatização moderna da religião para desenvolver novas concepções de redenção que

podem servir de fundamento às lutas pela transformação social, pela justiça e pela libertação.

Para estas experiências espirituais “a conversão a Deus implica a conversão a um próximo necessitado” (SANTOS, 2014, p.140), nesse caso, abrindo-se “assim a possibilidade de libertar uma nova energia na sociedade, injetando nas lutas sociais a força motivadora contida na espiritualidade” (SANTOS, 2014, p.142). Cristina (2020) indica que a questão da luta por direitos realizada dentro da CPT está conjugada com sua espiritualidade, da seguinte forma:

Como a CPT luta por direitos dos povos do campo, povo indígena, questão da Amazônia e do pantanal, tudo isso pra mim é muito conjugado com a questão da minha espiritualidade, que é uma espiritualidade do Bem Viver. Entender que a terra é uma casa comum em que a gente tem que aprender a conviver com a natureza, então se tem uma luta com as questões ambientais, com a questão da sobrevivência do povo que nessa terra, pra viver com harmonia, com amor, conseguir trabalho, conseguir comer... Ai essa luta acaba sendo de alguma forma nossa e a gente tenta promover alguma ação que vá mudar ou melhorar a vida das pessoas que nos cercam (...). A gente quer que todos tenham os mesmos direitos. Eu tive uma infância muito humilde perto da miséria e hoje eu sou servidora publica... ai eu fico vendo que tudo isso é uma questão do bem viver e da espiritualidade... pra gente não querer o mal do outro, que o outro coma veneno que vai fazer um mal, que a pessoas esteja na rua, se drogando, são essas coisas que me encantam nessa militância (CRISTINA, 2020).

Como já foi apontado no segundo capítulo, a pastoral trabalha com os assentados e acampados os eixos terra, água e direitos. Apoia famílias expulsas de suas terras pela construção de barragens defendendo a água como um direito de todos os seres vivos, ou seja, se posicionando contra a privatização das águas (PY & PEDLOWSKI, 2020). No eixo dos direitos, a CPT da “maior visibilidade ao combate ao trabalho escravo, alertando e instruindo os trabalhadores rurais sobre seus direitos trabalhistas e luta pelo acesso a terra, água e reforma agrária” (FERNANDA, 2019). No eixo terra, a CPT procura criar alternativas para que a Reforma Agrária fique mais acessível ao trabalhador. Neste sentido, a agroecologia é uma importante forma do agricultor proteger a sua terra e comercializar alimentos mais saudáveis, trazendo uma maior qualidade de vida a população. Além disso, ao promover a Reforma Agrária, os agentes da CPT, procuram mostrar sua importância no aspecto social através da distribuição de

renda, produção e comercialização de alimentos orgânicos feitos pelos assentados (FERNANDA, 2020; CLAUDIO, 2020).

Quando se observa os discursos das pessoas que se afirmam sem religião – como integrantes da CPT – encontra-se elementos que tornam “possível reconhecer o despertar de uma espiritualidade que não admite o princípio da submissão baseada na coerção” (SENRA, 2020, p.75). Ao contrário, a espiritualidade estaria centrada na liberdade do ser. Esta realidade estaria “amparada em experiências vividas em contextos fluidos, nas quais os ensinamentos e os conteúdos da tradição religiosa, podem ainda ser vivenciados, porém sem as amarras da submissão” (SENRA, 2020, p.75). Além disso, a espiritualidade “não religiosa considera que seus sujeitos se reconhecem como indivíduos construtores de valores e livres para acessar diretamente o objeto de sua crença” (SENRA, 2020, p.75).

Uma das propostas desse trabalho é identificar de que forma a espiritualidade destes agentes os articulam para a promoção da Reforma Agrária Popular na cidade de Campos dos Goytacazes (FERNANDA, 2020; CLAUDIO, 2020). Identificou-se que a discussão sobre espiritualidade estava atrelada a prática e ação desses agentes, ou seja, o serviço aos povos do campo através das ações desenvolvidas na CPT aparece enquanto formador de sentido para essa inteligência religiosa. A promoção da Reforma Agrária Popular demonstra a importância da dimensão social que constitui essa espiritualidade. Passa-se agora a descrição da chamada Reforma Agrária Popular, como caminho de luta e prática dos agentes da CPT em Campos dos Goytacazes.

3.5. O EMBLEMA DA REFORMA AGRÁRIA POPULAR PARA OS AGENTES DA CPT

Eu entendo por reforma agrária popular, a partir da construção dos sujeitos de forma autônoma e de forma ampla, de forma multidimensional.
Roberto, 2020

Conforme dito na introdução do capítulo, este último tópico se dedicará à questão da Reforma Agrária Popular enquanto um princípio para a prática dos agentes da CPT de Campos dos Goytacazes e um objetivo a ser alcançado a partir de suas ações. Essa foi uma questão apontada pelos agentes entrevistados, demonstrando a relevância

do tema para compreensão de sua atuação. Logo, se percorrerá o histórico do estabelecimento da Reforma Agrária no Brasil e os novos contornos que vem tomando nos últimos anos pelos movimentos sociais do campo, principalmente o MST e também a CPT.

O Brasil é um dos países com maior concentração de terras e onde estão os maiores latifúndios. Segundo o Instituto Tricontinental de Pesquisa Social ⁸ no dossiê intitulado “Reforma Agrária Popular e a Luta pela Terra no Brasil”, o último Censo Agropecuário do Brasil em 2017 demonstra que “os anos passam e essa estrutura não apenas permanece, mas se agrava, com os índices de concentração de terras cada vez maiores” (ITPS, 2020, p.5). O dossiê indica que:

De acordo com a pesquisa, cerca de apenas 1% dos proprietários de terra controlam quase 50% da área rural do país. Em contrapartida, os estabelecimentos com áreas menores a 10 hectares (cada hectare equivale a um campo de futebol) representam metade das propriedades rurais, mas representam apenas 2% da área total (ITPS, 2020, p.5).

O retrato ilustra o tamanho da expropriação realizada pelo capitalismo ao longo dos séculos que trazem não só consequências políticas e econômicas, mas também, sociais e ambientais na construção do país. Até porque, quando se trata sobre a terra, se refere automaticamente às pessoas que dependem dela, ao controle dos bens naturais e ao desenvolvimento econômico, social e cultural (ITPS, 2020, p.5).

Para compreender a ação dos agentes da CPT em Campos dos Goytacazes, é importante apresentar o atual estágio da luta pela terra no Brasil, que não se centra mais entre um latifúndio improdutivo contra camponeses pobres que lutam por um pedaço de terra, mas se encontra na disputa pelo modelo agrícola (ITPS, 2020, p.6). De um lado se localiza o agronegócio, com suas largas extensões de terras que alimentam a monocultura e que “proporciona a utilização de agrotóxicos para produção, levando, inclusive, o Brasil a se tornar o maior consumidor de venenos agrícolas do mundo” (ITPS, 2020, p.5).

⁸ A partir deste momento utilizarei a sigla ITPS para me referir ao Dossiê n°27 – Reforma Agrária Popular e a Luta pela Terra no Brasil – do Instituto Tricontinental de Pesquisa, de Abril de 2020.

Do outro lado, a agroecologia com “a diversidade da produção de alimentos saudáveis em harmonia com a natureza e que inclui a totalidade de um sistema de produção, como as relações humanas, de trabalho, saúde, cultura, lazer e educação” (ITPS, 2020, p.5). É neste contexto que se elabora a “Reforma Agrária Popular, enquanto um conceito que luta pela reorganização fundiária” (CLAUDIO, 2020).

O histórico da luta pela terra no Brasil leva a compreender o que obrigou os movimentos populares a mudarem sua estratégia de luta e a se debruçarem em uma alternativa ao modelo proposto pelas multinacionais do setor agrário (ITPS, 2020, p.6). A questão do latifúndio no Brasil possui suas origens históricas assentadas nas relações capitalistas de produção no campo e na concentração da propriedade privada como fundamento da organização fundiária (ITPS, 2020, p.6).

Existem forças interessadas na Reforma Agrária, como os camponeses, os assalariados e boias frias que lutam por melhores salários e condições de emprego e agricultores que demandam crédito e preços justos. O debate é de como a Reforma Agrária é possível de integrar esses diversos interesses e isso pode ser feito através da análise da questão da terra no Brasil (MINC, 1985, p.14). Minc define a Reforma Agrária como:

Reforma Agrária, o nome diz, é a transformação na estrutura da propriedade da terra, não do capital. O que está em jogo na reforma agrária é a passagem da propriedade da terra de uma classe social (latifundiária) para outra (camponesa), o que por si só, não tem o poder de alterar o conjunto das relações sociais de produção (capitalistas) dominantes numa sociedade, a menos que se combine com outros movimentos de transformações mais profundas que ponham em causa a dominação capitalista. (MINC, 1985, p.18)

Esse conceito de Reforma Agrária é diferente do proposto pelo Movimento Sem Terra (MST) “no qual busca transformações mais profundas que busca desarticular o capitalismo” (MINC, 1985, p. 17). Nele, define-se Reforma Agrária a partir das seguintes etapas: definição do que será desapropriado, como será indenizado o proprietário, quem serão os beneficiados na atribuição das terras arrecadadas. Assim, Minc escreve “se esses novos proprietários das terras pagarão ou não por elas, que tipos de unidades de produção serão constituídas e que tipo de participação os trabalhadores rurais e camponeses terão em cada uma dessas fases do processo” (MINC, 1985, p.18).

Já José de Souza Martins (2000) afirma que a política de Reforma Agrária não pode ser pensada se não se conhece a questão agrária de determinado momento histórico. No Brasil, “Capital se tornou o grande proprietário de terra, principalmente com os incentivos fiscais na Ditadura Militar, na qual a contradição entre terra e capital se manifesta na oposição de interesses que bloqueia o desenvolvimento econômico e social” (2000, p.7). Sendo assim, a Reforma Agrária, se liga a necessidade frente a um problema social e não fazendo parte de uma questão estrutural, tal como ele escreve:

A inquietação do campo produziu, portanto, em âmbitos antagônicos, já a partir dos anos 50 e início dos anos 60, essas duas intervenções no processo político que redefiniram profundamente os rumos históricos da sociedade brasileira e a possibilidade de mudanças a partir do campo e da questão agrária: o enquadramento legal diferenciado da questão da terra e da questão do trabalho (que de fato, desde a Lei de Terras, eram uma única e inseparável questão), por iniciativa das esquerdas; e a conversão maciça do grande capital em proprietário de terra por iniciativa da direita. Essas duas grandes transformações históricas das últimas décadas bloquearam, talvez para sempre a possibilidade de uma Reforma Agrária referida à dimensão clássica da questão agrária e do impasse histórico que inviabiliza o desenvolvimento do capitalismo (MARTINS, 2000, p.10).

Para José de Souza Martins (2000), o MST, a CPT e alguns intelectuais de esquerda propõem uma reinvenção da Reforma Agrária e que enquanto agentes de mediação, se dedicam mais a formulação de um conceito de Reforma Agrária, sem se dedicarem a questão agrária propriamente dita. O que pode ser visto na contestação desses grupos a qualquer ato do governo em relação á Reforma Agrária, afirmando assim não estariam atendendo ao que de fato seria uma Reforma Agrária efetiva (MARTINS, 2000, p.10). A ideia de Reforma Agrária defendida Martins seria “todo ato tendente a desconcentrar a propriedade de terra quando esta representa ou cria um impasse histórico ao desenvolvimento social baseados nos interesses pactados da sociedade” (MARTINS, 2000, p.10). Uma reforma que se propõe em termos qualitativos e não quantitativos, referentes ao crescimento de assentamentos.

Martins (2010) questiona a atuação do MST e da CPT. Afirma que o MST juntamente com a Igreja possuem uma proposta de Reforma Agrária diferente da proposta pelo Estado brasileiro desde o Estatuto da Terra, almejando uma Reforma Agrária confiscatória e punitiva para o latifúndio, que atinjam as causas históricas e não somente políticas e institucionais, mas não oferecem uma saída para que isso ocorra

dentro das leis existentes (MARTINS, 2000, p.17). Logo, Martins (2010), propõe que se realize uma reflexão sobre esses mediadores e as condições objetivas da práxis desses movimentos sociais e classes que acreditam estar atuando em função das possibilidades objetivas do momento histórico.

João Stédile, em seu livro “Brava Gente” (1999) no qual apresenta a trajetória de luta pela terra do MST, indicando percursos sobre esse conceito. O primeiro conceito de Reforma Agrária é caracterizado pelo tipo clássico de reforma feita pelas burguesias industriais no final do século XIX, de tipo capitalista, “cujo principal objetivo era democratizar a propriedade da terra, distribuindo terra para os camponeses que acabariam se transformando em pequenos produtores autônomos gerando um enorme mercado interno” (STÉDILE,1999, p.159). Esse tipo atacava somente a estrutura de propriedade de terra, mas foi suficiente para dela modus do capitalismo, acelerando o processo de desenvolvimento industrial. No Brasil esse tipo de Reforma não foi adotada, por conta do capitalismo dependente que aqui se instaurou desde a colonização, baseado na agricultura de exportação que constitui a base da grande propriedade (STÉDILE,1999, p.159).

O segundo modelo de Reforma Agrária apresentado por Stédile (1999), se refere ao que ele chama de “confusão entre reforma agrária e a política de assentamentos, pelo fato de que fazer assentamentos para famílias sem-terra não implica necessariamente a realização da Reforma Agrária” (STÉDILE, 1999, p.160), visto que a Reforma Agrária é promover a desconcentração da propriedade de terra e fazer assentamentos não significa que se esta afetando toda a estrutura da propriedade da terra (STÉDILE, 1999, p.161).

O terceiro modelo de Reforma Agrária, colocado por Stédile (1999), seria a utilizada pelos movimentos sociais, a CONTAG, o MST, as entidades presentes no Fórum Nacional de Reforma Agrária e pelas forças progressistas (STÉDILE,1999, p.162). Considera-se que o Brasil enfrenta um grave problema agrário que é a concentração de propriedade da terra e “para que esse problema seja resolvido é necessário a elaboração de um programa de desapropriação de terra que seja regionalizada e assim distribuí-la a todas as famílias sem terra que atualmente ultrapassam 4,5 milhões em todo o Brasil” (STÉDILE, 1999, p.162).

A proposta de Reforma Agrária do MST, parte da realidade da base, do qual constata dois problemas principais no meio rural brasileiro: a pobreza e a desigualdade, logo seus objetivos vão em direção a erradicação desses problemas entendendo que para isso é necessário democratizar também o capital. Resumidamente afirmam: “dizemos que nossa Reforma Agrária é na verdade uma luta contra três cercas. A cerca do latifúndio, que é a mais fácil de derrubar, é só ocupar. A cerca do capital, já mais difícil, ter acesso, construir nossas agroindústrias; e a cerca da ignorância (STÉDILE, 1999, p.164).

A cerca da ignorância se refere a realidade de que para eles a Reforma Agrária também deve vir acompanhada da democratização da educação, pois não é possível democratizar a terra e o capital para pessoas que ainda estão na condição de analfabetos, visto que na sociedade moderna o conhecimento é sinônimo de poder (STÉDILE,1999,p.164). Stédile (1999) diz ainda que é importante que os assentados continuem organizados no MST, para que esses assentamentos sejam áreas de acúmulo de forças para dar continuidade a uma luta mais ampla pela reforma agrária, já que o governo justamente procura transformar os assentados em pequenos agricultores autônomos para separá-los da organização (STÉDILE, 1999, p.165).

Neste contexto, o MST é provocado a redefinir suas ações estratégicas e seu programa agrário. Com a consolidação do agronegócio no início do ano 2000 não caberia mais lutar por uma Reforma Agraria do tipo clássica, pois fica evidente que o desenvolvimento das forças produtivas no campo ocorria nas bases do capital, “já marcado por uma profunda crise cultural, o que diminuía ainda mais as margens de participação democrática do povo no acesso a terra, quem dirá uma reforma agraria que reconstruísse as relações de poder em torno da propriedade privada” (ITPS, 2020, p.23).

Dessa forma, cada vez mais o movimento de luta pela Reforma Agrária por partes dos movimentos sociais, implica o enfrentamento ao capital, que se manifesta “na luta contra as grandes empresas transnacionais como as do agronegócio, responsáveis pela produção dos agrotóxicos, sementes transgênicas e o esgotamento dos recursos naturais” (ITPS, 2020, p.23).

Como já foi dito anteriormente, o conceito de Reforma Agrária Popular extrapola as questões produtivas, perpassando também pela construção de novas relações humanas, sociais e de gênero, com o objetivo. Seu objetivo é de garantir o

“acesso à educação em todos os níveis no meio rural, ao mesmo tempo em que tem como propósito construir formas autônomas de cooperação entre os trabalhadores que vivem no campo e na relação política com a população da cidade” (ITPS, 2020, p.25).

Conforme apontado pelo Instituto Tricontinental de Pesquisa, são variadas iniciativas no sentido de agir sobre a Reforma Agraria Popular “por meio das agroflorestas, cultivo de sementes crioulas, processamento e agroindústria, feiras de comercialização direta, pesquisa científica, formação técnica e uso de novas tecnologias” (ITPS, 2020, p.27). Os agentes da CPT, afirmam que Reforma Agrária clássica, apenas de regularização fundiária não dá mais conta da realidade da desigualdade brasileira. Ao se referir a Reforma Agrária em Campos dos Goytacazes, Roberto afirma que desde sempre foi invisibilizada, justamente porque ao se estabelecer, a reforma agrária muda a lógica de produção e de cultura local:

Eu entendo por Reforma Agrária, especificamente a Reforma Agraria Popular, a partir da construção dos sujeitos de forma autônoma e de forma ampla, de forma multidimensional. A Reforma Agraria Popular pra mim é uma reforma ainda em curso e ainda em disputa, porque ela não é simplesmente construir a casa e os agricultores terem acesso ao banco de sementes, ela envolve outras dimensões da vida no campo, ela envolve a cultura, o lazer da comunidade do campo, ela envolve hospital, saúde, universidade no campo, então a reforma agraria popular pra mim é um projeto ainda em disputa, um projeto ainda do devir, daquilo que pode ser construído de forma autônoma pelos sujeitos. Reforma Agraria que a gente conhece clássica realizada pelo estado, é uma reforma agraria apenas de regularização fundiária, ou seja, ela não quer mexer na estrutura cultural da cidade que é uma estrutura de acumulação, então eu vejo que em campos, não diferentemente de outros estados do Brasil onde a reforma agraria também aconteceu não é diferente esse processo de invisibilizar a luta pela terra (ROBERTO, 2020).

Cristina (2020) faz um apontamento importante em relação à Reforma Agraria Popular que se diferencia do que foi apontado pelos outros agentes. Ela destaca a questão do diálogo com os núcleos urbanos, principalmente quando essa Reforma Agrária abrange também os povos marginalizados das cidades, que inclusive passaram pelo êxodo rural. Cristina (2020) também toca em outro ponto importante que é falta de políticas públicas que viabilizem a efetividade dessa Reforma Agraria Popular, nas quais contribuam para que os indivíduos consigam se manter no campo e não apenas conseguirem terra para trabalho. Assim, ela descreve:

A Reforma Agrária Popular é uma reforma agrária que abrange, ao meu ver, os povos da periferia, os que não tem moradia e os que já sofreram com esse êxodo rural, que saíram do interior e hoje estão na cidade trabalhando como cortadores de cana, mas que tem o sonho de retomar a vida rural. Então uma reforma agrária popular é uma reforma agrária que abrange o campo e a cidade. E quem ganha com isso? Quando a reforma agrária tira da cidade essas pessoas que estão marginalizadas, excluídas e passando por uma situação de miséria, elas retornam para o campo, mas existem políticas públicas para mantê-las no campo? Políticas públicas essas que vão ajudar com assessoria técnica, que não existe mais? Então como eu vou falar de reforma agrária popular se não existem políticas públicas pra essa reforma agrária dê certo? Porque hoje tudo está estruturado pra reforma agrária não dá certo, pra comprovar que é uma utopia, um pensamento socialista, etc. A reforma agrária pensada por aquele movimento daquele período não cabe hoje com o Brasil que a gente tem hoje. O INCRA está sucateado. E como fazer com que essa reforma agrária hoje tenha visibilidade e que ela seja vista com novos olhos? (CRISTINA, 2020).

Essa é uma questão importante, pois, como já foi apontado anteriormente, a Reforma Agrária Popular tem como propósito “construir formas autônomas de cooperação entre os trabalhadores que vivem no campo, pautando-se também em uma relação política com a população da cidade” (ITPS, 2020, p.25). Já a agente Amanda (2020) perpassa outro ponto relevante que compõe a Reforma Agrária Popular, que é a questão da cultura e da educação do campo, justamente por serem campos onde se repensam estratégias de luta. Amanda faz as seguintes afirmações:

Então pensar reforma agrária popular é pensar também essa dimensão ampla de um projeto de campo que seja o que as pessoas tenham acesso. Porque elas não tinham que ter que sair do campo pra ter acesso a saúde e educação, por exemplo. O desafio da educação do campo é outro debate, sempre fazem para e não com, não tem essa possibilidade de construir a partir da realidade, junto com as pessoas. São esses acessos que ela tinha que ter no território dela. Na CPT temos falado muito sobre espaços culturais, pois as regiões rurais precisam de espaços culturais e pensar essa reforma agrária popular significa pensar também esses outros elementos que são essenciais. Saber comer, saber beber, saber dançar. É claro que precisamos pensar a questão do trabalho, mas é um conjunto de elementos que são importantes (AMANDA, 2020).

Após falar sobre Reforma Agrária Popular, os agentes da CPT pensam o processo de luta contra o latifúndio, e de posse da terra. Ao mesmo tempo, se identifica com a questão da “agroecologia, que funcionava enquanto um princípio para a

realização das atividades” (CLÁUDIO, 2019). Desde o início das atividades da CPT em Campos dos Goytacazes, a preocupação não era somente com a conquista da terra, mas também com a qualidade da vida do camponês e com o cuidado com a terra. Tal, como relata Amanda (2020) se trata também da luta pela terra se conectar com o “Saber comer, saber beber, saber dançar. É pensar a questão do trabalho, mas junto a um conjunto de elementos que também são importantes”.

Portanto, a relação da CPT com os acampados e assentados em Campos dos Goytacazes é definida por uma ampla rede de projetos. Além das feiras na cidade para auxílio do escoamento da produção, a CPT também realizava a festa da Reforma Agrária ou a festa da Colheita e da Fatura, na qual as pessoas da cidade faziam a doação de brinquedos e os assentados ofereciam os produtos do campo. A CPT também inaugurou o trabalho com algumas comunidades quilombolas (formadas por trabalhadores assalariados da plantação de cana), trabalhando principalmente para tentar resgatar a questão cultural dessas comunidades.

Nesse trabalho, observa-se a vontade de resgatar a questão da sabedoria popular. Por exemplo, as comunidades tradicionais tinham o conhecimento das ervas medicinais, mas com todo trabalho monocultor de silenciamento desse conhecimento, esses saberes foram se perdendo no mundo rural campista. Uma das intenções da CPT em Campos então é trabalhar na recuperação do conhecimento sobre as plantas, mostrando como deve ser feita a multiplicação dessas plantas e sua utilização (FERNANDA, 2019).

Atualmente os agentes da CPT reconhecem à agroecologia (CLÁUDIO, 2019) como uma importante forma de enfrentamento a cultura monocultora “pois dessa forma o agricultor protege sua terra e comercializa alimentos mais saudáveis, trazendo uma maior qualidade de vida para a população” (CLAUDIO, 2019). A agroecologia recebe pouco apoio do governo brasileiro “mas ainda assim a pastoral continua fortalecendo esse grande projeto agroecológico, que está presente no Brasil inteiro” (CLÁUDIO, 2019). A pedagogia da CPT trabalha para que todo o “seu conhecimento seja repassado e multiplicado pelos camponeses, que podem ou não aceitar as ideias da CPT, que sempre são colocadas de forma democrática e respeitosa em relação aos camponeses” (CLAUDIO, 2019).

Os tópicos apresentados neste capítulo constituem os principais pontos levantados pelos agentes da CPT/Campos ao longo das entrevistas realizadas. Podemos

perceber que eles se referem à Reforma Agrária Popular enquanto um princípio que agrega de forma concreta os elementos que compõem suas respectivas formas de espiritualidade. O termo religião e as respectivas instituições religiosas as quais faziam parte, não são mais suficientes para compreender essa espiritualidade prática, do cotidiano e que se estabelece a partir da experiência concreta desses agentes. Logo, sinaliza-se que os agentes da CPT vêm ressignificando suas experiências religiosas, o que possibilita a eles fazerem suas próprias reformulações e a compartilharem suas espiritualidades. Ao mesmo tempo, eles lutam pela democratização das terras, dos alimentos e também pelas diferentes expressões de espiritualidades que se encarnam nos solos do rural de Campos dos Goytacazes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Enquanto a CPT estiver com esse princípio de viver a
serviço dos marginalizados da terra, isso é evangelho e
isso é o bem viver.*

Lúcia, 2020

A criação de uma pastoral popular como a CPT e o modo como seus agentes pensam e agem nela, fazem emergir um contexto de experiência singular da religião, entre outras razões pela redefinição do religioso que implica. Analisar esse movimento

acrescenta mais evidência a crítica de Asad (2010), sobre a impossibilidade de se trabalhar com uma definição universal de religião. Além disso, as controvérsias se estendem no interior no cristianismo e no conjunto do catolicismo com seus movimentos e grupos que se opõem aos núcleos centrais desta tradição.

A construção teológica da CPT junto a TdL aparece nos relatos dos agentes de forma desinstitucionalizada, sendo vivenciada nas atividades que exercem. As instituições religiosas não aparecem explicitamente nas narrativas, a não ser na realização das Romarias – nas quais, tem deixado de ter um caráter estritamente católico. Acredita-se que isso aconteça por conta da própria experiência de redefinição do religioso por parte do corpo de agentes que compõem a CPT de Campos dos Goytacazes e também devido ao fato da diversidade religiosa presente nos espaços de atuação, assentamentos e comunidades quilombolas.

Um dos princípios que norteiam as ações dos agentes da CPT é funcionarem enquanto um apoio a luta dos povos do campo, não se identificando enquanto movimento social. Na atividade pastoral procura-se identificar quais são as questões e as demandas de cada comunidade e junto deles elaborarem as possíveis saídas dessas questões. Essa constatação se tem nas falas de todos os agentes da CPT que atuam ou atuaram em Campos dos Goytacazes.

Logo, as atividades realizadas pela CPT em Campos partem desse princípio, ouvir as comunidades e suas demandas para assim elaborarem suas atividades, que atualmente consistem na organização da feirinha da roça (que aconteceu em diferentes locais ao longo dos anos), nos grupos de saúde para elaboração de produtos fitoterápicos, no trabalho de artesanato com as mulheres com a utilização de produtos locais e na Escolinha de Agroecologia que funciona no Assentamento Zumbi dos Palmares e na Comunidade Quilombola de Cafuringa. Nos anos 2000 a CPT em Campos também iniciou o trabalho agroecológico e de cultura popular junto as comunidades quilombolas, inicialmente nas regiões de Carombola, Conselheiro Josino e Barrinha.

Identifica-se que não se trata de um secularismo estratégico, ou seja, de como atores confessionais combinam uma comunicação religiosa numa linguagem secular, para atender uma demanda do seu campo. Mas se trata de como uma espiritualidade vivida em silêncio por meio da ação e que produz linguagens cotidianas pela

formulação de problemas públicos. Esta mais atrelada a demanda dos assentados, na construção de uma reforma agrária popular, por exemplo, do que aos interesses do campo religioso dos agentes pastorais.

Rolemberg (2020) afirma que os agentes da CPT inovam em relação as categorias de pensamento e prática do cristianismo. Não privilegiam um anúncio explícito da palavra bíblica como antes era confeccionado, mas privilegiam um testemunho solidário por meio da ação no mundo. Sendo assim, a centralidade da experiência religiosa destes não está em uma relação íntima, solitária e contratual de crença, nem nas “celebrações litúrgicas confessionais, embora participem delas, mas na espiritualidade, por um engajamento nas questões da vida” (ROLEMBERG, 2020, p.63).

Portanto, para tematizar a atividade desses agentes da pastoral em Campos dos Goytacazes, no primeiro capítulo da dissertação detalhou-se as seguintes questões: a crise do conceito de religião, no que se constitui a vivência religiosa a partir da fenomenologia, o processo de desinstitucionalização religiosa da modernidade, as modificações do campo religioso brasileiro, o trânsito religioso, até a discussão sobre como a categoria de espiritualidade é promovida pelos próprios agentes.

A noção de espiritualidade tem ganhado corpo no cenário religioso contemporâneo, levando-se cada vez mais em conta os trânsitos, as combinações e os hibridismos que atravessam sua diversidade de estilos. Este movimento reflexivo seria fruto de diversos fenômenos, como o processo de crise e desinstitucionalização religiosa que atingiu as igrejas tradicionais, gerando o surgimento de movimentos carismáticos e pentecostais, de um lado e de outro, o advento de movimentos alternativos como o New Age e neo-esoterismos. Portanto, a questão da espiritualidade constitui-se como crucial na agenda desses novos atores, sofrendo também novas formas de apropriação na experiência desses novos agentes do campo religioso contemporâneo.

Os agentes da CPT que foram entrevistados para realização desta pesquisa, apontaram a presença da espiritualidade enquanto anterior e independente da religião, construindo assim uma espiritualidade que não está institucionalizada. O papel da mística na CPT, por exemplo, aproxima-se de alguns sentidos muito difundidos da categoria “espiritualidade” na modernidade, como a experiência do sagrado mais livre da autoridade religiosa institucional. Nesse sentido, o sagrado não se experimenta por

uma busca dentro de si, mas na fronteira com o outro, no seu serviço. Este é um caso oportuno para pensar a espiritualidade no engajamento político.

Segundo Rodrigo Toniol, “a espiritualidade não é uma forma marginal de resistência a modernidade secular, mas é parte do próprio projeto moderno, sendo a emergência do termo um de seus índices e uma chave fundamental para compreendê-lo” (TONIOL, 2017, p.145). Nesse trabalho, tal como já identificamos, ativa-se a espiritualidade enquanto uma categoria analítica, devido a impossibilidade de uma definição universal de religião. A espiritualidade, então, se estabelece enquanto produto histórico de processos discursivos e de diferentes experiências sociais.

Ressalto aqui a importância de perceber como a mística e principalmente a espiritualidade operam enquanto conceitos importantes no mundo da pastoral e especificamente para seus agentes. As respostas que dão aos conflitos que estão inseridos não se encerram nos sacramentos, mas passa pelo engajamento com as questões cotidianas da vida (ROLEMBERG, 2020, p.59). A mística desta forma, é tanto descrita como motivação para o engajamento, quanto como produto dele. Em Campos, por exemplo, para os agentes que se autodeclaram cristãos, a mística está impregnada nas atividades cotidianas de serviço, implicando que a espiritualidade se vive nas atividades correntes do mundo secular (ROLEMBERG, 2020, p.59).

Para compreender a ação dos agentes da CPT em Campos, foi importante apresentar o atual estágio da luta pela terra no Brasil, que se centra na disputa pelo modelo agrícola. No terceiro capítulo observou-se todo processo de revisão da espiritualidade e da luta pela Reforma Agrária Popular. Isso porque, todos os agentes passaram em algum momento de suas trajetórias pela religião institucionalizada. Interessante, foi que os agentes da CPT de Campos dos Goytacazes, ligaram sua recomposição religiosa a sua inserção na CPT, uma instituição macroecumênica, que está diretamente vinculada à ação.

Assim, tal como se escreveu, para a realização desta dissertação, foram entrevistados sete agentes que integram a equipe da CPT/Campos. Algumas narrativas dos agentes foram inseridas ao longo do segundo capítulo para se referir ao histórico e inserção da CPT em Campos, principalmente, através dos relatos da Lúcia- importante figura para a CPT na cidade - e outras falas referentes às atividades realizadas pela CPT.

No terceiro capítulo, a proposta foi apresentar as falas de quatro destes agentes e relaciona-las com o que foi discutido ao longo da dissertação.

Gostaria de apontar aqui a importância da realização do trabalho de campo. Foi em uma das últimas idas ao Assentamento Zumbi dos Palmares para entrevistar dois agentes que ali moram que pude perceber, através de suas respostas, que a palavra religião ou a ideia de religiosidade, já não era mais suficiente para se referir as dinâmicas de relação com o sagrado daqueles agentes. Foi nesse momento que me dei conta da grande virada analítica que proponho nesta dissertação, que consiste em olhar para os agentes enquanto sujeitos que experimentam o sagrado livres da autoridade religiosa tradicional, a partir de si mesmos e na fronteira com o outro a qual estão engajados. Dessa forma, percebi que a ideia de “espiritualidade” foi operacionalizada por esses agentes para definirem suas experiências religiosas tanto no âmbito pessoal, quanto na CPT, o que me fez percorrer o caminho de compreender a espiritualidade enquanto categoria analítica.

Ao propor a relação desta espiritualidade dos agentes da CPT/Campos com o engajamento destes pelo estabelecimento da Reforma Agrária Popular em Campos dos Goytacazes, procurou-se pensar o estabelecimento de uma noção de espiritualidade que parte de um engajamento político, ou seja, que estabelece uma relação com o espaço público a partir das ações que são promovidas por estes agentes, através da CPT, nesta região.

As ações desenvolvidas pelos agentes da CPT têm a ver com uma espiritualidade vivida por meio da ação e do serviço, fato que muitas vezes produz linguagens seculares pela formulação de problemas públicos atrelados a demanda do outro e não se atentando aos interesses do seu campo religioso. Dessa forma, pode-se perceber a pertinência do caminho que foi traçado até aqui, visando melhor compreensão do fenômeno religioso em sua dinâmica social, política e histórica, não só para a organização (CPT), mas também em relação aos agentes que compõem a pastoral da terra, sua relação com a religião e sua prática política na busca pelos direitos sociais dos assentados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Celso Acácio Galaxe de. *Experiências sócio-educativas na formação da consciência dos sem terra de Campos dos Goytacazes*. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.

BENJAMIN, César (et al.). *A opção brasileira*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

BITUN, Ricardo. Nomadismo religioso: trânsito religioso em questão. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.493-503, jul./set. 2011.

BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez Povo*. Petrópolis: Vozes,1986.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Estilos de espiritualidade como critério para tipologias e interpretações do campo religioso na contemporaneidade. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 18, n. 24, p. 18-32 jan-jul. 2016.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Os “sem religião” no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo Religioso e Trânsito entre Religiões Institucionalizadas. *Estudos de Religião*, v. 31, n. 3, 55-70. set.-dez. 2017.

CARVALHO, René Louis de. O setor sucroalcooleiro e desenvolvimento da região Norte Fluminense. *Revista de Economia Fluminense*, Rio de Janeiro, - Edição nº 3, p. 22-25, jun, 2005.

CAMPONESAS, Ligas. In: FVG CPDOC. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/ligas-camponesas>

CANUTO, Antônio. *Ao modo de uma introdução – Uma vez CPT, sempre CPT*. In: CPT: 40 anos de fé, rebeldia e esperança. p.15-23. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

COELHO, Fabiano. *A prática da mística e a luta pela terra no MST*. Dissertação mestrado em História (UFGD), Dourados, 2010.

CONBLIN, José. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

CORBÍ, Marià. *Para uma espiritualidade e leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2010.

CUNHA, Christina; MENEZES, Renata. Apresentação. *Comunicações do ISER* n° 69. Rio de Janeiro, set., 2014.

CUNHA, Cristina. Religiões em movimento: subjetividade e fronteiras no cenário religioso brasileiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 27(1): 193-204, 2007.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, Jessé de Souza; GOMES, Lucas Dias. *O papel da CPT (Comissão Pastoral da Terra) na formação sócio-educativa dos sem terra de Campos dos Goytacazes*. Monografia (licenciatura em geografia) – Instituto Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes, 2008.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GONÇALVES, Renato Luiz. *A atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) em Campos dos Goytacazes, RJ: Uma análise do assentamento do Zumbi dos Palmares*. Dissertação mestrado em Extensão Rural (UFV), Viçosa, 2012.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

LIBÂNIO, João Bastista. *Teologia da Libertação: Roteiro Didático para um estudo*. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

LOWY, Michael. *O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina*, São Paulo: Expressão Popular, 2016.

LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses. Religião e política na América latina*. Petrópolis: Vozes; CLACSO; LPP, 2000.

MARTINS, José de Souza. Reforma agrária – o impossível diálogo sobre a História possível. *Tempo Social; Revista Sociologia USP*, p. 97-128, 1999.

MEDEIROS, Leonilde. *História dos movimentos sociais do campo*. Rio de Janeiro: Fase, 1989.

MEDEIROS, Leonilde. *Quarenta anos de CPT*. In: CPT: 40 anos de fé, rebeldia e esperança. p.55-65. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

MENDONÇA, Antônio Gouvea. Fenomenologia da experiência religiosa. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v, 2, n, 2, p. 65-89.

MENDONÇA, Antônio Gouvea. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 18, n. 52, 2004.

MENEZES, Renata de Castro. Religiões, números e disputas sociais. In: *Comunicações do ISER* n° 69. Rio de Janeiro, set. 2014.

MINC, Carlos. *A Reconquista da Terra: Estatuto da Terra, Lutas no Campo e Reforma Agrária*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

MITIDIERO, Marco Antônio. *A ação territorial de uma igreja radical: Teologia da Libertação, Luta pela Terra e Atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba*. São Paulo: Paulinas, 2011.

MONTEIRO, Paula. Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.

OLIVEIRA, Victor Hugo Neves de. O corpo da fé: estudos sobre o sagrado e profano. *Revista Nures*, Ano VIII, n. 20, janeiro/abril, 2012.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

PEMLTRJ. *Projeto de Extensão Memórias da luta pela Terra no Rio de Janeiro – Edição Campos dos Goytacazes*, Rio de Janeiro, 2020.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. *Estudos de Religião*, v. 33, n. 1, 5-35 - jan.-abr., 2019.

PIERRUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 20, n. 2, nov. 2008.

PUI-LAN, Kwok. *Globalização, gênero e construção da paz*. São Paulo: Paulus, 2015.

PY, Fábio e PEDLOWSKI, Marcos. Pentecostalização assentada no Assentamento Zumbi dos Palmares, Campos dos Goytacazes, RJ, *Perspectiva Teológica*, v.52, n.2, 2020.

PY, Fábio e CARVALHAES, Cláudio. Teologia da Libertação: História, Temas e Nomes. *Crosscurrents*, n.45, 2017, p.340-354.

REFORMA AGRÁRIA POPULAR E A LUTA PELA TERRA NO BRASIL. Dossiê n. 27. *Instituto Tricontinental de Pesquisa*, abr. 2020.

REIS, Rossana Rocha. *O direito a terra como um direito humano: luta pela reforma agrária e movimento de direitos humanos no Brasil*. Lua Nova, São Paulo, 86: 89-122, 2012.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Dupla e múltipla pertença religiosa no Brasil*. In: *Religião, Diálogo e Múltiplas Pertenças*. p.13-29. São Paulo: Annablume, 2019.

ROLEMBERG, Igor. Onde está o religioso? Mística e Espiritualidade no político, no público e no secular. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 40(3): 49-71, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Leonardo Soares dos. Comunistas e Ligas Camponesas em Campos dos Goytacazes: O caso da Ocupação das Terras do Imbé (1962-1963). *Revista Eletrônica Discente História.com*, Cachoeira, v. 7, n. 13, p. 18-33, 2020.

SCHIMITZ, Arno Paulo e BITTENCOURT, Mauricio Vaz Lobo. O Estatuto da Terra no confronto do pensamento econômico: Roberto Campos versus Celso Furtado. *Economia e Sociedade*, Campinas, v. 23, n. 3 (52), p. 539-576, 2014.

SENRA, Flávio. *Espiritualidade não religiosa*. In: *Dicionário do pluralismo religioso*. P.71-77. São Paulo: Recriar, 2020.

SOUZA, Vitor Chaves de. A ontologia do mito de Mircea Eliade: possibilidades e aspectos críticos. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, 203-215, jul./dez., 2011.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. O catolicismo e a igreja católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no Censo de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 223-243, jul./dez. 2013.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. *A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia*. In: Giumbelli, Emerson; Béliveau; Verónica Giménez. (Org.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. 1ed. Buenos Aires: Biblos editora, 2013, v. , p. 137-158.

STÉDILE, João Pedro e Mançano, Bernardo Fernandes. *Brava gente: a trajetória do MST e da luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular, 1999.

TEIXEIRA, Fautino. Campo religioso em transformação. *Comunicações do ISER* n° 69. Rio de Janeiro, set. 2014.

WEISS, Raquel. Durkheim e as formas elementares da vida religiosa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 95-119, jul./dez. 2012.