

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

STELLA ADRIANA ZANCHETT

**ESTRATÉGIAS DE COMUNICAÇÃO DA COMISSÃO PASTORAL DA
TERRA: uma análise a partir do Dossiê Santa Idalina**

DOURADOS – MS

2017

STELLA ADRIANA ZANCHETT

**ESTRATÉGIAS DE COMUNICAÇÃO DA COMISSÃO PASTORAL DA
TERRA: uma análise a partir do Dossiê Santa Idalina**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados para obtenção do Título de Mestre em Sociologia. Área de Concentração: Sociologia.

Orientador: Professor Dr. Walter Roberto Marschner

DOURADOS – MS

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

Z27e Zanchett, Stella Adriana

ESTRATÉGIAS DE COMUNICAÇÃO DA COMISSÃO PASTORAL DA
TERRA: uma análise a partir do Dossiê Santa Idalina / Stella Adriana Zanchett
-- Dourados: UFGD, 2017.

162f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Walter Roberto Marschner

Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Ciências Humanas,
Universidade Federal da Grande Dourados.

Inclui bibliografia

1. CPT/MS. 2. movimento sem-terra. 3. comunicação popular e comunitária.
4. contra-hegemonia. 5. identidades coletivas. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

TERMO DE APROVAÇÃO

STELLA ADRIANA ZANCHETT

**ESTRATÉGIAS DE COMUNICAÇÃO DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA:
uma análise a partir do Dossiê Santa Idalina**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Sociologia,
da Universidade Federal da Grande Dourados, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Dr. Walter Roberto Marschner
Orientador/Presidente

Profa. Dra. Alzira Salete Menegat
Membro Titular

Prof. Dr. Fabiano Coelho
Membro Titular

APROVADO EM: ____/____/____

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, aos agentes da Comissão Pastoral da Terra de Mato Grosso do Sul (CPT/MS), mulheres e homens que dedicam suas vidas a lutar por justiça para os pobres da terra. Nunca haverá palavras suficientes para descrever o amor, a abnegação e a luta dessas pessoas as quais tanto admiro. Em nome da irmã Lucinda Moreti (*in memoriam*) agradeço e homenageio a todos e todas que levantaram a bandeira da Reforma Agrária neste Estado.

Ao meu orientador Walter agradeço especialmente pela generosidade. Além de compartilhar comigo seu conhecimento e entusiasmo quanto à CPT, foi um educador compreensivo com as minhas limitações e motivador nos momentos em que esmoreci. Compreendeu as dificuldades de ser mãe e mestranda, e ofereceu as melhores condições para que eu pudesse exercer a maternidade sem prejudicar a pesquisa. Em nome do Walter agradeço aos demais docentes do PPGS e também o secretário José Welton, pois sinto que todos foram respeitosos e colaborativos diante da minha situação de gestante e puérpera ao longo da pós-graduação.

Agradeço à Katiúscia que ao revisar este trabalho fez muito mais do que aparar arestas, dando contornos robustos à dissertação com suas observações. Em nome dessa brilhante pesquisadora e ativista dos direitos das mulheres trabalhadoras, agradeço a todas companheiras de organizações sindicais e feministas. Nos últimos dois anos, muitas amigas estiveram à frente de mobilizações: contra o golpe à democracia, em defesa da educação pública, pelos direitos trabalhistas e previdenciários, pela participação das mulheres na política. Em parte dessas atividades estive ausente para me dedicar à pesquisa e à maternidade, mas com o coração tranquilo por saber que fui bem representada pelas companheiras militantes.

Costumo enaltecer grandemente o papel das mulheres da minha vida, como minhas avós, que fizeram seu máximo esforço para garantir melhores condições de vida aos seus filhos e netos; as muitas professoras que marcam minhas memórias escolares; e minha própria filha que tanto tem me ensinado. No entanto, nesses últimos dois anos, os homens que me cercam foram determinantes para o meu caminho. Além do professor Walter, meu pai Jandir, meu companheiro Anderson e meu filho Otto Renê possibilitaram concretizar três grandes sonhos que acalentei nos últimos nove anos. Sem a atitude reconfortante deles, não

teria tido a tranquilidade e confiança para oferecer à minha filha um parto respeitoso e a amamentação exclusiva e em livre demanda até o sexto mês de vida. Sem o apoio e incentivo desses homens também não teria concluído esta dissertação. A eles, minha gratidão.

Resumo

Ao analisar 208 documentos que compõem o Dossiê Santa Idalina buscamos identificar as ações de comunicação utilizadas no processo organização coletiva em torno da ocupação da Gleba Santa Idalina, no município de Ivinhema-MS, em maio de 1984. Reconhecemos, nessas atividades, ações classificadas como comunicação popular, comunitária ou alternativa (MIANI, 2011; PERUZZO, 2008). Aplicando uma metodologia de Estudo de Caso (CHIZOTTI, 2006), partimos de uma tipologia (BELLOTTO, 2002) para qualificar os documentos conforme sua origem, sua função e seu conteúdo, para diferenciar os arquivos entre si. Os documentos são divididos em: Comunicação estratégica para formação de rede, Cartas de apoio, Cartas de repúdio, Jornalismo, Comunicação oficial da Diocese, Documentos de organização, e Comunicação e cultura popular. Após a tipologia, nos propomos a analisar os conteúdos desses documentos a partir de uma metodologia histórico-dialética, confrontando as informações e as hipóteses levantadas a partir do material com entrevistas orais realizadas com agentes da Comissão Pastoral da Terra que acompanharam o caso da ocupação da Gleba Santa Idalina. Concluimos que as atividades de comunicação realizadas em tal episódio histórico são de caráter popular e comunitário, em outras palavras, de cunho contra-hegemônico e de formação de identidades coletivas. Essa comunicação pautada em processos, marcada pela pessoalidade, compôs o que consideramos uma ecologia de comunicações (GONZÁLEZ, 2015), resultando na sensibilização de indivíduos e organizações da sociedade civil, tecendo uma rede de apoio ao movimento. Ainda, concluimos que os agentes da CPT/MS contribuíram com o processo de comunicação principalmente pela sua atuação como intelectuais orgânicos (GRAMSCI, 1982), auxiliando na construção de um discurso que traduzisse consensos entre elementos da cultura camponesa, da religiosidade popular e do conhecimento sociológico sobre a realidade do campesinato brasileiro. Caracterizamos este discurso como contra-hegemônico teleológico libertário, uma vez que seu questionamento à sociedade estabelecida se dá tendo como referência uma sociedade imaginada a partir dos valores morais, tradicionais e essencialmente comunitários. Esses valores de origens anti-capitalistas nortearam a identidade coletiva dos sem-terra, mobilizaram atores sociais de todo o país a expressar sua solidariedade à pauta da Reforma Agrária em Mato Grosso do Sul.

Palavras-chave: CPT/MS, comunicação popular e comunitária, contra-hegemonia, identidades coletivas.

Abstract

Having as a starting point 208 documents composing Santa Idalina's portfolio struggle for land, we aim to identify communicative actions in the process of collective organization and resistance of Santa Idalina's Land at Ivinhema city, Mato Grosso do Sul state, in May 1984. We recognize these activities as popular, community-based or alternative communication (MIANI, 2011; PERUZZO, 2008). Applying a Case Study methodology (CHIZOTTI, 2006), we depart from a specific typology (BELLOTTO, 2002) to qualify the documents according to their origin, function, and content, in order to differentiate archives. The documents are organized into: Strategic communication for union formation, Support letters, Rejection letters, Journalism, Official Diocese's communication, Organizational documents, and Popular culture and communication. Then, we proceed to analyse these documents' contents from a dialectic historic methodology, comparing the information and the hypothesis lifted up from the material with oral interviews of the Pastoral Commission of Land's members (*Comissão Pastoral da Terra*, or CPT) that monitored Santa Idalina's Land struggles. We concluded that the communication activities in the event have popular and community characteristics, in other words, a counter-hegemonic, collective, and identity-based character. This communication is based in processes, marked by personal relations, composing what we consider as an ecology of communications (GONZÁLEZ, 2015), resulting in the awareness of individuals and civil society organizations constructing a network of support. Still, we conclude that CPT's agents contributed with the process of communication mainly by their performance as organic intellectuals (GRAMSCI, 1982), supporting a discourse that translated into consensus of elements of rural culture, popular religiosity, and sociological knowledge about the Brazilian grassroots rural culture. We name this as a Liberation counter hegemonic and teleological discourse, since it questions the established society and states an imaginative moral, traditional, and essentially community-based community. These anti-capitalist values guide the collective identity of landless individuals, mobilizing social actors of all over the country to express identity to the agenda of land reform in Mato Grosso do Sul.

Palavras-chave: CPT/MS, popular and community-based communication, counter hegemony, collective identities.

LISTA DE TABELAS

| | |
|--------------|------|
| TABELA 1 | 82 |
| TABELA 2 | 86 |
| ILUSTRAÇÃO 1 | 96 |
| TABELA 3 | 1082 |
| TABELA 4 | 1085 |

LISTA DE SIGLAS

AD – Análise de Discurso

CDDH - Centro de Defesa dos Direitos Humanos

CEBI - Centro de Estudos Bíblicos

CEBs - Comunidades Eclesiais de Base

CEDI - Centro de Documentação e Imprensa

CEDI – Centro de Documentação e Informação

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CPT - Comissão Pastoral da Terra

CUT - Central Única dos Trabalhadores

FETAGRI –Federação dos Trabalhadores da Agricultura

IECLB –Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil

II PND - Segundo Plano Nacional de Desenvolvimento de 1975

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INTERCOM - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação

LABCOMPLEX - *Laboratorio de Investigación y Desarrollo en Comunicación Compleja*

MASTRO - Movimento Sem Terra do Oeste do Paraná

MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra

NFSI - Novas Formas de Ser igreja

NOMIC - Nova Ordem Mundial da Informação e Comunicação (NOMIC)

NOMIC- Nova Ordem Mundial da Informação e Comunicação

ONG - Organização Não-Governamental

OSC - Organização da Sociedade Civil

PLADESCO - Plano de Desenvolvimento Econômico e Social do Centro-Oeste

PNRA - Plano Nacional de Reforma Agrária

POLOCENTRO - Programa de Desenvolvimento dos Cerrados

PRODEGRAN - Programa de Desenvolvimento da Grande Dourados

PRODEPAN - Programa de Desenvolvimento do Pantanal

PT – Partido dos Trabalhadores

SNCR - Sistema Nacional de Crédito Rural

SOMECO - Sociedade de Melhoramentos e Colonização

SUDECO - Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste

UCBC - União Cristã Brasileira de Comunicação

UDR - União Democrática Ruralista

UFMS - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

UNAM - *Universidad Nacional Autónoma de Mexico*

Unesco - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

Sumário

| | |
|--|-----|
| Lista de Tabelas | 9 |
| Lista de siglas | 10 |
| Introdução | 13 |
| 1 SOCIOLOGIA DA COMUNICAÇÃO: REFERENCIAIS PARA ESTUDAR A COMUNICAÇÃO POPULAR E COMUNITÁRIA | 20 |
| 1.1 A noção de massa nas teorias clássicas em comunicação | 22 |
| 1.2 A contra hegemonia nas pesquisas em cultura e comunicação popular na América Latina | 25 |
| 1.3 Estudos em comunicação popular, comunitária e alternativa no Brasil | 34 |
| 2 ORIGENS E TRAJETÓRIA DA CPT E DE SUA LÓGICA DISCURSIVA | 44 |
| 2.2 CPT em Mato Grosso do Sul | 54 |
| 2.3 O processo de burocratização, ou de “ongnização” da CPT | 65 |
| 3 ESTUDO DE CASO: OS DOCUMENTOS DE SANTA IDALINA | 76 |
| 3.1 Metodologia e tipologia dos documentos | 80 |
| TABELA 1 | 82 |
| 3.1.1 Comunicação estratégica para formação de rede | 86 |
| TABELA 2 | 86 |
| 3.1.2 Cartas de apoio | 95 |
| 3.1.3 Cartas de repúdio e protesto endereçadas para as autoridades | 105 |
| TABELA 3 | 105 |
| 3.1.4 Jornalismo | 107 |
| TABELA 4 | 108 |
| 3.1.5 Comunicação oficial da Diocese | 110 |
| 3.1.6 Documentos de organização: uma comunidade democrática e participativa | 115 |
| 3.1.7 Comunicação e cultura popular | 119 |
| 4 O PAPEL DOS AGENTES NA CONSTRUÇÃO DE UM DISCURSO CONTRA- HEGEMÔNICO E PRÁTICAS COMUNITÁRIAS | 137 |
| 4.1 Aspectos comunitários da comunicação da CPT-MS | 144 |
| 4.2 A comunicação camponesa na tensão entre comunidade e sociedade | 147 |
| 5 APONTAMENTOS FINAIS | 152 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 157 |

INTRODUÇÃO

Ao chegar em Mato Grosso do Sul, em 2008, uma das primeiras iniciativas que tivemos foi a de procurar a Comissão Pastoral da (CPT), com o intuito de colocar à disposição da entidade nosso trabalho jornalístico. Logo na primeira reunião ouvimos uma série de explicações sobre os projetos da CPT/MS e a dificuldade financeira que impedia tanto a remuneração dos agentes de pastoral mais antigos, quanto a contratação de novos funcionários. A impossibilidade de trabalhar como agente de pastoral não nos impediu de manter contato com a CPT/MS, contribuindo pontualmente. Nos anos de 2010 e 2011 participamos de uma série de encontros dentro de um ciclo de formação de agentes, em que novamente ouvimos vários relatos sobre como eram “boas as lutas de antigamente” e sobre a dificuldade financeira que atrapalhava o trabalho da pastoral nos tempos atuais.

Nos encontros de formação fomos coletando apontamentos sobre aspectos do trabalho pastoral que envolviam comunicação. Especificamente, captamos diferentes demandas de divulgação a respeito de projetos executados pela CPT/MS, seus resultados e o impacto positivo da agricultura camponesa¹ na economia regional e na vida de cidadãos sul-mato-grossenses. Uma sugestão que surgiu dos participantes da formação foi a criação de um site. Seu objetivo principal seria dar visibilidade para os grupos de assentados que conseguiram prosperar nos seus lotes, mostrando que a Reforma Agrária é um projeto político viável, que promove renda e cidadania. Assim, criamos o blog da CPT/MS².

Um dos efeitos esperados era de que mais pessoas pudessem colaborar com a CPT/MS, envolvendo-se em suas campanhas sobre temas de preservação ambiental e produção agroecológica, ou até mesmo ajudando a pastoral financeiramente. Entre 2010 e 2015 foram publicadas 227 notícias, editadas por diferentes pessoas, sendo a grande maioria reproduzida de portais de notícia de movimentos sociais - em especial o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e Conselho Indígena Missionário (CIMI). Apesar da média de 180 visualizações para cada texto, o nível de engajamento resultante ainda é

¹ É bem certo que, a partir da década de 1990, o termo “agricultura familiar” passa a ser bastante difundido e é utilizado até mesmo pela CPT/MS. Neste trabalho, adotamos o conceito de “campeinato”, consoante com Wanderley: “O camponês tradicional não tem propriamente uma profissão; é o seu modo de vida que articula as múltiplas dimensões de suas atividades. A modernização o transforma num agricultor, profissão, sem dúvida, multidimensional, mas que pode ser aprendida em escolas especializadas e com os especialistas dos serviços de assistência técnica” (2004, p. 46). A ocupação da Gleba Santa Idalina se deu a partir da mobilização de centenas de pessoas que vieram ao Mato Grosso do Sul com o propósito de trabalhar e viver na terra, e que, no entanto, não conseguiram comprar seu lote ou trabalhar numa fazenda, e nas cidades não estavam aptos para aderir à lógica de trabalho e vida urbanas. Quanto a questão das terminologias “agricultura familiar”, “campeinato” e “agronegócio”, sugerimos a leitura de Wanderley (2004) e Sauer (2008).

² <http://cptms.blogspot.com.br/> Acessado em 6 de abril de 2017.

pequeno. Isto se reflete na dificuldade de identificar quem são as pessoas que ainda se identificam como agentes da CPT/MS, até o fato de a pastoral permanecer enfrentando dificuldades financeiras.

A experiência do blog trouxe à superfície questionamentos que tentávamos elaborar há tempos: por quais razões no início da década de 1980 os agentes conseguiram mobilizar milhares de pessoas na luta pela reforma agrária, e atualmente sentem dificuldade de estabelecer uma rede de apoio à CPT/MS? Os recursos financeiros foram determinantes nesse processo? Quais eram as ferramentas de comunicação disponíveis para esses agentes na década de 1980? Assim fomos enumerando questionamentos, que nos impulsionaram a pesquisar a comunicação da CPT/MS, buscando na historicidade da entidade respostas para nossas dúvidas.

No ano de 2015, ainda no primeiro semestre do curso de pós-graduação em Sociologia, ao colaborar com o processo de organização e digitalização do arquivo documental da Comissão Pastoral da Terra de Mato Grosso do Sul (CPT/MS)³, localizamos uma pasta de documentos identificada pelos agentes de pastoral como Dossiê Santa Idalina. Nela constavam registros diversos sobre a mobilização política e comunitária realizada antes e após o movimento dos sem-terra⁴ ocupar a Gleba Santa Idalina, em maio de 1984, no município de Ivinhema-MS.

A pasta continha anotações feitas à mão e na máquina de escrever; listas de objetos e de pessoas; pequenas apostilas de temas diferentes; cópias de contratos; recortes de jornal e muitas cartas. Naquele momento, enxergamos apenas um amontoado de “curiosidades” sobre esse episódio histórico, já que a maior parte dos documentos era

³ O arquivo da Comissão Pastoral da Terra não se limita a documentos referentes aos processos institucionais, mas abriga, sobretudo, importantes informações sobre o processo de territorialização de grupos sociais, que a “história oficial” pouco tem documentado. Muito da memória destes grupos se encontram em documentos tais como atas de fundação de assentamentos, associações de agricultores e cooperativas. Também há uma vasta documentação sobre a história dos camponeses do MS nos documentos de encontros eclesiais, tendo em vista a capilaridade das relações das instituições eclesiais com grupos sociais no espaço rural. Muitos destes documentos ainda têm a CPT/MS como seu fiel depositário (BORGES; KUDLAVICZ, 2008). Os documentos históricos da entidade estavam distribuídos em escritórios ou sob os cuidados pessoais de agentes da Pastoral, nas cidades de Campo Grande, Dourados, Três Lagoas e Corumbá. Com o passar do tempo, os documentos corriam o risco de se deteriorarem ou serem descartados. A partir do projeto de extensão “Arquivo Digital da Comissão Pastoral da Terra” (executado pela Universidade Federal da Grande Dourados em parceria com a CPT/MS, sob orientação do professor Walter Roberto Marschner), grande parte dos documentos foram resgatados e estão no escritório da Comissão Pastoral da Terra na cidade de Dourados, vêm sendo organizados e digitalizados por equipes de trabalho ligadas ao projeto.

⁴ Aqui não estamos tratando do MST, movimento organizado em nível nacional. Referimo-nos ao grupo de pessoas que passou a se reconhecer e autodenominar como sem-terra, como forma de auto-organização e reivindicação por reforma agrária em Mato Grosso do Sul. De acordo com Cortez (1985, p.5), em 1983 os sem-terra de MS participam da articulação nacional que culminaria com a criação do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) em 1984.

portadora de informações de caráter secundário sobre a ocupação e despejo ocorridos em 1984.

Tendo como formação primeira a graduação em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo, e uma especialização em Comunicação Popular e Comunitária, nosso objetivo com a dissertação era analisar as estratégias de comunicação adotadas pela equipe da CPT/MS. O projeto de pesquisa inicial se propunha estudar este tema tendo como fonte jornais produzidos por agentes de pastoral na década de 1990. Por isso, o trabalho que desempenhávamos no arquivo era o de colaborar na limpeza e organização de dúzias de caixas cheias de documentos desordenados, em busca de cópias dos jornais e informativos que os agentes de pastoral produziram há quase 30 anos.

No entanto, a pesquisa sobre a origem da CPT em Mato Grosso do Sul, a revisão bibliográfica sobre estudos em comunicação popular e comunitária (presente no primeiro capítulo da dissertação), e o manuseio e organização do acervo documental da CPT/MS nos despertaram para a relevância do Dossiê Santa Idalina como objeto de pesquisa.

O primeiro aspecto desta escolha se relaciona ao peso histórico do evento: em torno de 1500 famílias participaram da ocupação da Gleba Idalina, sendo a segunda grande mobilização dos sem-terra em Mato Grosso do Sul, a primeira em que agentes da CPT puderam contribuir. Além disso, as situações que antecedem e decorrem da ocupação vieram a consolidar algumas lideranças, alianças e práticas dos agentes de pastoral que se envolveram com a luta dos sem-terra. De tal maneira, passamos a considerar que o caso de Santa Idalina é exemplar em sua capacidade de nos apresentar as práticas comunicativas que caracterizam a atuação dos agentes da CPT/MS nos primórdios da entidade.

Outro motivo que nos atrai para este objeto é o farto registro documental, cuja robustez e diversidade nos garante propriedade para elaborar um Estudo de Caso, por meio do qual pudemos identificar as práticas comunicativas dos agentes da CPT/MS. O Estudo de Caso articula metodologias mistas, como revisão teórica sobre o surgimento da CPT e de sua lógica argumentativa, análise do conteúdo do dossiê e elaboração de uma tipologia dos documentos⁵, e entrevistas com os agentes de pastoral⁶. Consideramos que, desta maneira, este objeto nos permitiu elaborar uma pesquisa no campo da Sociologia da Comunicação em

⁵ No capítulo 3 fazemos uma breve explanação sobre o processo de tipologia, os autores sobre os quais nos embasamos e os critérios que adotados para classificar os documentos que compõem o dossiê.

⁶ Após elaborar a tipologia dos documentos do dossiê, elaboramos entrevistas semiestruturadas para agentes de pastoral, com perguntas relacionadas a hipóteses que levantamos a partir da tipologia proposta. Dessa maneira, as entrevistas serviram para aprimorar nossos critérios de tipificação e de análise dos documentos, e refinar nossa compreensão sobre as estratégias de comunicação adotadas na época.

diálogo com os pressupostos teóricos e metodológicos que apresentamos no primeiro capítulo deste trabalho.

Primeiramente se faz necessário demarcar que a atuação que caracteriza a CPT é fundada na relação entre agentes da Pastoral da Terra e camponeses, marcada *pela pessoalidade, pelo sentimento de confiança e por práticas que reforçam laços comunitários*. Isso se reflete de tal maneira que, ao fazer um estudo sobre a comunicação da Comissão Pastoral da Terra, o primeiro ponto a ser definido é que estamos pesquisando processos de comunicação popular, comunitária e/ou alternativa e não uma comunicação tida como institucional.

Algumas questões orientam nossa análise. Como será demonstrado, a experiência da Gleba Idalina se tornou relevante para a construção histórica da identidade da CPT/MS, sendo esse evento histórico objeto de diversas narrativas, memórias e representações. Qual foi então, o papel da comunicação realizada pelos agentes na época para que se chegasse a esse imaginário? Que estratégias de comunicação foram adotadas pelos agentes de pastoral que, pautando a luta pela reforma agrária à época da formação da CPT/MS, mobilizaram um grande contingente de camponeses sem-terra em torno de um projeto de ocupação? Acreditamos que, muito embora não estejamos propondo uma historiografia sobre a ação da Comissão Pastoral da Terra ao longo de 30 anos de atuação, este estudo de caso nos possibilita vislumbrar um quadro abrangente sobre como se desenvolveram as atividades de comunicação comunitária e popular que caracterizam as primeiras ações da CPT/MS. Partimos da tese de que, para além de uma atuação institucional e racionalizada, a idiosincrasia da CPT reside nas suas práticas de valorização e participação dos sujeitos.

Esse trabalho busca, no campo da Sociologia da Cultura⁷, elementos teóricos para compreender a relação entre a cultura camponesa e as formas de comunicar da CPT.

⁷ Para uma discussão sobre cultura popular, sugerimos a leitura de Arantes 1985, do qual extraímos a definição: “A cultura se constitui de signos e símbolos; ela é convencional, arbitrária e estruturada. [...] Embora os símbolos culturais tenham existência coletiva, eles são passíveis de manipulação. Articulam-se no interior de uma mesma cultura concepções e interesses diferentes ou mesmo conflitantes. Os eventos culturais não são coisas (objetos materiais ou não materiais) mas produtos significantes da atividade social de homens determinados, cujas condições históricas de produção, reprodução, e transformação devem ser desvendadas”. (ARANTES, 1985, p. 50-51). Na primeira parte do seu livro “Dos Meios às Mediações”, Martin-Barbero (2008) traça uma trajetória dos conceitos de “povo e massa na cultura” a partir das ciências sociais, desde a teoria marxista, passando pelos funcionalistas norte-americanos, até as teorias críticas herdeiras da Escola de Frankfurt. Assim como Martin-Barbero, Canclini se preocupa em apresentar os lugares onde o “povo” é considerado pelos teóricos da cultura: ou o povo é “o excluído: aqueles que não tem patrimônio ou não conseguem que ele seja reconhecido e conservado” (2008, p. 205) ou é exaltado como projeto futuro - seja como um personagem estereotipado que reforça uma narrativa patriótica, ou pelo potencial revolucionário enquanto classe explorada. Aqui, ao falar de cultura popular, estamos nos remetendo a uma cultura contra-hegemônica, vinda de classes populares. A cultura camponesa é cultura popular na medida em que ela ilustra e reflete sobre o cotidiano dos trabalhadores rurais, uma classe subalterna em relação aos latifundiários.

Alinhamo-nos à ideia de que a comunicação popular é uma forma de a cultura expressar-se em uma disputa de hegemonia (Gramsci, 1999), como propõem Martin-Barbero (2008), Canclini (2008) e González (2001). A noção de hegemonia é um elemento fundamental para a análise não somente da linguagem utilizada pelos dos agentes, mas também de suas práticas, uma vez que estas dizem a respeito da cultura popular campesina, tanto ou mais do que os discursos. Importante destacar que o uso do conceito de hegemonia neste trabalho é articulado com o entendimento de que a cultura popular se faz no cotidiano, marcado por disputas e conflitividade. Isso implica em metodologias de pesquisa que auxiliem a visibilizar esta cultura popular, suas tensões e negociações com a cultura hegemônica.

Para identificar essa cultura que subjaz no dia-a-dia da organização dos sem-terra, optamos por utilizar da metodologia de entrevistas semiestruturadas, aplicadas aos agentes da CPT, com perguntas iniciais que partem das informações encontradas no acervo documental, buscando estimular os agentes a fazer suas narrativas sobre o que vivenciaram do momento histórico que estamos estudando. Foram entrevistados o padre Adriano Van de Ven⁸, Ivaneide Minozzo⁹, e irmã Olga Manosso¹⁰.

⁸ Nasceu na Holanda, sua família tem origem camponesa. Por influência de dois tios que eram padres, buscou a vida religiosa e foi ordenado missionário da Congregação do Verbo Divino. Veio para o Brasil em 1985 e trabalhou em Foz do Iguaçu/PR até 1980, quando foi para a Bélgica fazer uma especialização em Sociologia da Religião na Universidade de Louvain. Em 1972 ele voltou para o Brasil, onde passou a atuar em Medianeira/PR. Ali, Adriano teve seu primeiro contato com as organizações de camponeses, especialmente com os sem-terra que haviam sido atingidos pela criação das barragens da Usina Hidrelétrica Binacional de Itaipu. Após a criação da Comissão Pastoral da Terra em 1975, logo Adriano passa a atuar em consonância com a CPT nacional. Em 1982 ele pediu para ser transferido para Santarém/PA, mas ao invés disso a congregação o enviou para o Mato Grosso do Sul. Logo ao chegar, já foi convidado pela irmã Olga para integrar o grupo da CPT/MS. À época ele assumiu a paróquia de Caarapó, mas desde então vem contribuindo com a CPT/MS realizando formações, celebrações, cursos e outras atividades.

⁹ Nasceu e estudou no Rio Grande do Sul. Lá, ela entrou para a Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeu, que trabalha com o amparo aos migrantes. No início da década de 1980, aos 21 anos, veio para o Mato Grosso do Sul e logo se voluntariou para auxiliar nos trabalhos da Comissão Pastoral da Terra. Segundo Ivaneide, para que ela desempenhasse sua vocação de assistência aos migrantes sempre enfrentou resistências dentro da congregação e por isso em 1984 ela deixou de ser freira para dedicar-se somente à causa dos trabalhadores sem-terra. Entre a década de 1980 e 1990 Ivaneide esteve atuando como agente de pastoral em diversos momentos importantes: na ocupação da Gleba Idalina, no acampamento em Vila São Pedro; no acampamento de Mundo Novo; no acampamento em Eldorado; no assentamento Santa Idalina; no assentamento Marcos Freire e, por fim, no assentamento Taquaral, em Corumbá. Deixou o quadro da CPT/MS em 1995, quando casou-se e foi morar na Bolívia. Em 2016 voltou a residir em Dourados-MS, mas na atualidade não atua como agente da CPT-MS.

¹⁰ Olga Manosso também nasceu e estudou no Rio Grande do Sul, onde entrou na Ordem das Irmãs de São José de Chambéry. Sua ordem religiosa a enviou ao Mato Grosso do Sul no ano de 1972, aos 23 anos, para atuar como professora, diante da carência no sistema de ensino do Estado. Filha de pais agricultores, Olga acompanhou a trajetória de seu pai que foi fundador do sindicato dos trabalhadores rurais e de duas cooperativas de agricultores no Rio Grande do Sul. Atuando como professora na rede estadual de ensino, ela conheceu a realidade do povo camponês do Estado, e logo identificou a necessidade de um trabalho pastoral com os sem-terra. Assim, articulou a vinda de integrantes da CPT Nacional para realizar as primeiras formações de agentes de pastoral no Estado, iniciando assim a CPT/MS. Mais do que compreender a questão dos sem-terra como uma problemática social, Olga Manosso afirma que identificou naquele povo “sua vocação, o sentido de sua vida”, o que a fez professar seus votos perpétuos em 1978, em Glória de Dourados. Além de docente no ensino

Nosso objetivo é evidenciar nesses relatos não apenas o discurso profético que caracteriza a Pastoral, mas memórias descritivas sobre as práticas de comunicação no cotidiano dos agentes de pastoral, nas suas relações com os demais agentes, com outras entidades e, especialmente, com os camponeses.

No primeiro capítulo da dissertação, nosso objetivo é apresentar e discutir o campo da comunicação popular e comunitária. Para isso, fazemos um breve apanhado da diversidade teórico-metodológica do campo da Sociologia da Comunicação, com o intuito de demarcar onde nosso trabalho se localiza nesse amplo leque de possibilidades de pesquisa. Ainda, apresentamos o universo semântico utilizado nos estudos de comunicação popular e comunitária, para finalmente localizar nosso estudo.

Apesar da pluralidade de nomenclaturas utilizadas para classificar os fenômenos de comunicação partindo dos movimentos sociais, percebemos que um elemento de referência para se qualificar a comunicação popular e comunitária é a presença de um discurso ou práticas contra-hegemônicas. Lembremos que a CPT surge no esteio da Teologia da Libertação, do processo de redemocratização do país, e do surgimento dos novos movimentos sociais. Paralelamente a isso, o setor da Comunicação Social também passa por inovações tecnológicas, que vão promovendo acessibilidade e diversidade de informação. Especialmente na década de 1980, diante da possibilidade do cenário democrático, movimentos sociais, sindicatos e diferentes organizações das classes populares despertam para a necessidade de disputar hegemonia em relação aos veículos de comunicação empresariais. A perspectiva gramsciana é, nesta pesquisa, analiticamente importante para entender a disputa dos atores em torno dos discursos que visam construir um discurso sobre a questão agrária. Assim, tais atores desenvolvem ferramentas e práticas de comunicação comunitária e popular.

A metodologia de trabalho dos agentes da CPT não se define com um único adjetivo. Tanto pelo contrário, parece se tratar de uma organização que só pode ser descrita com substantivos compostos: educação, cultura e comunicação, sempre ligadas ao popular. Assim, o segundo capítulo tem como finalidade apresentar um breve histórico da Comissão Pastoral da Terra de Mato Grosso do Sul, com ênfase para sua formação discursiva, em busca de encontrar os elementos culturais e sociais que influenciaram a construção do discurso da CPT/MS.

fundamental, Olga dedicou sua vida a atividades pastorais junto à população camponesa de Mato Grosso do Sul. Após se aposentar como professora, em 2006 passou a viver no assentamento Itamaraty, no município de Ponta Porã, onde fomenta o CEBI (Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos), articula as mulheres camponesas em atividades de formação e geração de renda, e coordena a execução de projetos locais da CPT/MS.

No terceiro capítulo adentramos no Dossiê Santa Idalina, um conjunto de 208 documentos¹¹. Ao longo do texto, apresentamos o mapeamento e a tipologia que elaboramos dos documentos referentes à ocupação da Gleba Santa Idalina. Alguns documentos são descritos, mencionados ou citados e, por este motivo, todos os arquivos estão disponíveis no CD encartado junto com a dissertação, de forma que leitores(as) tenham acesso a todo o Dossiê Santa Idalina.

O quarto capítulo tem como objetivo fazer uma análise teórica a partir do material apresentado anteriormente. Aqui retomamos conceitos e discussões do primeiro capítulo, para apontar algumas conclusões a respeito da comunicação adotada no processo de luta pela terra no episódio de Santa Idalina.

O trabalho visa contribuir com a Sociologia da Comunicação, na subárea de pesquisa em comunicação popular e comunitária, apontando a importância das metodologias e temáticas estudos desse campo para a compreensão da organização dos movimentos sociais brasileiros.

Ainda, esta pesquisa traz elementos que podem auxiliar a equipe da CPT/MS a refletir sobre as modificações na comunicação cotidiana dos agentes, ao longo dos 40 anos de atuação da CPT. Apontamos para uma avaliação sobre o papel da comunicação na disputa de hegemonia na relação entre o agronegócio e o projeto de reforma agrária, em tempos atuais. Não temos a pretensão de esgotar o tema da análise, mas sim fazer emergir informações sobre como se caracterizam e se realizam a comunicação popular e comunitária, e quais as modificações e desafios frente à modernização dos meios de comunicação, nesses 40 anos de existência da CPT.

¹¹ Todos os documentos estão digitalizados e disponíveis online. Ver: ARQUIVO Digital da Comissão Pastoral da Terra. Dourados: CPT/MS online. Apresenta informações sobre o caso Santa Idalina. Disponível em: https://www.dropbox.com/sh/o9ziptar4py41us/AAB-1geKn_04nL6qjA2mOcIja?dl=0 Acesso em 17 jul. 2017.

1 SOCIOLOGIA DA COMUNICAÇÃO: REFERENCIAIS PARA ESTUDAR A COMUNICAÇÃO POPULAR E COMUNITÁRIA

Este capítulo tem como objetivo apresentar o que entendemos por “comunicação popular” e “comunicação comunitária”. Para isso elencamos o pensamento de diferentes autores da Sociologia da Comunicação, que contribuem com algumas definições iniciais para introduzir o debate. Por fim, apresentamos problemáticas e propostas para os conceitos de Comunicação Popular e Comunitária para os fins dessa pesquisa.

O campo da Comunicação é uma área de conhecimento recente, apesar de o ato comunicativo ser um dos primeiros que caracterizam a organização social humana. Autores como Martino (2007) atestam que, justamente por ser a comunicação um expediente comum aos indivíduos e às sociedades humanas, este é um termo que se aplica para designar desde definições de senso comum (como “comunicação é o diálogo entre duas ou mais pessoas”) a ideias complexas como de redes de movimentos sociais (que se estruturam por meio de interações, midiaticizadas ou não, que possibilitem a partilha de repertórios de contestação¹²).

Autores que trabalham o tema “Comunicação” - entre eles Matterlart (2004), Maigret (2010) e Martino (2007) - expõem como primeira necessidade delinear este campo de pesquisa, o que pode parecer uma tarefa fácil. Ao introduzir o tema do livro “História das Teorias de Comunicação”, Matterlart (2004) de pronto alerta o leitor de que “a noção de comunicação recobre uma multiplicidade de sentidos” (p. 9), o que resulta em uma polifonia de entendimentos sobre o que é comunicação e sobre o que e como se deve estudar a respeito do tema.

Por exemplo, Éric Maigret (2010), para iniciar sua reflexão sobre a “Sociologia da Comunicação e das Mídias”, propõe a ideia de que a comunicação é um fenômeno de três dimensões entrelaçadas. Em nível “natural ou funcional”, a comunicação é um ato de troca de informações; em nível “social ou cultural”, trata-se de uma plataforma na qual se expressam identidades e diferenças (que suscitam, respectivamente, noções de partilha e de hierarquia e conflito); e no nível da “criatividade” a comunicação assume seu papel normativo, ético e político nas sociedades democráticas modernas (MAIGRET, 2010, pp.16 e 17). Já Marín (2001) faz uma subdivisão do estudo da comunicação em quatro subtemas: comunicação pessoal, comunicação mediada, comunicação nas organizações e comunicação coletiva ou comunicação de massas.

¹² Conceito relevante para esta pesquisa e que por isso apresentamos mais a frente, neste mesmo capítulo.

González (2015) defende que, na atualidade altamente mediada, se faz necessário explicitar as diferenças entre comunicação e informação. Para o autor, a comunicação só existe quando as duas (ou mais partes) envolvidas no processo compartilham das mesmas estruturas de codificar e decodificar a mensagem¹³. Segundo González, os meios de comunicação transmitem imagens e mensagens, o que pode ser definido como um transporte de informação, mas não necessariamente comunicação. Em suas palavras: “Para que exista a comunicação é necessário que haja uma interação e um entendimento entre dois ou mais seres racionais” (2015, p.174). Ainda, o pesquisador propõe uma classificação em três níveis: as comunicações de primeira ordem são aquelas em que o corpo e os sentidos são o suporte material pelo qual se envia e recebe a informação. As comunicações mediadas são diferenciadas entre as de segunda ordem - aquelas em que além do corpo se utiliza ferramentas culturais (o livro para o escritor, a tela para o pintor, por exemplo); e as de terceira ordem são as tecnologicamente mediadas pelo rádio, a televisão, a internet e outros meios de comunicação de massa (*op. cit.*, p.175).

Philippe Breton e Serge Proulx (2002) defendem a tese de que a atualidade nos impõe uma “ideologia da comunicação”. De acordo com os autores, essa ideologia veio se estruturando com maior ênfase a partir da profusão dos meios de comunicação de massa, após da década de 1950. Na atualidade, os indivíduos e estruturas sociais entendem que os meios de comunicação são imprescindíveis à organização social e, portanto, fazem parte não só do cotidiano, mas da própria ideia de sociedade democrática. Essa “onipresença” tanto dos meios de comunicação quanto da ideologia da comunicação, conforme argumentam os autores, acaba por borrar ainda mais as linhas fronteiriças do que se entende, se afirma e se estuda como “comunicação”.

Maria Alice Otre (2015) também nos fala da falta de critérios para se abordar a comunicação como tema de pesquisa, o que inevitavelmente resulta em trabalhos que tropeçam no empirismo, prejudicando seu caráter científico:

Há, pois, uma grande dificuldade de rompermos desde o início com nossas opiniões e ideologias (senso comum), mas também de rompermos com a falsa ilusão de que qualquer um, de qualquer maneira está apto a falar de comunicação; sem rigor metodológico, sem reflexão sistematizada e sem verificação objetiva das hipóteses levantadas (p.38).

¹³ Premissa do artigo *Encoding/decoding* de Stuart Hall, em que o autor aborda metodologias de pesquisa em comunicação e enaltece a importância dos crescentes estudos de recepção das escolas americanas.

Como muito pertinentemente nos lembra Martino (2007, p.11), ao buscar explicitar uma definição para o termo “Comunicação”, especialmente em um trabalho científico, nossa busca diz respeito àquilo que nos interessa estudar. Portanto, estabelecer um significado para o que entendemos por comunicação não significa ignorarmos ou desprezarmos tantos outros atos ou aspectos que podem ser considerados comunicação e também relevantes na análise social. Trata-se, tão somente, de explicitar sobre o que estamos falando e, por consequência, elucidar sobre o que não estamos falando. Essa atitude facilita não somente o entendimento dos propósitos da pesquisa, mas também as críticas à epistemologia e à metodologia adotada.

1.1 A noção de massa nas teorias clássicas em comunicação

Diante do levantamento bibliográfico, pudemos não só identificar a dificuldade expressa dos autores em relação à conceitualização, como concluímos que possivelmente “o que é comunicação” não seja uma boa pergunta, em termos de produção científica. Mais proveitoso seria nos voltar para a pergunta: “como estudar o(s) fenômeno(s) da comunicação?”.

A Comunicação, como campo de saber, começa a se definir a partir de estudos de comunicação de massa. Contudo, mesmo antes, os diferentes fenômenos identificados como processos de comunicação suscitaram o interesse de áreas do conhecimento como Filosofia, História, Ciência Política, Psicologia, Biologia, Linguagem. Daí a Comunicação ser uma área da ciência marcada pela interdisciplinaridade e depositária de metodologias e perspectivas das mais diversas.

Em linhas gerais (e obviamente assumindo as falhas intrínsecas a toda generalização) podemos considerar que, na modernidade, os estudos em comunicação fundantes podem ser divididos entre aqueles marcados pela Sociologia Funcionalista da Escola de Chicago e os identificados com as teorias críticas - característica da Escola de Frankfurt, perceptível na(s) escola(s) francesa(s)¹⁴ de comunicação, e de grande influência nos estudos culturais do Centro de Birmigham.

¹⁴ Juremir Machado da Silva (2007) destaca que o termo “escola francesa” é, em si, problemático já que busca aglutinar uma heterogeneidade de pensadores cuja prática era a de debater, entre si, suas metodologias e propostas teóricas. Conforme Juremir, o que se pode indicar como elemento comum entre os autores franceses é a negação do “mito do progresso”, ou seja, os intelectuais franceses que abordam a questão da comunicação são unânimes no entendimento de que a mídia não é um mecanismo de controle racional das massas, pelo contrário, seu papel é subjacente às ideologias que já perpassam a organização social. Por isso, para esses autores, a Comunicação não forma um campo do conhecimento, sendo apenas uma área dentro do campo da Sociologia – a

De acordo com Breton e Proulx (2002), entre a Escola de Chicago e a Escola de Frankfurt há um abismo metodológico e teórico, mas uma característica semelhante que guia o olhar a respeito da comunicação: a utilização da noção de “massa”. A primeira é uma escola pautada em uma sociologia empirista, busca em pesquisas de público elementos para discutir como os meios de comunicação podem e devem “servir” para moldar o comportamento das massas em direção à sociabilidade, participação e cidadania; a segunda escola parte de uma tradição teórica que reflete sobre as formas como meios de comunicação e sociedade interagem e se retroalimentam no sentido de manter um sistema de poder econômico. Os teóricos norte-americanos se centram em compreender o indivíduo diante da mídia, já os europeus estão mais preocupados em analisar o papel da mídia, considerando-a estrutura. De acordo com os autores, apesar das profundas divergências entre as tradições crítica e funcionalista nos estudos de comunicação, ao utilizar o termo “massa” como paradigma fundante, ambas partem de uma perspectiva teórica que “desumaniza os atores de uma cultura que não é a de elite” (p. 136), também chamada de cultura popular. Empregar o termo “massa” implica uma visão de comunicação verticalizada, uma comunicação em uma única direção e mesmo nos esquemas teóricos que consideram o “feedback” e as experiências de leitura de mídia dos espectadores se entende a comunicação como uma experiência racional, vetorizada, inevitavelmente condutora a um resultado avaliável.

Gabriel Cohn (1973) se propõe a contribuir, em suas palavras, com a “limpeza sistemática” do campo da Sociologia da Comunicação. Segundo o autor, este é um terreno “atulado de pseudoconceitos científicos, que formam um repertório rico, mas informe de elementos utilizáveis em toda sorte de construções apenas supostamente científicas” (COHN, 1973, p.14). Em seu trabalho, o pesquisador critica o uso generalizado e irreflexivo do termo “comunicação de massa”. Para o autor, a superabundância de conceitos cristalizados (como massa, público, opinião pública, sociedade de massa, e comunicação de massa) é resultante de um descaso dos sociólogos que tratam a comunicação como objeto dado e não como processo:

Essa aparente despreocupação com a especificidade intrínseca do fenômeno comunicação nas análises sociológicas convencionais tem implicações profundas; ela ao mesmo tempo reflete e perpetua a carência de um quadro teórico adequado, que permita tratar da comunicação no nível em que ela se põe e, a partir desse nível (portanto, sem operar uma redução prévia, no mais das vezes, implícita) propicie a formulação de inferências sociologicamente relevantes (COHN, 1973, p.14).

comunicação, em si, um fato social; ela é, tão somente, uma via pela qual se deve analisar e debater a sociedade (p.171-181).

Seguindo uma sociologia “espontânea”¹⁵, prontamente poderíamos afirmar que comunicação popular, comunitária ou alternativa são o oposto de comunicação de massa ou comercial. Estaríamos caminhando no sentido contrário ao que preconiza Cohn, tomando como base definições de senso comum; naturalizando os conceitos que formam a base do trabalho, sem colocá-los em questão.

Além da implicação epistemológica, tomar a comunicação como um fluxo de sentido único – alguém, alguma instituição ou ideologia que se comunica para as massas, ou públicos – resultaria em utilizar-se de metodologias como a análise de conteúdo, ou a análise de recepção¹⁶. Com estas metodologias, poderíamos muito facilmente corroborar ou descartar as teses e motivações iniciais da pesquisa – verificando modificações nos processos de comunicação ao longo do tempo, atribuindo essas mudanças a diferentes fatores.

No entanto, para esta pesquisa, nosso intento é optar por propostas metodológicas e teóricas que nos auxiliem a romper com uma leitura da comunicação de “modelo vertical”, e ao invés disso, passar a compreendê-la como um sistema em que se engendram micro e macro processos. Ou seja, tal como as teorias da linguística que se utilizam da metodologia da análise de discurso ou de análise de conteúdo, admitimos que a linguagem utilizada em qualquer ação comunicativa se dá dentro da estrutura da linguagem, que por sua vez é determinada socialmente, e não pode ser operada pelos indivíduos de forma totalmente livre. No entanto, também assimilamos a premissa da análise de recepção (ESCOSTEGUY, 2007), que considera os receptores de mensagens como sujeitos que reelaboram discursos a partir de seu cotidiano e suas experiências, o que relativiza o papel de dominação dos meios de comunicação. De tal maneira, entendemos que o estudo a que nos propomos necessita compreender a comunicação como um processo que acontece dentro das condições estruturais da linguagem e da mentalidade de um tempo, mas que só se realiza a partir da interação de sujeitos.

Tomando o argumento da “ideologia da comunicação”, Breton e Proulx (2002) indicam que em geral tanto pesquisadores quanto comunicadores são levados a um determinismo técnico, no qual se considera “comunicar” sinônimo de produzir materiais de

¹⁵ Boaventura Santos (1989) fala da dificuldade de o cientista social manter uma postura verdadeiramente científica em relação ao seu objeto de pesquisa, quanto maior sua proximidade pessoal deste objeto: “[...] porque o próprio cientista social sucumbe facilmente à sociologia espontânea, confundindo resultados de investigação com opiniões resultantes da sua familiaridade com o universo social (p.34).

¹⁶ No terceiro capítulo, ao apresentar o material empírico a partir do qual analisamos a comunicação da CPT/MS, apresentamos as diversas possibilidades metodológicas para interpelar o nosso objeto, entre elas a análise de discurso, análise de conteúdo e de recepção. Lá tratamos de apresentar definições e autores aos quais consultamos.

comunicação. Há uma tendência de considerar a comunicação como um fator “dado” da pesquisa. Os autores alertam que não há comunicação sem contexto, e que esses dois fatores são dialéticos: a comunicação tanto ilustra como se dá em um contexto; e um contexto é fator explicativo das razões, formas e conteúdos da comunicação.

O campo da Sociologia da Comunicação, que centra seu foco sobre a comunicação de massa, sob essa terminologia tende a se fixar neste entendimento da comunicação como objeto dado. Assim, esse objeto pode resultar em pesquisas de recepção ou de conteúdo, mas não de processos. Em sentido oposto, nosso trabalho segue o movimento de buscar nos materiais comunicativos presentes no arquivo da CPT/MS não uma fonte de relato ou recorte da realidade. Nosso intento é, a partir do contexto evidenciado pelo material, entender quais práticas de comunicação da entidade foram se consolidando e caracterizando as trocas comunicativas dos diferentes atores sociais da ocupação da Gleba Idalina.

Por um lado, existe uma Sociologia da Comunicação que sofre de uma tradição funcionalista, que a leva a tratar a comunicação como objeto dado, dentro de um sistema verticalizado. Por outro, optamos por considerar a comunicação como processo relacional. Em nosso ponto de vista, a comunicação não se encerra nos materiais produzidos (jornais, panfletos, boletins, cartas, etc.), mas se estende por sua produção e sua recepção, seu contexto. O acervo a partir do qual iniciamos a pesquisa nos proporciona mais do que um aglomerado de discursos institucionais. Os arquivos da CPT nos sugerem atores organicamente vinculados com políticas de luta pela terra, e que mobilizam estratégias de comunicação para veicular suas ideias e necessidades.

Entendemos a comunicação como uma relação entre sujeitos coletivos. E por considerar a comunicação como fundamentalmente relacional, a tratamos como processo operacionalizado que tem um objetivo (consciente ou não): disputar hegemonia. Nesse sentido, a pesquisa se aproxima das propostas teórico-metodológicas de pesquisadores latino-americanos que se debruçam sobre a questão da comunicação popular, como expomos no tópico a seguir.

1.2 A contra hegemonia nas pesquisas em cultura e comunicação popular na América Latina

A partir da década de 1970 e especialmente na década de 1980 tomam vulto movimentos sociais e populares de luta por direitos democráticos em muitos países latino-americanos. Nesse contexto, também ocorre uma profusão de materiais e estratégias

comunicativas que buscam divulgar e pautar o debate sobre esses direitos. Por consequência, nesse período, a comunicação popular passa a ser tema de pesquisa nos países latino-americanos.

Como resposta à repressão dos aparelhos de Estado e aos monopólios de comunicação que se aliam ao poder instituído, são acionadas diferentes formas de resistência a partir da cultura popular. Os estudos que reduzem a questão da comunicação de massa nos termos de manipulação dos públicos não dão conta dessas manifestações comunicativas de resistência diversas, que, eventualmente, também se concretizam como jornais alternativos, “boletins mimeografados, panfletos, cartilhas, rádios de alto-falantes” (COGO, 2007, p.150).

Entender a comunicação localizada na Sociologia da Cultura traz os autores latino-americanos a uma leitura diversa aos estudos de comunicação de massa. Enquanto estes se ocupam de descrever as formas e efeitos da “dominação” dos discursos e tecnologias de massa, os estudos de cultura e comunicação popular partem do conceito de “hegemonia”, de Gramsci.

Gramsci (1999) definiu hegemonia, dentre os anos de 1929 e 1935, nos *Quaderni del Carcere*. Em sua acepção original, hegemonia é a direção moral e intelectual de uma sociedade. Conforme o pensador marxista (1999), “a estrutura e as superestruturas formam um ‘bloco histórico’, isto é, o conjunto complexo e contraditório das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção” (1999, p. 250). A hegemonia, surgida das relações sociais de produção (estrutura), é refletida em diversos aparelhos ideológicos - a fábrica, a escola, a igreja e etc. -, e tende a formar consenso na sociedade (superestrutura). Sendo a hegemonia constituída de dois componentes, consenso e coerção, há crise de hegemonia quando há ruptura no consenso da sociedade. Nos momentos de crise, a coerção entra em ação, de modo a incentivar a manutenção ou retorno ao consenso.

O conceito de hegemonia de Gramsci foi relido, reinterpretado e readaptado desde os *Quaderni*. Com isto, sua capacidade de interpretação analítica não se perdeu no tempo. Antes pelo contrário, as releituras deram, ao conceito original de Gramsci, novos ares e capacidades de exame sociológico. Para Martin-Barbero (2008), por exemplo,

Pensar a indústria cultural, a cultura de massa, a partir da hegemonia implica uma dupla ruptura: com o positivismo tecnologicista, que reduz a comunicação a um problema de meios, e com o etnocentrismo culturalista, que assimila a cultura de massa ao problema da degradação da cultura (MARTIN-BARBERO, 2008, p.131).

Nesse trecho, Martin-Barbero trata de duas fortes tendências nos estudos de comunicação. A primeira é a de entender a comunicação popular *somente* como uma reação à concentração dos meios de comunicação, e sua falta de pluralidade de representações. A comunicação popular é encarada como forma de suprir a necessidade de determinados públicos sentirem-se representados ou terem seus discursos visibilizados nos veículos de comunicação de massa. Sob esse prisma, a comunicação popular se reduz a uma questão de democratização dos meios de comunicação ou de visibilidade midiática.

Nesse ponto de vista, a ampliação dos canais de comunicação, como vêm se dando através do acesso à internet através de aparelhos móveis, por si só daria conta de promover modificações no sistema cultural das sociedades, proporcionando uma condição de “igualdade” entre cultura de elite e cultura popular. Essa igualdade, para além da questão estética e de bens culturais, se estenderia à divulgação de uma pluralidade de pensamentos políticos e representações da desigualdade socioeconômica – o que de fato não se verifica.

Já os estudos de comunicação popular que partem de um “etnocentrismo culturalista” podem, ao abordar as relações entre cultura dominante e cultura subalterna, resvalar na teoria de desníveis culturais de modo a invisibilizar ou depreciar a cultura popular, caracterizando-a apenas como submetida, e não como parte de um sistema de disputa e diálogo na conformação da cultura oficial.

Ou, como afirma Canclini, a bibliografia sobre cultura costuma trabalhar de forma dicotômica tomando como base contradições como moderno x tradicional, equivalente a culto x popular, também sinônimo de hegemônico x subalterno. Essas analogias e contradições “automáticas”, no entanto, não passam de considerações teóricas que não encontram respaldo na realidade, como o autor exemplifica:

[...] o tradicionalismo é hoje uma tendência em amplas camadas hegemônicas e pode combinar-se com o moderno, quase sem conflitos, quando a exaltação das tradições se limita à cultura enquanto a modernização se especializa nos setores social e econômico (CANCLINI, 2008, p.206)

Assim como Canclini, Jorge González também parte da teoria de Gramsci para estudar as culturas populares e suas expressões comunicativas. O autor sustenta que “entender a comunicação significa construir sua relação com as culturas, com as ideologias, com as classes sociais e em última instância, com a estruturação, consolidação, crise e desestruturação da hegemonia em uma sociedade específica” (1984, p.2).

González (2001) aponta divergências e convergências entre seu conceito de “frentes culturais” e a teoria gramsciana sobre hegemonia. Esta última, conforme o González, é útil na medida em que permite considerar o modo como agentes sociais coletivos estabelecem relações simbólicas. O autor ressalta que essas relações simbólicas são dialéticas e históricas, e que por isso a hegemonia não pode ser reduzida à dominação de uma cultura por uma classe social específica. Hegemonia é um conceito que permite interrogar as relações sociais a partir da sua dimensão simbólica. Em sua defesa da ideia de “frentes culturais”, o autor usa a figura de linguagem emprestada da física: o estabelecido como “normal” dentro do universo simbólico de determinada cultura é como uma força centrípeta, enquanto as contradições vivenciadas e representadas no cotidiano são como forças centrífugas “que escapam da força centralizadora daquelas instituições” (*op. cit.*, p 10). A cultura popular, sob este ponto de vista, é uma resistência e, no entanto, esse movimento de escape acontece a partir da centralidade da hegemonia.

Jesus Martin-Barbero (2008), em seu estudo sobre as telenovelas no México reflete sobre a comunicação de massa ser um espaço dinâmico, no qual se forja a cultura hegemônica por meio do conflito dos valores culturais que – também, mas não só - representam as diferentes classes sociais:

Se em vez de julgarmos a partir de uma noção dogmática do político, os modos de luta da multidão, inscrevermos nesses modos os antagonismos que sua cultura expressa e dialetiza, descobriremos que é a partir do “campo de forças da classe” que as diferentes práticas recebem seu sentido, aglutinam-se e até adquirem coerência política: dos motins até a picaresca zombaria das virtudes burguesas, o recurso à desordem, o aproveitamento sedioso do mercado, as blasfêmias nas cartas anônimas, as canções obscenas e até os relatos de terror. Pois todos esses são modos e formas de fazer frente à destruição de sua “economia moral” e de impugnar a hegemonia da outra classe simbolizando politicamente sua força (MARTIN-BARBERO, 2008, p.110)

Isso significa dizer que não é errado associar ou tomar como sinônimos a comunicação popular e a “comunicação das classes subalternas”, na medida em que se toma a classe subalterna como aquela que não consegue emplacar sua cultura como hegemônica inclusive por falta de condições de acesso aos bens culturais, aos canais de comunicação e às condições materiais para tal. Então, nesse caso, a democratização dos meios de comunicação é um fator a ser considerado, mas não o único aspecto relevante para que uma cultura se torne hegemônica. Como considera Paiva (2007):

A partir do entendimento do significado e da aplicação social do conceito de hegemonia, torna-se possível a compreensão das formas reguladoras, de forças coercitivas e de estruturas de dependência, para além da explicação reducionista da predominância de uma estrutura social apenas pela determinante econômica. A ideia gramsciana de hegemonia permite vislumbrar a coexistência de outras determinações como a cultura, a produção da fantasia, a arte, a religião, a filosofia e a ciência que se articulam junto à política e à economia para a produção de um pensamento determinante e dominante. E, portanto, a questão da comunicação, seus veículos e suas produções (p.139).

O acesso aos meios, a veiculação de ideias e ideologias ou a representatividade de um grupo ou seu discurso não garantem, por si só, que se estabeleçam novos valores culturais ao conjunto da sociedade, mas são também fatores que determinam a possibilidade de haver intercâmbios culturais que permitam renovação nas estruturas sociais, alcançando mais condições de igualdade entre os grupos que formam uma determinada sociedade.

Aqui nos interessa mencionar o conceito de “repertório de contestação” elaborado por Charles Tilly (Alonso, 2012). Este termo diz respeito a “um conjunto de formas de ação” adotado por um movimento social. A construção teórica de repertório de protesto busca conciliar agência (ou a forma de se mover de grupos ou atores sociais, conceito da teoria interacionista de Erving Goffman) e estrutura (ou a forma institucional em que se organiza uma sociedade). Um repertório só é possível se pessoas o elaboram, mas também só se dá dentro de um contexto de "mentalidade" de uma época (um conceito difundido pela Escola de Annales para resumir a forma de significação da realidade social em um determinado período).

Considerando o conceito de repertório de contestação, vamos compreender que a comunicação, expressa através de linguagem oral ou escrita, é tanto uma ferramenta estrutural como estruturante, uma vez que os sujeitos constroem discursos dentro de uma estrutura de mentalidade e a disputam por meio da comunicação.

A noção de repertório de contestação reconhece a agência dos sujeitos coletivos, como também considera que essa agência se faz dentro de uma estrutura compartilhada e que também pode ser disputada (a mentalidade). Desta maneira, a ideia de "repertório" é um conceito relacional estritamente ligada à capacidade de comunicação dos movimentos sociais. (ALONSO, 2012). Para que haja este intercâmbio de repertórios, é fundamental o papel dos transmissores de opinião. Nesta pesquisa é de relevância o papel dos intelectuais orgânicos ao movimento dos sem-terra em Mato Grosso do Sul.

Para Gramsci, todos os seres humanos são intelectuais ou filósofos na medida em que tenham a capacidade não apenas de viver, mas de refletir e de expressar-se sobre o que

vivem (2010, p. 69). No entanto, “nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais” (GRAMSCI, 1982, p.7). Gramsci aponta que, apesar de todo ser humano ter capacidade filosófica, há aqueles que são intelectuais profissionais, ou seja, uma pessoa com qualificação especializada para exercer tal função. Ainda, o autor assevera que todo intelectual é orgânico a um grupo social, uma vez que seu trabalho reafirma e difunde uma concepção de mundo (Idem).

O termo “concepção de mundo” é usado pelo autor para resumir como uma cultura criada e sustentada de forma coletiva se expressa na individualidade de cada pessoa. Pondera que existe uma “filosofia espontânea” presente no senso-comum, no folclore, na religião popular (esta última conforma todo um sistema de crenças manifestado em opiniões, modos de ver e de agir). Gramsci afirma a necessidade de cada indivíduo elaborar uma crítica coerente sobre sua concepção de mundo, tomando consciência da historicidade dessa filosofia espontânea¹⁷. Através dessa crítica, o indivíduo dá-se conta de sua condição de agente histórico, e ao invés de aceitar uma concepção de mundo conformada pelo grupo social no qual está inserido, passa a ter a liberdade de buscar um grupo social no qual sua própria concepção de mundo é compartilhada.

Ao ponderar sobre o confronto entre intelectuais tradicionais e os intelectuais orgânicos à burguesia industrial italiana, Gramsci (1982)¹⁸ assinala que estes últimos tem uma

¹⁷ Aqui se faz necessário pontuar uma oposição entre o pensamento de Gramsci e dos demais autores que mencionamos ao descrever a relevância do conceito de hegemonia (Martin-Barbero, González e Canclini). Para Gramsci, quando o indivíduo critica e reelabora sua própria concepção do mundo isso “significa torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais desenvolvido” (p. 70). Ainda, Gramsci considera que um pensamento crítico, para se caracterizar como moderno, deve exterminar qualquer anacronismo, do contrário será um pensamento composto e bizarro. Portanto, há uma profunda divergência entre o pensamento gramsciano e a concepção de que a América Latina é marcada por uma cultura híbrida (e não uma cultura “inferior”, “anacrônica” ou “bizarra”). Nesse caso, compreendemos que a teoria do hibridismo é o pensamento atual que melhor explica as relações entre o moderno e o tradicional na conformação da cultura em países latino-americanos.

¹⁸ Em “Os intelectuais e a Questão da Cultura” estão reunidos apenas textos e anotações (originalmente publicados nos “Cadernos do Cárcere”) nos quais Gramsci busca analisar aspectos culturais da crise econômica e social pela qual a Itália passou no período após a 1ª Guerra Mundial. Havia necessidade de se criar um equilíbrio entre o que o autor chama de intelectuais tradicionais e intelectuais orgânicos, respectivamente os que representavam interesses da oligarquia rural e política dominante até a guerra, e os representantes do pensamento de uma elite industrial que buscava se estabelecer. Gramsci afirma que todo grupo social que busca domínio se caracteriza por produzir intelectuais de novo tipo, cuja origem e formação estão entrelaçadas com a ideologia que lhes orienta a ação. O autor considera que em sua maioria os intelectuais tradicionais da Itália tinham uma origem rural, uma vez que as famílias camponesas, ao buscar formação intelectual para seus filhos, preferiam profissões ligadas ao Estado e às ciências “puras”: padres/teólogos, pintores, filósofos, advogados, professores, tabeliões, médicos. Esses intelectuais, pela sua origem e formação, estavam capacitados para elaborar uma espécie de mediação entre o Estado, as organizações da sociedade civil, e a cultura camponesa. Os intelectuais tradicionais apresentam resistência às mudanças culturais e econômicas que a urbanização e industrialização traziam, o que Gramsci resume como um posicionamento de defesa do *status quo*. Por sua vez, a classe industrial italiana formou, através das instituições de ensino, intelectuais voltados para a produção: administradores, técnicos industriais, engenheiros. A origem da maioria desses intelectuais era urbana, e portanto, eram educados para pensar a sociedade a partir dos interesses da sua classe, a burguesia industrial. Ao que se resume que, para

formação técnica, não-reflexiva, reprodutiva. Por isso, é possível considerar que estes reproduzem uma concepção de mundo burguesa não apenas por uma questão de origem e convicção, mas também porque são trabalhadores alienados de sua própria condição. O intelectual que utiliza sua formação para aprimorar, reforçar, reproduzir, e legitimar as estruturas da sociedade capitalista é orgânico a esse projeto.

Conforme orienta Gramsci, os movimentos socialistas italianos deveriam criar seus próprios intelectuais orgânicos, responsáveis por conformar uma cultura na qual se reconstruísse a filosofia – enquanto esforço intelectual e crítico – utilizando-se a linguagem popular (2010, p. 74). Gramsci explica que o senso comum tem um núcleo sadio, que pode ser chamado de bom senso, e este pode ser análogo às teorias mais complexas (idem, p. 72). Portanto, o desafio imposto aos intelectuais dos partidos italianos de esquerda seria o de elaborar uma concepção de mundo que estabelecesse uma organicidade entre o bom senso presente na cultura popular, a reflexão filosófica e a política. A política é o campo da práxis, onde se materializam práticas revolucionárias que resultam da reflexão, e onde as práticas refundam novas filosofias. É necessário a os partidos políticos ter intelectuais orgânicos que se disponham a costurar elementos entre a lógica do homem simples e do pensamento crítico para elaborar um discurso único, não no sentido de excludente, mas no sentido de que consiga ser sistematizado e com uma centralidade, apesar de ter como origem fontes diversas.

Conforme veremos ao longo de trabalho, as lideranças ligadas à luta pela terra no seio da CPT realizam papel análogo ao que orienta Gramsci aos intelectuais orgânicos socialistas. Seus discursos são questionadores do bloco histórico, neste caso caracterizado como as forças políticas e culturais que defendem as políticas públicas que beneficiam o latifúndio, e que entendem o direito à propriedade acima dos direitos humanos. Nesse sentido, a comunicação popular da CPT no caso de Santa Idalina é uma ferramenta de comunicação relacional na formação de novos pontos de vista, visões de mundo, paradigmas,

Gramsci, os intelectuais de tipo urbano eram orgânicos aos interesses da burguesia industrial, enquanto os intelectuais tradicionais elaboravam práticas e discursos em defesa do *status quo*. Em notas esparsas que também compõem “Os intelectuais e a Questão da Cultura” Gramsci trata de outro conflito: o geracional. O pensador vai asseverar que a burguesia italiana não consegue atrair culturalmente seus jovens, e estes passam a se identificar com a cultura popular, aproximando-se do sindicalismo operário e do movimento socialista. No entanto, Gramsci ressalva que muitos desses jovens de origem burguesa tem um desejo “inconsciente” de liderar os movimentos populares mas que, nas crises históricas, retornam à sua origem burguesa. Ainda, Gramsci faz um alerta para o “reformismo” com os quais os intelectuais orgânicos à burguesia industrial trabalham pautas de origem operária, dentro dos partidos políticos. Ao final, um aspecto importante no conceito de “intelectual orgânico” é sobre a origem e formação dos intelectuais está ligada à concepção de mundo que defende; e a constatação de que um grupo social precisa criar seus intelectuais orgânicos para disputar hegemonia, considerando que na medida em que cresce o número de intelectuais de novo tipo, e eles disseminam seu discurso e visão de mundo, também se percebe a adesão de intelectuais tradicionais.

perspectivas¹⁹. É importante assinalar que contra-hegemonia não pode ser entendida, tendo em conta nosso objeto, desvinculada da Teologia da Libertação, pois esta é uma condição de superestrutura que mobiliza os agentes de pastoral e possibilita uma ponte de diálogo com a cultura campesina. Desta forma, utilizamos o conceito de contra-hegemonia teleológica libertária para fazermos referência ao caso de Santa Idalina.

Ainda nos referindo ao processo de intercâmbio de repertórios, trazemos as considerações de Canclini sobre o papel da comunicação nos processos de exclusão, inclusão e cidadania na sociedade capitalista. Aqui, o autor converge com as teorias funcionalistas norte-americanas, que tomam os veículos de comunicação como ferramenta fundamental da sociabilidade das massas, entendendo que a representatividade e a pluralidade de pensamentos e vozes é condição imprescindível da cidadania em sociedades democráticas. Portanto, o acesso aos meios de comunicação e a visibilidade nos meios de comunicação de massa se tornam uma importante questão para os movimentos sociais e para os cidadãos modernos.

No entanto, ao trazer este debate para a contemporaneidade, mais uma vez ressaltamos a importância de centrar as pesquisas em comunicação a partir dos processos e trocas, e não nos meios de comunicação. Um olhar de contraste entre o período histórico que analisamos neste trabalho e a conjuntura atual nos apresenta a limitação de considerar o acesso aos meios de comunicação como avanço no processo de democratização. Atualmente vivemos um período de fácil contato com meios de produção, divulgação e compartilhamento de conteúdos e informações. Por um lado, os meios de comunicação e em especial as plataformas *online* como o *Youtube* e as redes sociais vem individualizando os emissores e receptores de mensagens, por outro lado permitem que grupos e movimentos sociais tenham acesso a ferramentas de comunicação de massa. Essas possibilidades se configuram, para González (2001), como um potencial e um desafio para os atores da comunicação popular e comunitária, e para a sociedade como um todo²⁰.

¹⁹ Pesquisas que apontam a relevância de aparelhos ideológicos para manutenção do *status quo* no contexto brasileiro incluem, dentre as mais relevantes: Dreifuss (1989), sobre o golpe de 1964 (que levou ao aumento da desigualdade de renda e, como consequência, ao aumento dos conflitos pela terra) e da Fonseca (2005), sobre a grande imprensa e a formação da agenda ultraliberal no Brasil. Especificamente sobre movimentos de luta pela terra e hegemonia, envolvendo CPT e MST, incluem-se Pereira (2016) sobre a luta pela terra, Amorim et al. (2015) sobre a imprensa alternativa de trabalhadores rurais, Barbosa (2013) sobre a comunicação do MST como forma de contra hegemonia e etc.

²⁰ Esse desafio pode ser resumido na ideia de “cibercultur@” que Gonzalez vem desenhando junto a outros pesquisadores do LabComplex, da Universidade Nacional Autónoma do México (UNAM). “Desenvolver cibercultur@ implica gerar, incrementar, aperfeiçoar, melhorar e compartilhar as habilidades para conduzir, dirigir e ‘pilotar’ relações sociais, num exercício de autogestão coletiva, horizontal e participativa. [...] [Cultura é empregada no seu sentido original, como] ‘cultivo, cuidado, atenção e desenvolvimento’. A habilidade para se auto conduzir e se dirigir aos outros para soluções mais inteligentes frente aos enormes desafios do século XXI, pode ser aprendida, pode ser compartilhada, pode ser cultivada com outros e para outros. [E uso] o símbolo

É bom ressaltar que – embora o acesso aos meios de comunicação seja uma bandeira dos movimentos sociais e, portanto, tema de pesquisas na área da comunicação popular, comunitária e alternativa – esta tem como importante pano de fundo o cotidiano, em que se vive a cultura popular. Para Martin-Barbero (2008), é necessário que as pesquisas de comunicação se descentrem da discussão sobre os meios e se voltem às mediações, ou seja, às trocas culturais que se dão não somente pelos veículos de comunicação, mas no cotidiano, onde se forma a base de sentidos e entendimentos dos públicos dos meios de comunicação.

Fortemente baseadas no conceito de hegemonia, as iniciativas de pesquisa em comunicação popular comunitária e alternativa apontam que estas não são um simples antagonismo à comunicação comercial. As experiências comunitárias e populares podem ir muito além de produção conteúdo contra hegemônico, como bem aponta González (2015). A comunicação popular e comunitária pode sim ser enquadrada como estratégia de resistência, mas é também outra forma de fazer sociedade, são novas experiências que não correspondem a um oposto, mas uma nova matriz de conceitos, valores e entendimentos dos coletivos e atores sociais.

Ainda é importante elencar que nos trabalhos de González (2001), Martin-Barbero (2008) e Canclini (2008) se destacam densas discussões conceituais sobre categorias como “povo” e “popular”, “comunidade” e “sociedade”, e ainda “identidade” e “cultura popular”. Sem nos aprofundar nestes temas, consideraremos aqui que tratar de comunicação e cultura popular, não diz respeito a um povo no sentido de nação ou noções correlatas, mas nos aproximando de uma leitura de sociedade de classes; significa abordar a comunicação de classes subalternas, como expressa Canclini.

Um estudo de comunicação popular, portanto, não deve se restringir a uma análise de conteúdo de determinado(s) veículo(s) de comunicação produzido “pelo povo”, mas buscar entender como classes subalternas produzem discursos que disputam, dialogam e negociam com a cultura hegemônica e com a cultura popular – no sentido de compreender o processo de elaboração de conteúdos discursivos, assim como suas formas de distribuição e, especialmente, como se elabora o contato entre emissores e receptores da mensagem.

No caso do nosso corpus de pesquisa, os documentos do Dossiê Santa Idalina, buscamos identificar os caminhos de negociação e construção dos discursos elaborados pelos sujeitos envolvidos, de que formas a cultura popular é utilizada para comunicar o ideal da

arroba @, [...] por sua semelhança gráfica com uma espiral, [...] para representar um circuito de retroalimentação positivo, um processo aberto e adaptável que gera uma resposta emergente que surge da densidade das relações do sistema e não se reduz à soma de seus componentes” (GONZALEZ apud PERUZZO, 2011, p.12).

Reforma Agrária e, ainda, como essa cultura popular se utiliza e negocia com conceitos e discursos hegemônicos em busca de legitimidade.

Ainda, procuramos nestes documentos os indícios sobre as práticas de comunicação que se caracterizam como experiências coletivas e participativas, que estabelecem um padrão de cidadania aos envolvidos. Trazendo essas considerações para o contexto da prática comunicativa da CPT/MS, podemos dizer que, definitivamente, não estamos estudando uma sociabilidade de massa ou de uma cultura de “massa”. Antes sim, falar de CPT/MS é tratar de uma cultura marcada de fortes vínculos comunitários, de relações de pertença locais, valores e intersubjetividades, como sugere o próprio conceito de *comunidade* (diferindo do conceito de *sociedade*, na perspectiva de clássicos como Tönnies²¹). Por meios das práticas comunitárias se estabelece a possibilidade de se elaborar e reelaborar identidades de sujeitos coletivos, conforme a noção apresentada em Menegat: “Apreendemos a identidade não como algo posto e imutável, mas como um processo que se constrói de forma dinâmica e dialética, sendo, ao mesmo tempo, individual e social” (1997, p. 2).

Dessa forma, aproximamo-nos de perspectivas teóricas que afirmem não só a comunicação popular e comunitária como ação contra hegemônica, mas também resultante de intersubjetividades locais que, longe de limitar-se a uma tradição, norteiam-se para a construção de um projeto de sociedade justa e igualitária no horizonte da utopia religiosa, como veremos no capítulo dois deste trabalho.

1.3 Estudos em comunicação popular, comunitária e alternativa no Brasil

As pesquisas sobre comunicação popular, comunitária e/ou alternativa no Brasil - tal qual em outros países da América Latina - tomam volume especialmente entre as décadas de 1970 e 1980 não por acaso: a realidade da ditadura militar é fomentadora das ações de comunicação popular. Uma vez que os meios de comunicação de massa apresentam alinhamento ideológico ao governo ou são alvos da censura, só resta às organizações sociais buscarem outras formas de visibilizar suas pautas, que não são contempladas pela mídia comercial.

²¹ Para Tönnies, os conceitos de sociedade e de comunidade são antagônicos: “enquanto que na comunidade [os indivíduos] estão unidos, apesar de toda separação, na sociedade estão separados, apesar de toda ligação” (1973, p. 106).

Como nos indica Marques de Melo (2008), um dos marcos do debate sobre a democratização da comunicação e das iniciativas de comunicação popular é a iniciativa Nova Ordem Mundial da Informação e Comunicação (NOMIC), apoiada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Em 1977, a UNESCO acolhe a ideia de organizar uma comissão para estudar o acesso aos meios de comunicação nas sociedades democráticas e o resultado desse trabalho é o documento “Um mundo e muitas vozes – Comunicação e informação na nossa época”, que ficou popularmente conhecido como “Relatório MacBride” (MARQUES DE MELO, 2008).

No levantamento submetido à apreciação da UNESCO, fica evidenciado que (apesar do avanço das tecnologias de comunicação nas décadas de 1960 e 1970) nos países de economia “subdesenvolvida”, havia uma concentração muito grande dos meios de comunicação, o que impedia uma pluralidade de fontes de informação e visões de sociedade em debate. Essas mesmas forças econômicas e políticas detentoras dos meios de comunicação de massa também impediam ou atrasavam a chegada de novas tecnologias de comunicação, como a telefonia ou a radiodifusão, especialmente para as populações mais carentes e afastadas dos principais centros urbanos. Gerava-se assim uma desigualdade em termos globais (entre países de economia mais ou menos desenvolvida) e em nível de Estados nacionais (entre regiões do mesmo país, sempre privilegiando as áreas urbanas em detrimento das regiões rurais). Concentrando o acesso à informação, o resultado era um déficit de participação da população nas sociedades democráticas.

Em especial na América Latina, essa inacessibilidade aos meios de comunicação atendia aos interesses econômicos dos detentores das mídias de massa, assim como era oportuna ao contexto de ditadura militar, na qual o controle da informação é parte do sistema de domínio político. Como resume Otre (2015):

A guerra travada com a sociedade nos anos 1960 e 1970 teve como pilar a comunicação – por meio da censura. E para combater o golpe às liberdades, a estratégia também seria a comunicação – como ferramenta para a mudança política e social (p.74).

No Brasil, são os movimentos sociais – em luta pela redemocratização – que fazem emergir na cultura popular a noção de direitos, de igualdade e de cidadania. A partir da reivindicação de serviços básicos e políticas públicas (de educação e emprego, por exemplo), o discurso dos movimentos sociais vai não apenas pautando a sociedade, como aos poucos vai modificando a forma com que o povo se relaciona com o próprio Estado, que é responsável

pela precariedade dos serviços públicos. Através de estratégias e ações de comunicação alternativa, como jornais alternativos, rádios piratas, boletins e folhetos, os movimentos sociais começam a pautar a relação entre o cotidiano da população e a situação política. O direito de ter acesso às políticas públicas passa a ser relacionado ao direito de saber, de se informar e opinar sobre a política. Assim, as iniciativas de comunicação popular começam a colocar o povo como ator político, não mais como depositário das políticas públicas assistencialistas.

Portanto, a comunicação popular passa a ser objeto de estudo em um contexto no qual: a própria população passa a se organizar e fazer comunicação a partir da precariedade das condições de vida; há um debate sobre a desigualdade estrutural impulsionada pela Teoria da Dependência²²; há um desenvolvimento dos meios de comunicação de massa e um debate internacional sobre a necessidade de democratização e acesso à informação nos países latino-americanos; se somam à tradição da Escola de Frankfurt e a teoria crítica sobre a comunicação de massa a teoria de hegemonia de Gramsci (OTRE, 2015).

Isso determina o olhar que se aplicava, nas décadas de 1970 a 1990, às pesquisas que se debruçaram sobre práticas comunicativas não comerciais e não governamentais. De acordo com o levantamento bibliográfico feito por Otre, entre 1972 e 1992, as pesquisas na área da comunicação utilizavam os termos “popular” e “alternativo” para se referir a meios de comunicação que eram realizados para dar expressão a culturas subalternas. O uso desta terminologia mostra uma “latente necessidade da população em geral e dos movimentos populares em particular, respaldados pela academia, de serem uma alternativa aos modelos político, econômico, social e cultural vigentes”, diz a autora (*op.cit.*, p. 108).

Foram sendo elaboradas diferentes denominações para estas iniciativas: comunicação horizontal, participativa, alternativa, popular, comunitária, dialógica, transformadora, emancipatória. Qualquer que fosse a nomenclatura, havia em comum nesses estudos a noção de que o povo se organizava para produzir uma comunicação de enfrentamento, expondo sua condição de exclusão no sistema social e político.

²²A revisão elaborada por Ezequiel de Souza (2015) aponta para uma relação muito estreita entre a Teoria da Dependência e a Teologia da Libertação. No entanto, após revisitar as principais obras de teólogos da libertação, Souza destaca que poucos elaboraram suas reflexões a partir da leitura do contexto de subdesenvolvimento e dependência de forma esquemática. Estes foram Gutierrez, Assmann e Leonardo Boff, que passaram a ser referência na construção de outros teólogos. Conforme Souza, em geral os demais autores da Teologia da Libertação demonstram a ausência de referências específicas sobre os teóricos da Dependência. “A dependência foi interpretada como correlata à libertação, isto é, a dependência das nações subdesenvolvidas deveria ser contraposta pela libertação sociopolítica das nações desenvolvidas”, afirma Souza (p. 222).

É importante destacar que, frente à ditadura, não haveria nenhum engano de que as expressões de comunicação popular eram uma forma de resistência. Sobre esse contexto, ainda somamos o relato de Cogo (2007):

[...] comunicação popular ou de base, configurada por aquelas experiências e projetos de comunicação desenvolvidos no âmbito dos movimentos populares, como o movimento de mulheres, as associações de moradores, os sindicatos e as chamadas comunidades eclesiais de base. Composta por uma extensa rede de dispositivos midiáticos e comunicacionais constituída por jornais, boletins mimeografados, panfletos, cartilhas, rádios de alto-falantes e, posteriormente, também o videocassete, a comunicação popular abrange igualmente os chamados projetos de Leitura Crítica da Comunicação ou de Educação para a Cidadania que, na época, aparecem dinamizados, no Brasil, especialmente através da liderança da União Cristã Brasileira de Comunicação (UCBC) (p.150-151).

O contexto de ditadura imprime, nas ações de comunicação “do povo”, um inequívoco viés de contestação ao pensamento dominante. Após o processo de democratização brasileira, emergem uma diversidade de expressões da cultura popular que destoam da ideia uníssona de que toda comunicação popular é de enfrentamento. Não somente pelo contexto de liberdade de expressão, mas pelo crescente acesso a plataformas e meios de comunicação que a informatização possibilita, os anos 1990 trazem grandes novidades para a pesquisa em comunicação popular.

Os atores e os objetivos da comunicação popular mudam. Saem do centro da cena as comunidades de base, os setores progressistas da igreja, as associações de bairro, os sindicatos, os grupos militantes e a imprensa alternativa que tinham como objetivo fomentar o debate politizado sobre os direitos dos cidadãos. Cresce o movimento de ONGs, grupos locais e até mesmo indivíduos que buscam utilizar a comunicação como fator de desenvolvimento local, debatendo cidadania do ponto de vista da inserção dos indivíduos no mercado de trabalho e seu acesso a benefícios e políticas públicas.

A acessibilidade a novas tecnologias também altera o cenário da comunicação a partir da década de 1990. Para a comunicação popular, ela significa novas linguagens disponíveis e até uma exigência de maior qualificação para produzir materiais comunicativos atraentes, em comparação com a grande mídia. E para esta, as novas tecnologias significam maior capilaridade na produção de informação e entretenimento, possibilitando que cada vez mais as realidades locais e regionais sejam visibilizadas, o que, teoricamente, corresponde a parte da demanda inicial dos movimentos de comunicação popular e comunitária.

As novas expressões da cultura popular se tornam cada vez mais midiaticizadas. Peruzzo (2008) descreve essa nova realidade, afirmando que as iniciativas de comunicação que eram voltadas a pequenos grupos sociais ou a movimentos populares passou a ampliar seu alcance, ao incorporar a produção de meios de comunicação massivos, especialmente a radiodifusão e a internet, a partir dos anos 1990. O impacto da utilização de novas plataformas de comunicação, conforme a autora, é o seguinte:

Com o passar do tempo, o caráter mais combativo das comunicações populares – no sentido político-ideológico de contestação e projeto de sociedade – foi cedendo espaço a discursos e experiências mais realistas e plurais (quanto a tratamento da informação, abertura à negociação) e incorporando o lúdico, a cultura e o divertimento com mais desenvoltura, o que não significa dizer que a combatividade tenha desaparecido. Houve também a apropriação de novas tecnologias da comunicação e incorporação com mais clareza da noção do acesso à comunicação como direito humano (p.373).

Diante dessas modificações no caráter político, as manifestações comunicativas das classes populares de fato se tornam múltiplas. Criam-se, no cotidiano da sociedade, expressões de comunicação não comercial diferentes entre si: da imprensa alternativa ligada a partidos de esquerda, a projetos de empresas privadas que promovem cursos de audiovisual a jovens de periferias; de rádios comunitárias clandestinas até projetos educacionais nas redes públicas de ensino utilizando jornais escolares. Essa multiplicidade invoca a necessidade de diferenciar essas experiências de comunicação.

No entanto, muitas vezes, os diferentes termos como “comunicação popular”, “comunicação alternativa”, “comunicação comunitária”, são usados como sinônimos. Como coloca Cristina Berger (2001), “ao manejar a bibliografia latino-americana sobre a ‘outra comunicação’, constatamos que as designações popular e alternativa são usadas indiscriminadamente” (p.264).

Na Enciclopédia Intercom²³ de Comunicação, publicada em 2010, chama a atenção como se entrelaçam os conceitos presentes nos verbetes “comunicação alternativa”, “comunicação comunitária”, “comunicação comunitária alternativa” e “comunicação popular alternativa”.

Para definir o termo “comunicação alternativa”, Costa (2010) afirma que esta é “livre e independente de interesses hegemônicos, desvinculada de aparatos comerciais ou governamentais e se caracteriza por ter posição político-ideológica de caráter contestador ao

²³ Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação.

status quo” (p. 238). Ele ainda descreve que a comunicação alternativa é contestadora, marginal à comunicação convencional justamente porque se pretende alternativa ao sistema dominante. Nesses termos, a comunicação alternativa pode ser compreendida como pauta pela intencionalidade, uma racionalidade no modo de produção, que quer entrar em choque contra o *status quo*.

O verbete “comunicação popular e alternativa”, redigido por Miani (2010), afirma que esta é uma expressão de resistência ou de afirmação político-ideológica dos movimentos sociais e de organização político-partidárias de matriz anti-capitalista.

Isto significa admitir que a expressão comunicação popular foi – e ainda é – efetivamente utilizada para se referir a práticas comunicativas desenvolvidas pelos movimentos sociais e populares de natureza classista; e é justamente este capital simbólico implicado que assimilamos para efeito de nossa compreensão do termo. [...] De maneira específica, o “alternativo” aqui agrega o sentido do contra hegemônico e, por vezes, pode representar a ruptura com os sistemas e processos comunicativos convencionais, entendidos como empresariais e mercadológicos, marcados por uma dinâmica conservadora, autoritária e unidirecional (MIANI, 2010, p 298).

Vejam os dois verbetes atestam que a contra hegemonia é o elemento característico da comunicação alternativa. De fato, identificamos que mesmo diante de uma pluralidade de termos utilizados, frequentemente as iniciativas de comunicação popular e comunitária também são descritas como contra hegemônicas. No entanto, Peruzzo (2011) alerta para o perigo dessa generalização:

A comunicação popular, comunitária e alternativa, na sua expressão originária e atual, representa uma contra comunicação ou uma outra comunicação elaborada no âmbito dos movimentos sociais, “comunidades” e outros grupos sociais orgânicos às classes subalternas com a finalidade de exercitar a liberdade de expressão e oferecer conteúdos na ótica das mesmas. Ao mesmo tempo, serve de instrumento de conscientização e mobilização visando a organização popular e a transformação social começando sempre pelas carências e necessidades imediatas dos segmentos em questão. Por vezes, é denominada de comunicação contra hegemônica, porém, na prática, nem todas as experiências dariam conta desse conceito. (p.5).

Na Enciclopédia Intercom, encontramos definições de “comunicação comunitária” e de “comunicação comunitária alternativa” muito mais voltadas para o debate de formação de comunidades baseadas no sentimento de pertença do que articuladas à ideia de disputa de hegemonia. Contudo, mesmo não utilizando claramente o conceito de disputa, as definições evocam “a busca da transformação de estruturas opressoras da condição humana

e impedidoras da liberdade de expressão popular” (PERUZZO, 2010, p.244) e “a mobilização e organização da comunidade, a fim de que tenha uma vida melhor” (LAHNI, 2010, p.246).

Em nosso entendimento, as semelhanças entre as categorias indicam que não existem e talvez não devam existir fronteiras rígidas entre diferentes manifestações comunicacionais de caráter popular, comunitário e alternativo.

Todavia, debater sobre as definições que se aplica à comunicação não comercial é importante, pois nos conduz a uma importante reflexão sobre o aporte teórico e metodológico que é articulado à epistemologia que se utiliza. No caso dos estudos em comunicação popular, alternativa e comunitária, é importante lembrar que “A comunicação popular não se refere exclusivamente a meios e técnicas, mas principalmente a processos culturais que se articulam através de redes populares que constituem sentidos e símbolos sociais e políticos diferenciados da classe dominante” (OTRE, 2015, p.113).

Ou seja, as pesquisas em comunicação popular se diferenciam das pesquisas em comunicação de massa não apenas pelo seu objeto em si, mas pela compreensão de que a comunicação popular se opera como um processo dialógico em relação à cultura dominante. Portanto, os estudos em comunicação popular buscam averiguar como se dá essa negociação – por exemplo, se a expressão de comunicação busca explicitar a disputa entre projetos políticos, ou sua centralidade recai sobre direitos e identidades numa estrutura social já posta.

Rozinaldo Miani (2011) defende a ideia de que ambos os termos “comunicação popular” e “comunicação comunitária” são complementares e dialógicos. Tratá-los como sinônimos seria uma “simplificação [que] provoca diversos equívocos, principalmente de ordem ideológica, que devem ser prontamente refutados” (2011, p.222).

Miani trabalha com a perspectiva de que comunicação popular é “materialização enquanto ação estratégica dos movimentos sociais e populares” sem deixar de reconhecer que há uma aproximação entre as experiências de comunicação popular e as expressões culturais já que “ambos expressam valores políticos e ideológicos contra hegemônicos, ou seja, são manifestações comunicativas associadas à cultura dos dominados” (2007, p.72).

Entendemos que em grande parte das suas atividades a CPT apropria-se da cultura popular dos povos do campo de Mato Grosso do Sul para operar um enfrentamento à concentração fundiária e a desigualdade social que marcam o Estado. Mas este embate não acontece de forma linear, sem recuos ou negociações, de forma que há um uso estratégico de ferramentas de comunicação que ora são de um caráter fortemente popular, ora são mais marcadas pela perspectiva da comunicação comunitária.

Faz-se necessário, portanto, explicitar o que entendemos por comunicação popular e comunicação comunitária nesta pesquisa. Diante das revisões teóricas de Peruzzo (2004) e Otre (2015), estabelecemos que, neste trabalho, consideraremos a comunicação comunitária próxima do debate sobre a identidade dos sujeitos que participam dela. São práticas de comunicação que se pautam por criar laços de pertença entre os membros de um grupo, uma vez que comunidades podem ser virtuais ou reais. Defendemos que comunidades só se formam quando há uma construção de identidade coletiva (no sentido de HALL 2006, SHERER-WARREN 2008, CASTELLS 2002) ainda que nem sempre as pessoas que convivem em um mesmo espaço geográfico compartilham da mesma identidade. A partir de um sentimento de pertença a um grupo, os indivíduos colaboram entre si e conduzem uma auto-organização para divulgar suas ideias, em iniciativas de comunicação comunitária. Uma das características da comunicação comunitária é sua realização pela coletividade, de maneira democrática e participativa. Não necessariamente essas comunidades que se apropriam de estratégias de comunicação pautam uma outra perspectiva de sociedade; podem, pelo contrário, utilizar a comunicação para reivindicar a sua inserção nesta sociedade posta. Ou seja, nem toda estratégia de comunicação comunitária necessariamente é uma comunicação popular ou alternativa.

Aqui precisamos considerar que a CPT, ainda que tenha como sua base comunidades com territorialidades específicas²⁴, ela define-se, antes sim, como uma rede de movimento social que atua numa articulação nacional e trans-nacional para dar visibilidade a pautas locais do campesinato. À luz dessa consideração, trazemos a colocação de Gohn (2003b) sobre movimentos sociais enquanto “[...] ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam distintas formas de população se organizar e expressar suas demandas” (p.13). Elencamos ainda um trecho onde Scherer-Warren (2008) enfatiza o papel articulador dos movimentos sociais enquanto “[...] redes sociais complexas, que transcendem organizações empiricamente delimitadas e que conectam, de forma simbólica, solidarística e estratégica, sujeitos individuais e atores coletivos em torno de uma identidade ou identificações comuns, de uma definição de um campo de conflito e de seus principais adversários políticos ou sistêmicos e de um projeto ou utopia de transformação social” (p.3). A partir dessas definições de Gohn e Scherer-Warren, passamos a considerar a CPT como uma rede de movimento social cujas estratégias de comunicação articulam uma população,

²⁴ A CPT pode ser interpretada como uma organização social e religiosa que atua nos moldes de associativismo local, conforme definição de Scherer-Warren (2005, p. 110).

promovendo seu vínculo identitário (de camponês/sem-terra) e visibilizando suas demandas políticas.

Em relação ao objeto de pesquisa, no terceiro capítulo vamos observar as estratégias de comunicação comunitária que são operadas pelos agentes da CPT no sentido de construir laços identitários com os camponeses do Estado. Retomamos aqui as teorias sócio culturais, que nos fazem considerar as identidades negociadas (HALL 2006, CASTELLS 2002). Entende-se que, desde a categoria de classe camponesa, agricultor familiar, produtor rural, ou ainda “povo da terra”, existe um acervo de identidades disponíveis aos sujeitos que vivem no campo, e esses sujeitos se apropriam dessas identidades de acordo com seu posicionamento na disputa por políticas públicas, pelo imaginário, por legitimidade, enfim, por hegemonia. Por isso, a estratégia de comunicação adotada pelos agentes é fundamental no sentido de introduzir, reforçar ou refutar identidades dos grupos camponeses com os quais trabalham.

Nesse sentido, este estudo buscará, mais adiante, entender a forma como os agentes de pastoral partilham do repertório do camponato para realizar seu trabalho. A partir dessa perspectiva teórica, a observação recai não somente sobre o discurso produzido, mas especialmente sobre as práticas de fomento à participação, e o intercâmbio de repertório entre agentes e camponeses. Mais do que investigar os produtos de comunicação (cartazes, jornais, panfletos, cartas), é importante procurar conhecer as práticas comunicativas que negociam e de onde se confrontam com a ideologia da classe dominante. Para chegar a esta observação, a pesquisa se pauta em uma entrevista semiestruturada aplicada a agentes de pastoral, buscando relatos de memórias dos agentes que identifiquem o nível de participação e representação dos povos do campo em suas práticas de comunicação.

Já a respeito da comunicação popular, entendemos que esta é caracterizada por uma visão política da sociedade, a partir da perspectiva do “povo”, questionando as estruturas sociais que geram desigualdades e injustiça. “Povo” aqui - veremos na história da CPT – não é categoria que delimita precisamente determinado grupo e sua identidade²⁵. Muito mais refere-se à base da entidade, a saber, as comunidades camponesas, comunidade eclesiais de base (CEBs), grupos organizados, onde, partindo da linguagem bíblica, é o “povo de Deus” que, “oprimido, passa a fazer história”. Desse ponto de vista, é a comunicação que surge da necessidade de promover o embate com o poder dominante. De tal maneira, para este

²⁵ HALL (2003, p.247) aponta que na transição entre capitalismo agrário e industrial, deu-se uma disputa na compreensão do que seria cultura dos trabalhadores, classe trabalhadora e pobres. Caudatária dessa disputa a noção de “povo” passa, muitas vezes por mistificações atendendo as mais diversas demandas (políticas, mercadológicas, indústria cultural, entre outras).

trabalho, vamos considerar como comunicação popular toda expressão comunicativa que parte das comunidades camponesas e que faz confronto a uma ideologia hegemônica.

Quando utilizamos a ideia de hegemonia, estamos falando da disputa do imaginário na sociedade, e nesse sentido consideramos que a disputa da CPT, no período histórico de Santa Idalina, se deu frente ao latifúndio. Na atualidade, tal embate se dá diante do agronegócio, cuja iniciativa de comunicação busca transmitir uma imagem positiva. O esforço de intelectuais orgânicos ao agronegócio produz discursos e materiais comunicativos que constroem uma imagem de desenvolvimento, sustentabilidade, arrojo tecnológico, modernidade, enriquecimento. Por outro lado, segundo este discurso, todo modelo produtivo que não se alinha ao agronegócio é considerado arcaico, ignorante e pobre.

Desde já, assinalamos que a prática comunicativa da CPT é muito rica, valendo-se tanto de teorias sociológicas como do instrumental marxista, bem como utilizada linguagem bíblica para construir uma narrativa e um discurso contra hegemônico.

Diante do exposto, buscaremos estudar se as práticas de comunicação da Comissão Pastoral da Terra são identificáveis como ações de comunicação comunitária ou popular, ou ainda se esses dois tipos de estratégias se combinam no fazer comunicativo da CPT. Para isso, é necessário, antes, entender a trajetória e as práticas discursivas da pastoral, o que faremos no capítulo a seguir.

2 TRAJETÓRIA DA CPT E DE SUA LÓGICA DISCURSIVA

Este capítulo tem como objetivo contextualizar a criação e trajetória da CPT. Para o resgate histórico, debruçamo-nos sobre documentos da entidade, buscando entender as relações entre aspectos locais e globais que possibilitaram a criação e desenvolvimento das atividades pastorais voltadas para o campesinato de Mato Grosso do Sul.

Remontamos à década de 1960, quando se tecem as condições para a criação da CPT. Neste momento, o cenário mundial era de expansão da influência dos veículos de comunicação de massa, a globalização da economia e das disputas políticas, a polarização política em um mundo dividido por duas grandes potências econômicas, Estados Unidos e União Soviética, e o impacto das políticas neocoloniais em países então considerados “de terceiro mundo”.

Para a Igreja Católica Apostólica Romana esse cenário mundial apresentou o desafio de atualizar suas práticas e formas de atuação. A globalização e a disseminação de diferentes meios de comunicação de massa oportunizaram à Igreja o contato com povos de todos os continentes. Por outro lado, a acessibilidade a novos territórios expôs a dificuldade de contato com diferentes culturas. Ao contrário do período colonial, a Igreja Católica já não tem o privilégio de ser a única instituição religiosa missionária e cristã, o que lhe furta o “direito” de se impor aos povos colonizados. A igreja se vê diante da necessidade de dialogar e negociar com as diversidades econômicas e culturais dos povos. Emergem as diferentes formas de viver a igreja e o catolicismo. Veremos, assim, dentro das entidades religiosas, especialmente a Igreja Católica, a construção de discursos e uma prática religiosa que, longe de ser consensual, revela as disputas por hegemonia na entidade, dentro das quais se insere também a Teologia da Libertação.

Diante de desafio tamanho, o papa João XXIII conclamou prelados de todos os países a participar do Concílio Vaticano II (1961-1965), com o objetivo de reconhecer estas diversidades e construir uma reforma na Igreja, que a modernize e aproxime dos fiéis.

Antes mesmo do concílio, na encíclica *Mater et Magistra* (1961a), o papa João XXIII fala do papel da Igreja e do Estado, da economia globalizada, de organização sindical, da situação de pauperização dos trabalhadores, das contradições morais do capitalismo. Este documento aponta para a necessidade de a Igreja olhar para as condições materiais que determinam a vida de seus fiéis:

De modo que a Santa Igreja, apesar de ter como principal missão a de santificar as almas e de as fazer participar dos bens da ordem sobrenatural, não deixa de preocupar-se ao mesmo tempo com as exigências da vida cotidiana dos homens, não só no que diz respeito ao sustento e às condições de vida, mas também no que se refere à prosperidade e à civilização em seus múltiplos aspectos, dentro do condicionalismo das várias épocas (JOÃO XXIII, 1961a).

Esta encíclica é um dos documentos elaborados pelo pontífice que sinalizam para as mudanças necessárias e que se tornam tema do Concílio Vaticano II - cujo objetivo seria o de localizar a instituição religiosa dentro da sociedade industrializada, urbana e que iniciava processos de globalização. Este concílio trouxe novos ares para a Igreja, uma vez que destacou seu papel não apenas doutrinário e de Caminho, mas também suas funções na sociedade e na vida secular.

João XXIII, ao longo do seu postulado, insere a discussão sobre um posicionamento da Igreja Católica junto aos pobres e oprimidos do sistema econômico mundial. Os textos frutos do Concílio reforçam, em muitos trechos, esse papel da Igreja em ser conforto aos pobres, como no excerto a seguir:

Cristo foi enviado pelo Pai ‘para evangelizar os pobres [...] a proclamar a remissão aos presos’ (Lc 4,18) ‘a procurar e salvar o que estava perdido’ (Lc 19,10): de modo semelhante a Igreja envolve em seus cuidados amorosos todos os angustiados pela fraqueza humana, e mais, reconhece nos pobres e nos que sofrem, a imagem de seu Fundador, pobre e sofredor, esforça-se por aliviar-lhes a indigência, e neles quer servir a Cristo (CONCÍLIO VATICANO II, 2007, p.112)

Em suas encíclicas, reiteradas vezes João XXIII fala da necessidade de os homens tomarem atitudes para a construção “do reino de Cristo na terra”, ou seja, para que a igualdade seja um objetivo material e não apenas espiritual. Em *Mater et Magistra*, o papa oficializa a metodologia do ver, julgar e agir²⁶; método que estimula uma visão crítica a respeito dos fatos e acontecimentos da sociedade, que devem ser julgados à luz do Evangelho, e que suscitam ações no sentido de promover a justiça, a paz e a igualdade.

O papa sugere que a Igreja supere sua posição de conformismo diante da desigualdade e que a pobreza deixe de ser justificada como desígnio de Deus. João XXIII indica como caminho o desenvolvimento social, no qual as tecnologias e conhecimentos devem ser aplicados para modernizar diferentes aspectos da vida cotidiana dos diferentes

²⁶ Essa filosofia é aprofundada no item 3.1.7 – Comunicação e cultura popular.

povos. Com o surgimento da Teologia da Libertação, tais posturas de João XXIII e clérigos que o acompanham passam a ser compreendidas como Teologia Desenvolvimentista.

Especialmente no que se refere aos povos da terra, o papa entende que seu modo de vida é atrasado. Recomenda que a natureza seja “dominada” tal qual a Bíblia orienta – com a ressalva de que essa dominação deve se dar sem a destruição completa da natureza, ou seja, com os cuidados que a ciência indica. Nesse sentido, o papa reforça sua convicção em uma perspectiva desenvolvimentista da agricultura: confiando à tecnologia o papel de aumentar a produção de alimentos e ao Estado moderno a obrigação de promover o acesso à terra, como forma de garantir o bem estar aos povos:

152. Convém observar que, em não poucas nações se verificam flagrantes desigualdades entre território e população. Efetivamente, numas há escassez de homens e abundância de terras aproveitáveis; ao passo que em outras são numerosos os homens e escasseia a terra cultivável.

153. Há também nações, em que, apesar das riquezas em estado potencial, a condição ainda primitiva da agricultura não permite produzir bens suficientes para as necessidades elementares das populações, enquanto, noutros países, o alto grau de modernização alcançado pela lavoura determina uma superprodução de bens agrícolas com reflexos negativos sobre as respectivas economias nacionais (JOÃO XXIII, 1961b).

A partir das direções apontadas pela bula papal *Humanae salutis* (1961b), na qual João XXIII conclama o Concílio Vaticano II, oficialmente a Igreja católica assume para si a postura de defesa dos pobres e oprimidos. E então, bispos e clérigos da América Latina se viram irremediavelmente diante do desafio de olhar para seu povo.

De acordo com a reflexão de José de Souza Martins (1989), em um primeiro momento, a Teologia Desenvolvimentista encontrou eco na Igreja latino-americana e brasileira²⁷. No entanto, em menos de uma década, o clero passa a avaliar o desenvolvimentismo como um caminho equivocado para a promoção da igualdade social. Desse contexto emerge a Teologia da Libertação como movimento teológico e eclesial.

²⁷ Inclusive esse é uma das justificativas pelas quais o clero progressista também apoiou o golpe militar de 1964. Uma vez que os representantes civis não conseguiam romper a barreira cultural, política e jurídica que defendia o latifúndio, o clero brasileiro avaliou que em um Estado de exceção a Reforma Agrária poderia ser implementada. Somente os militares poderiam arcar com o prejuízo político advindo da desocupação de terras griladas e sem uso para realizar a Reforma Agrária, desejada e clamada como forma de desenvolver e melhorar a vida da população.

No século XX, os países anglo-saxões elaboraram uma Teologia da Secularização e os países latinos passam a pensar na direção de uma Teologia das Realidades Terrestres. As decepções com o fracasso do modelo desenvolvimentista na América Latina favorecem o surgimento, na década de 60, na Conferência do Conselho Episcopal Latino-Americano – CELAM – em Medellín (1968), da ideia de uma teologia da libertação, que contribuiu para a construção de uma sociedade alternativa. Desde o início se destaca o nome de Gutierrez como teólogo da libertação (SCHERER-WARREN, 1989, p.121).

Em 1968, acontece a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Medellín, cujo objetivo é discutir a “Presença da igreja na atual transformação da América Latina”. No documento conclusivo do encontro, a avaliação que fica registrada é de que:

A América Latina está evidentemente sob o signo da transformação e do desenvolvimento. Transformação que, além de produzir-se com uma rapidez extraordinária, atinge e afeta todos os níveis do homem, desde o econômico até o religioso... Não podemos deixar de descobrir nesta vontade, cada dia mais tenaz e apressada de transformação, os vestígios da imagem de Deus no homem, como um poderoso dinamismo. Progressivamente, este dinamismo leva-o ao *domínio cada vez maior da natureza*, a uma mais profunda personalização e coesão fraterna e também a um encontro com aquele que ratifica, purifica e dá fundamento aos valores conquistados pelo esforço humano... Nós, cristãos, não podemos, com efeito, deixar de pressentir a presença de Deus, que quer salvar o homem inteiro, alma e corpo (II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1968, p.2).

O documento final da Conferência ainda sugere que “se apresente cada vez mais nítido na América Latina o rosto da Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal, desligada de todo poder temporal e corajosamente comprometida com a libertação do homem todo e de todos os homens”, (Idem). Percebe-se, nesses e em outros trechos, que a Conferência de Medellín já está marcada pela força do discurso da libertação.

Em 1972, Gutiérrez publica “Teologia da Libertação”, obra que debate acerca de uma forma de se fazer igreja que já estava em curso na América Latina. Gutierrez afirma que os textos e “sobretudo o espírito do concílio [Vaticano II]” são o “principal ponto de referência” para se construir uma fé relacionada com a vida material. No entanto, Gutierrez aponta a necessidade de construir uma teologia de libertação, que – diferentemente de teologias como as do desenvolvimento ou da revolução – entende a fé como práxis libertadora, sendo que a cristandade se reflete nos fatos, não no idealismo.

Conforme Gutierrez, a teologia deve ser um pensamento crítico sobre os próprios fundamentos da teologia, buscando fazer com que esta ciência não se feche em um caráter

estritamente transcendente, mas que seja uma reflexão sobre a comunidade cristã, gerando uma postura crítica “em relação aos condicionamentos econômicos e socioculturais da vida” (GUTIERREZ, 1983, p. 23). Para ele, a comunhão com Deus, objetivo final de todo cristão, se dá apenas na vivência da cristandade, sendo esta marcada pela servidão ao próximo.

A reflexão sobre a Teologia da Libertação surge em resposta à Teologia do Desenvolvimento. De acordo com Gutierrez, esta teologia compreendia o desenvolvimento “como processo social global que compreende aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais” (*op.cit.*, p.31). Assim, ao promover o avanço de um desses aspectos, o conjunto social promoveria o avanço de todos os outros, sendo o desenvolvimento uma melhoria necessária. O autor alerta que mesmo a perspectiva humanista desta teologia enfoca a necessidade de a sociedade “se desenvolver” para alcançar a justiça social, e não contradiz o desenvolvimento como ele de fato se dá.

Diferentemente, a Teologia da Libertação sustenta que aquilo que considera como processo de desenvolvimento – que passou a ser identificado na América Latina como “desenvolvimentismo” – muitas vezes não dá conta de responder às necessidades das classes populares, porque reduzido a crescimento econômico. Pelo contrário, o desenvolvimentismo apenas aumentou o abismo da desigualdade entre classes na América Latina. Portanto, o desenvolvimento calcado no “reformismo e modernização” (p.33) não seria a resposta para as sociedades. A Teologia da Libertação compreende que o desafio da sociedade não é desenvolver-se, mas sim diminuir a desigualdade - fruto da exploração de um povo sobre outro ou uma classe social sobre a outra. De tal maneira, o termo “desenvolvimento” não corresponde às necessidades dos povos, mas sim o termo “libertação”.

No que se refere ao campo e à agricultura, ficam bastante explícitas as diferenças entre Teologia da Libertação e a Teologia do Desenvolvimento. Esta entende a terra como bem material, do qual o homem tem direito de explorar para o desenvolvimento da sociedade. Já a Teologia da Libertação chama a terra de “herança”, promessa de Deus para todos seus filhos²⁸, colocando-a na condição de imprescindível para se desenvolver um modo de vida em equilíbrio com a Criação.

Destes diferentes discursos sobre a terra também resulta um diferente olhar sobre o campesinato. Para a Teologia da Libertação, o camponês é uma pessoa cujo modo de vida

²⁸ “A terra é um Dom de Deus a todos os homens”, afirma o documento da CNBB “Igreja e Problemas da Terra” (1980, p. 8). Este foi a primeira manifestação da CNBB em relação a questão agrária no Brasil, partindo dos dados coletados pelos agentes da CPT Nacional de 1975 a 1980. A necessidade de Reforma Agrária só volta a ser tema de considerações da CNBB em 2006, com o documento interdenominacional “Os pobres possuirão a terra”, de 2006. No congresso da CNBB realizado em 2010 é aprovado o documento “Igreja e Questão Agrária no século XXI”, onde o tema é retomado.

simples revela conhecimentos e valores ligados à tradição cristã. Tomemos como exemplo ilustrativo um trecho do documento “Igreja e Questão Agrária no Brasil”, no qual a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) reflete sobre os 30 anos da fundação da CPT nacional:

A história da ocupação de terras no Brasil e da luta pela sobrevivência dos homens que nela vêm de longa data convivendo e trabalhando, testemunha uma batalha desigual. De um lado os protagonistas de uma verdadeira idolatria da conquista patrimonial. De outro a identidade e cultura dos povos e grupos sociais que vivem da terra e com ela convivem à imagem e semelhança de uma mãe natureza (CNBB, 2010, p.33).

Para a Teologia de Desenvolvimento, o campesinato é atrasado e pobre, carece de modernização para evoluir. Como exemplo, segue trecho da encíclica *Mater et Magistra*, no qual o papa João XXIII (1961a) exorta à criação de empresas cooperativas rurais, como para uma sociedade mais justa:

Repare-se ainda que, no setor agrícola, como aliás em qualquer outro setor produtivo, a associação é atualmente uma exigência vital; e muito mais, quando o setor se baseia na empresa familiar. Os trabalhadores da terra devem sentir-se solidários uns dos outros, e colaborar na criação de iniciativas cooperativistas e associações profissionais ou sindicais. Uma e outras são necessárias para tirar proveito dos progressos científicos e técnicos na produção, contribuir eficazmente para a defesa dos preços, e chegar a um plano de igualdade com as profissões, ordinariamente organizadas dos outros setores produtivos; e para que a agricultura consiga fazer-se ouvir no campo político e junto dos órgãos da administração pública. Porque hoje as vozes isoladas quase não têm possibilidade de chamarem sobre si as atenções, e muito menos de se fazerem atender (s/n).

De fato, o discurso da modernização e do desenvolvimento tem grande impacto na questão agrária no Brasil e em toda América Latina. Em Medelín, os bispos americanos reconhecem que o desenvolvimentismo globalizado se materializa na América Latina por meio da instauração de ditaduras militares alinhadas aos interesses dos Estados Unidos. No Brasil, o desenvolvimentismo inaugurado por Getúlio Vargas tem continuidade com os militares.

As políticas agrícolas implementadas entre 1930 e 1970 tinham o propósito de inserir o Brasil no cenário econômico globalizado. Em linhas gerais, o objetivo era expandir as fronteiras agrícolas e incentivar a tecnificação com objetivo de aumentar a produção de commodities para exportação.

Como resultado das frentes de expansão e das políticas de financiamento e incentivo à tecnificação da agricultura, o campesinato sofre um subsequente “achatamento”. Nas décadas de 1950 e 1960 se explicita a realidade de milhares de posseiros, famílias que ocupavam terras sem ter registro da propriedade e que passaram a ser prontamente expulsos pelos “proprietários legítimos”, empresários ou pessoas beneficiadas por políticas de ocupação dos sertões brasileiros. Na década de 1970, se criam os “Grandes Projetos”²⁹, políticas de financiamento que mais uma vez funcionam na direção da concentração de terras e fomento às empresas agrícolas. Neste momento, a população rural é mobilizada para trabalhar na derrubada das matas, viabilizando o cultivo de terras.

Graziano (1982) defende que a despeito das políticas injetarem recursos públicos no projeto de modernização da produção agropecuária durante as décadas de 1960 e 1970, não houve uma renovação deste setor econômico e produtivo, uma vez que a questão da propriedade da terra não foi substancialmente modificada. Muito embora o processo de mecanização e de aplicação de insumos promettesse um aumento na produtividade, o que beneficiaria especialmente as famílias que cultivam pequenas áreas, essa modernidade só se tornou acessível a uma pequena parte dos donos de terra, principalmente latifundiários, que tiveram acesso a crédito para financiar as inovações. O resultado foi um aumento ainda maior na desigualdade no campo, e um conseqüente êxodo rural.

Na década de 1970, a situação dos povos rurais frente ao fomento do capital agropecuário é crítica, como relata o documento “Marginalização de um povo: grito das Igrejas”, documento assinado por seis bispos da Regional Centro-Oeste da CNBB³⁰:

²⁹ No caso do Mato Grosso do Sul, citamos o exemplo do Programa de Desenvolvimento do Pantanal (PRODEPAN), criado pela Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste (SUDECO), e que funcionou de 1974a 1978. Com investimentos da ordem de Cr\$ 240 milhões, o programa previa investimentos nas áreas de transporte, saneamento, energia, desenvolvimento da pecuária, e industrialização numa área de 26 municípios do Mato Grosso, incluindo Cuiabá, Corumbá e Campo Grande, englobando a região do Pantanal. Para execução do Programa, a SUDECO elaborou um elenco de projetos envolvendo a ação direta do governo federal e o estímulo à iniciativa privada. Mais informações sobre o PRODEPAN em ABREU (2000) e KMITTA (2013).

³⁰ Trata-se de um livreto de 60 páginas que é um claro manifesto em favor dos “pobres da terra”, denunciando a concentração agrária, trazendo números e personagens que ilustram a realidade dos camponeses. O documento não contém informações sobre local de impressão, editora, número de exemplares. Nem mesmo os bispos que assinam a cartilha preenchem seu nome completo, contando como autores: Fernando, arcebispo de Goiânia; Epaminondas, bispo de Anápolis; Tomás, bispo de Goiás; Pedro, bispo de São Félix; Estevão, bispo de Marabá; Celso, bispo auxiliar de Porto Nacional.

Esses latifúndios só aproveitam nossa gente para o serviço de desmatar e preparar o chão para o pasto. E aí entram os tais dos “empreiteiros” que recolhem gente para fazer uma “tarefa”. Na maioria das vezes, os que aceitam o convite, enganados por muitas promessas, partem ou são levados pelo “gato”. Chegando na mata este, ou não paga, ou, jogando com descontos de viagem, comida e casa, paga pouquíssimo. Quando termina a “tarefa”, esses pobres trabalhadores voltam, sem serviço e sem recursos, quando não morrem ou são mortos na mata (BISPOS DO CENTRO-OESTE, 1973, p.21).

Neste documento, os bispos do Centro Oeste relatam a situação dos povos do campo, que são pressionados a deixar as terras por uma série de práticas do latifúndio, a começar pelas promessas de enriquecimento em serviços sazonais: “o latifúndio se organiza, começa a produzir com a exploração da força de trabalho dos pobres lavradores e depois só dá emprego para poucos”, diz o texto (idem, p.). Ainda, os bispos criticam o fomento às “empresas rurais”, financiadas pelo governo como solução para a ocupação das fronteiras do país, e ainda como forma de aumentar o Produto Interno Bruto (PIB) por meio da exportação.

Em “Marginalização de um povo...”, os bispos do Centro Oeste não utilizam da epistemologia da Teologia da Libertação, mas fazem críticas contundentes ao capitalismo e evocam a necessidade de outra ordem social, em que já não existam excluídos nem no campo nem nas cidades: “[...] queremos um mundo onde haja um povo só, sem divisão de ricos e pobres”, diz o documento (BISPOS DO CENTRO-OESTE, 1973, p.44).

Em 1975, no Encontro de Bispos e Prelados da Amazônia, a profusão de denúncias relacionadas às péssimas condições de vida, injustiças, assassinatos, ameaças e despejos sofridos pelos povos do campo, motivou os religiosos presentes a:

criar uma Comissão de Terras, que na qualidade de organismo de caráter oficioso, ligado à Linha Missionária da CNBB, possa realizar com agilidade o objetivo de interligar assessorar e dinamizar os que trabalham em favor dos homens (sic) sem terra e dos trabalhadores rurais (CNBB, 2010, p.20).

Esta é a origem da CPT, portanto fundada em 1975. A princípio, a Comissão de Terras levantou informações sobre a dura realidade do campesinato no Brasil. A partir desses dados, foi formulado o texto que deu base ao documento “Igreja e Problemas da Terra”. Este foi apresentado, debatido e aprovado pelos bispos presentes na 18ª Assembleia Geral da Comissão Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1980, década em que a CPT se consolida em todo o Brasil.

De acordo com o documento “Igreja e Problemas da Terra”, nos anos de 1960 e 1970, a concentração de terras nos estados do Sudeste do Brasil gerou um grande contingente de sem-terras, cujas oportunidades de vida se reduziam a trabalhar como boia-fria em condições precárias nas lavouras de cana, ou migrar para uma metrópole em busca de colocação em setores como a construção civil - inflando as periferias e favelas de São Paulo, Belo Horizonte e Rio de Janeiro.

Nos estados do Sul, as pequenas propriedades já não ofereciam o sustento para grandes famílias; jovens e adultos migraram em busca de novas áreas para plantio no estado do Paraná e nos estados das regiões Norte e Centro-Oeste brasileiro. Esses se organizaram exigindo políticas do governo para promover uma reforma agrária que lhes disponibilizasse terra e condições de vida e trabalho.

Na região Norte, a situação dos indígenas e populações tradicionais era preocupante, pois não bastasse o completo descaso das autoridades públicas em relação a essa questão, as terras eram ocupadas por grileiros, que não se intimidavam em desapropriar e até assassinar os donos dos territórios.

No Nordeste a situação era semelhante ao Norte do Brasil. Faltava infraestrutura básica como água, energia elétrica, postos de saúde e escolas, e as condições de vida no campo eram precárias; somada a isso, as seguidas secas nas áreas do semiárido inviabilizavam as lavouras reduzindo as fontes de alimentação e renda da população.

Diante dessas situações, a Comissão de Terras da CNBB se vê impelida a assumir caráter pastoral, ou seja, acolher e resguardar os povos camponeses. A missão da CPT é assim descrita:

Convocada pela memória subversiva do Evangelho da vida e da esperança, fiel ao Deus dos pobres, à terra de Deus e aos pobres da terra, ouvindo o clamor que vem dos campos e da floresta, seguindo a prática de Jesus, a CPT quer ser uma presença solidária, profética, ecumênica, fraterna e afetiva junto aos povos da terra e das águas, para estimular e reforçar seu protagonismo (CPT/MS, 2008).

O trabalho feito pela Comissão de Terras não é apenas de diagnóstico, mas de intervenção na realidade do camponado. Daí surge um posicionamento político diante da concentração de terras. No documento “Igreja e Problemas da Terra”, além do relato das problemáticas do campo em cada região do país, é apresentado o conceito de “terra de exploração/negócio” como antagonismo à “terra de trabalho”.

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

Terra de trabalho é a terra possuída por quem nela trabalha. Não é terra para explorar os outros nem para especular. Em nosso país, a concepção de terra de trabalho aparece fortemente no direito popular de propriedade familiar, tribal, comunitária e no da posse (CNBB, 1985, p. 12).

Os conceitos de terra de exploração e terra de trabalho se correlacionam não somente com a percepção dos camponeses que foram ouvidos pelos bispos da Amazônia e do Centro Oeste, mas também com a forma de interpretar a Bíblia à luz das instruções de João XXIII, do Concílio Vaticano II e da Teologia da Libertação.

Sob esse olhar, a terra é afirmada como herança, como dom de Deus a seus filhos. Estes são nomeados como “povo de Deus”, herdeiros das promessas divinas. Em “Igreja e Problemas da Terra” não há questionamento contra a propriedade da terra, mas se inaugura o entendimento de que o direito à propriedade não se sobrepõe ao direito *natural* de que todos os seres humanos têm de desfrutar da terra como fonte de vida.

É importante apontar que a CPT é uma entidade pastoral de caráter ecumênico, que conta com a participação de diversas organizações religiosas, com destaque para a Igreja Luterana (ICLB)³¹. Todavia, a entidade tem um histórico de forte ligação com a Igreja Católica, especialmente em Mato Grosso do Sul. Por isso, ao analisar a história da CPT são os documentos católicos que se sobressaem. Isso não significa que a hierarquia da Igreja Católica exerça domínio sobre a atuação dos agentes de pastoral, como aborda Gaiger (1987):

³¹ “Resumindo, a ICLB assumiu uma posição pública clara no final os anos 70, defendendo a necessidade de uma reforma agrária no Brasil. Esta posição progressista, assumida pelo Conselho Diretor, gerou discussões e divisões internas entre seus membros” (SAUER, p.33). Em 1982, a Igreja Luterana avança no tema: “A mensagem final do XIII Concílio Geral às paróquias reafirma a propriedade divina da terra como parte do ser criado e a relação direta entre terra e vida. Afirma também que a IECLB não poderia permanecer calada diante da realidade da exclusão, marginalização e fome da grande maioria da população brasileira, situação causada pela “política agrícola concentradora e exportadora” (p.). A mensagem conclama todos os membros a: a) realizar campanha de ampla informação e conscientização dos problemas agrários e urbanos; b) apoiar o agricultor na sua luta pela permanência no campo; c) assumir e defender com responsabilidade evangélica as reivindicações dos movimentos sociais, fazendo um trabalho de base’...” (SAUER, p.35).

A CPT goza de razoável autonomia institucional: estando vinculada diretamente à CNBB, seu funcionamento não depende da estrutura paroquial diocesana. A Comissão implantava-se em uma região, com ou sem a colaboração do clero local, quando conta com um certo número de agentes religiosos partidários da sua orientação, ou quando um conflito social estimado importante provoca o deslocamento de agentes de outras regiões. Enquanto organismo da Igreja, a CPT pode pronunciar-se em nome da Instituição e dispor dos seus recursos materiais e humanos. Numa palavra, a CPT constitui um organismo de intervenção – de “serviço pastoral” – de uma corrente da Igreja no meio rural (p.34).

Em especial em Mato Grosso do Sul é possível verificar que a maior parte dos agentes da CPT ou que atuam em parceria com a CPT são católicos, sejam religiosos ou leigos. No surgimento e trajetória da CPT no Estado, o papel da Igreja Católica é bastante forte, como vamos demonstrar na reflexão a seguir.

2.2 CPT em Mato Grosso do Sul

A organização da CPT Nacional corresponde à organização da CNBB, dividida em Regionais³². A criação da CPT, em 1975, precede a formação do Estado de Mato Grosso do Sul, de tal maneira que a CPT em Dourados, à época, era considerada uma regional dentro da Regional Extremo-Oeste da CNBB³³.

A história da CPT em Mato Grosso do Sul ainda carece de um estudo mais aprofundado e conclusivo, que reúna e confronte as diferentes narrativas sobre o surgimento da entidade. Partimos dos dados apresentados em um levantamento historiográfico realizado na década de 1990³⁴ e alguns documentos encontrados no arquivo, que nos permitem apresentar uma cronologia sobre as ações que conduziram o surgimento da CPT/MS.

É costume pontuar a realização do 1º Encontro da CPT, realizado de 21 a 23 de abril de 1978 como a origem da CPT. É o que indica a primeira página do documento “Lutas

³² Atualmente, o Mato Grosso do Sul é considerado a regional Oeste 1, dentre as 15 regionais da CNBB: Norte 1, Norte 2, Norte 3; Nordeste 1, 2, 3, 4 e 5; Leste 1 e 2; Sul 1 a 4; Centro Oeste; Oeste 1 e 2; e Noroeste.

³³ Conforme documento “Marcos Históricos da CPT/MS”, que compõe o arquivo de documentos anexos deste trabalho.

³⁴ O documento “Lutas dos Trabalhadores Rurais em Mato Grosso do Sul (1978-1992) - A Participação da Comissão Pastoral Da Terra (CPT)” é um arquivo de texto de 190 páginas, resultado do projeto de pesquisa homônimo, realizado na UFMS no período de 1992 a 1994. A pesquisa foi coordenada pelo professor Jesus Eurico Miranda Regina tendo a participação de Mieczslaw Kudlavicz e Sebastiana Almire de Jesus, agentes da CPT/MS.

dos Trabalhadores Rurais em Mato Grosso do Sul”, estudo que diz tratar da “descrição da atuação da CPT no período de 1978, ano do início de suas atividades na cidade de Dourados, Estado de Mato Grosso na época” até o ano de 1992 (REGINA, et al, 1994, p.8).

No entanto, a realização de um encontro estadual pressupõe uma organização precedente. Há registros de que a primeira movimentação no sentido de se criar a CPT/MS começou em 1976, quando a irmã da ordem de São José de Chambéry, Olga Manosso, o leigo Rosalvo Rocha Rodrigues e o padre Benedito Ceretta participaram de reuniões da Comissão Pastoral da Terra, Regional Extremo Oeste.

Uma narrativa escrita à mão³⁵ pela irmã Olga Manosso, redigida em 1988, encontrada entre diversos rascunhos que reúnem diferentes versões sobre o surgimento da CPT/MS, esclarece como a realidade regional incitou o surgimento da pastoral:

No ano de 1976 e 1977, iniciou-se reflexões entre os animadores das comunidades rurais de Glória de Dourados sobre o problema do êxodo rural. Que os animadores das comunidades, além de preocupar-se com a questão religiosa, precisavam descobrir saídas para o esvaziamento do campo.

Neste mesmo tempo tivemos visitas de Ivo Poletto, que nos falou da organização da CPT a nível de Brasil, como surgiu e Cuiabá era o lugar mais próximo onde havia uma equipe. Rosalvo Rocha Rodrigues, Padre Benedito Ceretta e irmã Olga Manosso começamos a participar dessas reuniões em Cuiabá e Roraima.

Depois de alguns tempos constatou-se que a realidade dos dois Estados era muito diferente. MT mais posseiros, MS = Arrendatários, bóias frias.

Pensou em organizar uma pequena equipe na Diocese de Dourados e no ano de 1978, foi feita uma primeira reunião, com a presença de Ivo Poletto. Estiveram presentes alguns leigos e religiosas de Naviraí, Mundo Novo, Bataiporã, Glória de Dourados (MANOSSO, 1988).

Terra (2006) aponta uma série de políticas federais que buscavam o desenvolvimento econômico e social do Centro-Oeste, com ênfase no incentivo ao setor agroindustrial que vinha se modernizando, e cujo mercado globalizado favorecia a economia brasileira. O autor cita criação do Estatuto da Terra em 1964, o Sistema Nacional de Crédito Rural (SNCR) em 1965, o Plano de Desenvolvimento Econômico e Social do Centro-Oeste (PLADESCO) em 1973, o programa Corredores de Exportação, o Programa de Desenvolvimento dos Cerrados (POLOCENTRO) em 1975, e o Programa de Desenvolvimento da Grande Dourados (PRODEGRAN) em 1976, dentro do Segundo Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND) de 1975.

Todas essas políticas direcionavam recursos para construção de estradas, linhas férreas e vias de acesso para escoamento da produção; rede de transmissão de energia;

³⁵ Documento “Histórico da CPT/MS”, que compõe o Dossiê Santa Idalina.

infraestrutura de armazenamento de grãos; linhas de financiamento para compra de maquinário e insumos para plantio de soja, trigo e outras *commodities*; financiamento para melhoramento genético dos rebanhos; e recursos para implantar fundações de pesquisa na região. Claramente, trata-se de um conjunto de incentivos para as atividades agropecuárias modernizadas e com fortes vínculos com os Complexos Agroindustriais, à época também chamados de Grandes Projetos.

Para além do impacto econômico³⁶, essas políticas resultaram em uma questão social: a concentração de terras e o surgimento de uma massa de trabalhadores rurais sem terra para trabalhar e viver, sem emprego e sem dignidade nas cidades.

Como afirma Fachin (2015, p.77), para viabilizar o cultivo mecanizado da terra, à época ainda em grande parte virgem, antes fazia-se necessário derrubar a mata. Sem dúvida, foi o braço do camponês que tornou a terra no Sul de Mato Grosso do Sul cultivável. No entanto, de diferentes maneiras, esse povo foi aos poucos sendo expropriado da terra.

Em Cortez (1985, p. 53-55), o relato de Vitalina Honorato ilustra uma das maneiras pela qual se formou a grande massa de sem-terras em Mato Grosso do Sul, ao longo das décadas de 1960 e 1970. A família de Vitalina conheceu a proposta da SOMECO, que ofereceu aos camponeses do Sul do país a compra de pequenos lotes na região de Ivinhema, com valores acessíveis em comparação às terras em seus Estados de origem. Conforme os colonos chegaram e foram desmatando a área, tornando as terras cultiváveis, as políticas aqui chamadas de “grandes projetos” avançaram e o interesse dos investidores veio aumentando. Assim, as terras se valorizaram. Então, a empresa de loteamento passou a acionar uma cláusula de contrato para despejar os colonos que atrasavam mais de 30 dias no pagamento das parcelas. O objetivo da SOMECO era vender as terras a um valor muito mais alto, para empresários interessados em implantar monoculturas de exportação. Famílias expropriadas dessa maneira formaram parte do contingente de sem-terras em Mato Grosso do Sul.

Os arrendamentos foram outra forma de promover o desmate da área com baixos custos. Muitos proprietários de terra do cone-sul do Estado recrutaram camponeses sem-terra do Nordeste e do Sudeste do Brasil para realizar o serviço. Para não fazer registro de vínculo empregatício e não arcar com encargos trabalhistas, ofereciam contratos de arrendamento

³⁶ Menos de uma década após a implantação dos programas especiais pelo governo federal a área utilizada para agricultura temporária passou de 450 mil hectares para 1,600 milhões de hectares e a produção de soja, que até o início da década de 1970 era praticamente inexpressiva nos anos finais da mesma década refletiu a introdução da mecanização e dos novos insumos passando de 14 mil toneladas com área de 15 mil hectares para um milhão de toneladas em área pouco superior à seiscentos mil hectares. No final da década de 1970 a produção de soja em Mato Grosso do Sul correspondia a 70% da produção no Centro Oeste (ESSELIN; OLIVEIRA apud FACHIN, 2015, p.77).

temporário³⁷. Os contratos estabeleciam um período no qual o camponês arrendatário poderia cultivar a área para subsistência ou para lucro pessoal. Após o período estabelecido em contrato, a terra deveria ser entregue ao proprietário, já com braquiária plantada, para servir de pasto ao rebanho bovino. Centenas de famílias vieram ao Mato Grosso do Sul, atraídas pela possibilidade de cultivar a terra por meio dos contratos. Muitas tinham o objetivo de, com o resultado das safras ao longo do contrato - que poderia variar de três a cinco anos-, levantar recursos suficientes para comprar seu próprio lote. O fracasso se dava por diversos fatores: o duro serviço do desmate; a escolha equivocada de cultivares e de formas de plantio por desconhecimento técnico diante de terra e clima diferentes do seu local de origem; a dificuldade de comercializar a produção.

Após o fim dos contratos – ou mesmo antes do período acordado – essas famílias de arrendatários ficavam “sem terra”, sem serviço. Aguardavam outra oportunidade de trabalhar na terra, como temporários: bóias-frias, arrendatários, o que fosse. Assim, tornavam-se migrantes, sempre em busca de uma oportunidade, em trabalhos precarizados, na cidade ou no campo, sem direitos trabalhistas e longe de conquistar o sonho de ter seu próprio lote. Esse povo parecia invisível às políticas públicas de ocupação e exploração da terra na região Centro-Oeste:

Podemos inferir que o modelo desenvolvimentista que se baseava na monocultura em larga escala para exportação se consolidou nesse período e isso ocorreu em detrimento da produção de alimentos básicos para o consumo interno. O novo celeiro que deveria ser constituído como espaço vital para alimentar o povo brasileiro, se tornou pouco acessível para os homens e as mulheres do campo, antigos colonos que não conseguiram acompanhar a modernização devido às exigências das políticas de crédito agrícolas e incentivos fiscais, pensadas para os grandes latifundiários que no processo de acumulação capitalista incorporaram milhares de hectares de terras amansadas pelos colonos e arrendatários (FACHIN, 2015, p.77).

Iokoi (1996) lembra que as análises sobre os conflitos agrários durante a Ditadura Militar contemplavam apenas “alguns dos aspectos dos problemas que envolvem a variada gama de situações sociais existente no campo brasileiro” (p.70). A autora resume, em um

³⁷O documento 010 é um exemplo de contrato de arrendamento, estabelecido em 1984, com prazo de validade por cinco anos. A empresa proprietária da terra não tem interesse em ter parte dos lucros das safras colhidas nesses cinco anos, nem cobra valor de arrendamento anual. Neste contrato, o arrendatário pagaria um valor simbólico de mil cruzeiros para fazer o cultivo da terra por 5 anos, tendo direito a 100% do lucro das safras. Para a empresa o contrato é vantajoso, pois ao fim do prazo, terá uma terra cultivável, possivelmente com infraestrutura de transporte e rede elétrica (pois o governo estadual é parte do contrato), valorizando assim o imóvel rural.

parágrafo, alguns dos componentes econômicos, sociais e culturais que compunham o cenário em que milhares de famílias tornaram-se os chamados “sem-terra”:

São situações múltiplas tais como as do posseiro que parte do tempo é bóia-fria, uma vez que se emprega na agroindústria, num trabalho temporário, parte do tempo é assalariado na construção civil em alguma cidade do país; ou ainda a do pequeno produtor que foi expulso da terra por falta de uma política agrícola que lhe garantisse prelo e juros suportáveis, ou mesmo os atingidos por barragens (os afogados) que expulsos da terra tornam-se sem-terra, dada a irresponsabilidade dos governos no pagamento das indenizações. Isso indica a dificuldade com a qual nos defrontamos para precisar a situação social, dificuldade que nos impeliu a definir os grupos referenciados por uma escolha conceitual precisa. Assim, no grupo denominado sem-terra encontram-se todos os tipos sociais, de situações existentes na agricultura do país, em suas lutas para tornarem-se incluídos no direito à terra. Nessas lutas, o que os move é o ideário camponês, mas o que conseguem em inúmeras vezes é uma luta contra o desemprego e o subemprego (IOKOI, 1996, p.70).

A matéria “Desemprego e coronelismo no Sul do Estado”, publicada no Jornal Diário da Manhã em 22 de fevereiro de 1979³⁸, faz um retrato da situação de centenas de famílias, milhares de pessoas marginalizadas devido ao processo de concentração fundiária de Mato Grosso do Sul. O texto denuncia os conflitos agrários e o êxodo rural nos municípios de Iguatemi, Mundo Novo, Eldorado e Naviraí. A situação das famílias de sem-terra (no texto, chamados de arrendatários e meeiros) é de extrema pobreza: ao fim dos contratos – e mesmo antes do fim – estão submetidos ao desemprego, desabrigados, tornando-se mendigos nas cidades.

Na década de 1970, membros da Igreja Católica ligados às pastorais sociais de Mato Grosso do Sul assistem a essa população em situação de abandono³⁹, providenciando alimentos, roupas, medicamentos. Nesse primeiro momento, não havia a leitura política sobre a situação. Conforme esses religiosos são contatados pela equipe da CPT/MS, que articula lideranças e realiza encontros de formação, mais pessoas começam a compreender e a defender a necessidade de um projeto de Reforma Agrária no Estado.

³⁸ Documento 071 do Dossiê Santa Idalina.

³⁹ Destacamos que neste primeiro momento, especialmente antes da década de 1980, essas famílias eram tratadas como “migrantes” como nos fala Ivaneide Minozzo, ao descrever sua ligação com a CPT/MS. Ainda eram tomados como os “doentes” atendidos pelos agentes da Pastoral da Saúde. A partir das formações da CPT essa gente passa a ser identificada, e identificar-se, como sem-terra.

Neste período de 79 a 82, multiplicam-se as reuniões por municípios; com a criação de "Comissões dos Sem Terra" em 11 municípios⁴⁰ (Taquarussu, Angélica, Deodápolis, Glória de Dourados, Fátima do Sul, Caarapó, Naviraí, Itaquiraí, Eldorado, Nova Andradina, Bataiporã) (REGINA et al, 1994, p.39).

Apesar do cenário que descrevemos, em que milhares de famílias estavam em uma situação de marginalidade devido à concentração agrária, é possível conjecturar que a CPT/MS surge na Diocese de Dourados não porque o Cone-Sul fosse a única região do Estado a registrar conflitos no campo, mas principalmente pelos atores sociais que aqui se encontram.

Como já citamos na introdução deste trabalho, a irmã Olga Manosso é um dos principais atores sociais que colabora para o surgimento da CPT-MS. Ao chegar em Mato Grosso do Sul em 1972, aos 23 anos, logo identificou a necessidade de um trabalho pastoral e de organização popular dos agricultores sem-terra. Em sua formação religiosa no Rio Grande do Sul, ela conheceu Ivo Poletto, que veio a ser um dos articuladores nacionais da Comissão Pastoral da Terra no início dos anos 1970. A convite de Olga, Poletto realizou as primeiras formações no Estado, com o objetivo de compor um quadro de agentes de pastoral para formar a CPT/MS.

Entre os atores sociais da Igreja Católica de Mato Grosso do Sul à época, destacamos ainda o bispo Dom Teodardo Leitz, cujo perfil de atuação oferece condições para que os trabalhos de mobilização comecem já em 1976, um ano após a fundação da Comissão de Terras da CNBB. No ano de 1970, Frei Teodardo Leitz, após longo período de trabalho missionário na região de Corumbá, foi nomeado administrador da diocese de Dourados. Logo em seguida foi nomeado pelo Papa Paulo VI como bispo de Dourados. Embalado no espírito do Concílio Vaticano II, Dom Teodardo escolhe para compor o brasão de seu bispado o lema “*evangelizare pauperibus*”, isto é, “evangelizar os pobres”. Em artigo publicado na revista criada pela Diocese de Dourados, Dom Teodardo explica:

⁴⁰ Em entrevista Padre Adriano Van de Ven afirma que em 1982 eram 12 comissões de sem-terra, tal qual eram as 12 tribos de Judá. Trataremos também dessas analogias bíblicas utilizadas pelos agentes de pastoral no processo de formação e animação do povo.

“Evangelizar os pobres” quer dizer levar o evangelho aos pobres – e pobre espiritualmente pode ser, e muitas vezes é, também o rico – para torná-los mais gente e mais cristãos. O grande modelo é Jesus Cristo que ensinou a rezar, mas também socorreu aos pobres, aos famintos, aos doentes, aos oprimidos, aos marginalizados. A nossa pastoral seria incompleta se olhasse somente o lado espiritual na pessoa humana, como seria falha também se se preocupasse, quase que exclusivamente, com a situação material do homem, relegando o espiritual a um lugar secundário. As duas coisas devem acontecer, também na pastoral social, pois só assim ela é autêntica e conforme a doutrina da Igreja (ELO, março/abril/1986, n.º 74).

No bispado de Dom Teodardo houve um ambiente para que leigos se integrassem às atividades eclesiais, e que as pessoas ligadas à Igreja pudessem também se dedicar a atividades ditas pastorais. De acordo com Romani (2003), no início de sua atuação como bispo, Dom Teodardo esteve mais ligado às pastorais sacramentais. Aos poucos, ele foi sensibilizado pelos clérigos e leigos ligados aos povos do campo, que queriam oficialmente implementar a CPT na diocese. A verdade é que a concentração fundiária havia causado tamanho impacto social que era inevitável que a Igreja se voltasse para os povos que foram retirados da terra. A respeito da criação da CPT/MS, segue afirmação de Romani:

Na implantação desse novo trabalho pastoral na Diocese, o ano de 1978 foi decisivo, através da articulação de dois encontros, de abril e dezembro. O primeiro congregou lavradores e agentes de pastoral de diversos municípios, entre eles: Nova Andradina, Mundo Novo, Deodópolis, Glória de Dourados e Jatei. Neste encontro foram estabelecidas as bases da pastoral, que seriam: dar valor ao homem do campo e o animar para participar de sua própria “libertação”. No segundo encontro, estiveram presentes também o secretário executivo da CPT nacional e o bispo D. Teodardo. Neste encontro, foi delineado o porquê da pastoral, os objetivos e as metas, o que fazer concretamente (ROMANI, 2003, p.48).

Logo após os encontros realizados na diocese de Dourados, inicia-se o trabalho de expandir a atuação da CPT no Estado, como informa a carta de irmã Olga: “Desde 1978 iniciou-se visitas em todas as outras dioceses do Estado e vendo quem queria se comprometer com a causa dos trabalhadores rurais” (MANOSSO, 1988)⁴¹.

Mesmo antes de oficializada a CPT/MS em 1978, aqueles que vieram a se tornar agentes de pastoral, entre eles a irmã Olga, já realizavam “grupos de estudo e reflexão” nas áreas rurais, com a metodologia do “ver, julgar e agir”. Esses grupos tinham como objetivo: “Ajudar o trabalhador rural, a descobrir que Deus, através da Bíblia, nos mostra que quer

⁴¹ Documento “Histórico da CPT/MS”, que compõe o Dossiê Santa Idalina.

libertação do pobre, do oprimido e que nossa fé cristã, nos convida a um compromisso de trabalhar contra todo tipo de egoísmo e opressão” (REGINA *et al*, 1992, p.17).

Ainda de acordo com o histórico levantado por Regina (p.13 e 14), entre 1978 e 1979 aconteceram quatro Encontros da CPT/MS, reunindo lavradores da região da Grande Dourados e, eventualmente, agricultores de outros municípios do Estado. O primeiro encontro foi de fundação da comissão, o segundo foi uma formação de futuros agentes com o tema “Terra da Bíblia”, ambos realizados em 1978. Em junho de 1979 foi realizado o terceiro encontro regional em que foram estudados dois temas: o papel do sindicato e o uso de “defensivos agrícolas”. Em novembro de 1979, houve uma primeira avaliação dos trabalhos da CPT/MS; uma formação sobre posse o uso temporário da terra; e um planejamento para o ano seguinte.

É importante destacar que, antes e após os encontros regionais, várias atividades eram realizadas nas áreas rurais, como reuniões “de base” e encontros de estudos. Como resultado desse trabalho de “conscientização”, se formam várias lideranças e surgem diversos movimentos e organizações de reivindicação dos direitos dos camponeses, como os sindicatos⁴² e as ocupações de sem-terra no Estado.

Em 1980 acontece o conflito entre os proprietários das fazendas Entre Rios, Água Doce e Jequitibá e os arrendatários. As famílias que tinham contrato de arrendamento de terras por um período de 3 anos, a sua maioria contratos válidos até 1981, começam a ser despejadas. Os fazendeiros usam de ameaças, violência, queimam roças, e soltam 5 mil cabeças de boi sobre os cultivos dos arrendatários. Joaquim das Neves, advogado das famílias de arrendatários, é executado a tiros. O assassinato repercute, inclusive pela ação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e pela CPT/MS na divulgação e estabelecimento de redes de apoio, conforme atesta o documento “Violência em Naviraí” (anexo 1). Forma-se um grande grupo de sem-terras, que passam a ser assistidos pela CPT/MS.

Em 1981 acontece a primeira ocupação no Estado, da Fazenda Baunilha, em Itaquiraí. São aproximadamente 800 famílias, a maioria ex-arrendatários do cone-sul do Estado. Agentes da CPT acompanham a ocupação, uma vez que a maior parte das lideranças são pessoas que tiveram formação pastoral, como resultado das atividades da CPT. Algumas famílias são assentadas em áreas precárias em Mato Grosso do Sul, e a maioria é enviada para o assentamento Colíder em Mato Grosso. De lá, as pessoas enviavam cartas para os agentes

⁴² Há no arquivo da CPT um material diverso que demonstra o forte envolvimento da pastoral na criação de entidades sindicais rurais de Mato Grosso do Sul. Nos chama a atenção especialmente o emprego do termo “sindicalismo autêntico”, a partir de 1980.

da CPT/MS⁴³, relatando a situação degradante no assentamento, onde a terra era de baixa fertilidade, não havia acesso à água adequada para consumo humano, as famílias passavam fome e enfrentaram surtos de malária que mataram muita gente. Uma parte desses assentados voltou para o Mato Grosso do Sul, e continuou sua luta por um pedaço de chão.

A partir de 1982, diante da criação de sindicatos e de movimentos de reivindicação por terra, a CPT/MS faz modificações na sua estratégia de atuação e passa a realizar anualmente dois encontros distintos: um encontro de agentes de pastoral, e as assembleias de Lavradores (realizadas anualmente até 1988). Nos encontros de agentes de pastoral é feita a avaliação e o planejamento da atuação da CPT/MS. Nas assembleias de Lavradores, lideranças e movimentos do campo eram reunidos para debater problemáticas e estratégias, formando uma frente unida contra o avanço dos “grandes projetos” (articulação entre a produção latifundiária e a agroindústria, em projetos de incentivo ao plantio e beneficiamento de soja, milho, cana-de-açúcar e eucalipto). As assembleias eram, portanto, uma estratégia da CPT/MS, para unir camponeses com o objetivo de analisar conjuntamente a situação do campo em Mato Grosso do Sul.

Ao longo da década de 1980 os agentes da CPT acompanharam várias ocupações, projetos e assentamentos no Estado. Há relatos sobre os seguintes assentamentos: Jupiá (1983, Três Lagoas), Sucuriú (1984, Chapadão do Sul), Tamarineiro (1984, Corumbá), Conceição (1985, Nioaque), Guaicurus (1986, Bonito), Nova Esperança (1986, Jateí), Canaã (Bodoquena), Casa Verde (1987, Nova Andradina), Monjolinho (1988, Anastácio).

Sobre esses assentamentos há levantamento de dados, sobre a situação da demarcação dos lotes, acesso à água, fertilidade dos solos, condições das estradas, políticas públicas de saúde⁴⁴ e educação, entre outros dados importantes. Diante das condições precárias, os agentes da CPT produziam relatórios, que eram levados às autoridades eclesiais, para representantes políticos, discutidos nas formações de base. A partir dos relatórios da CPT eram articuladas as ações de reivindicação dos assentados.

Paralelamente ao avanço dos trabalhos da CPT e ao agravamento das disputas de terra no Estado, o bispo Dom Teodoro deixa de tratar a questão agrária de forma reticente e começa a dar apoio aos sem-terra de Mato Grosso do Sul. Em especial, a partir de 1984, quando o conflito na Gleba Santa Idalina se acirra, há um envolvimento maior do bispo. No

⁴³ As cartas de Colíder compõem um outro grupo de documentos do arquivo da CPT/MS, já foram digitalizadas e estão disponíveis no endereço https://www.dropbox.com/sh/o9ziptar4py41us/AAB-1geKn_04nL6qjA2mOclja?dl=0

⁴⁴ Muitas irmãs de São José de Chambéry que trabalharam em parceria com a CPT/MS consideravam-se agentes da Pastoral da Saúde, pois sua atuação junto à população rural era no sentido de aprender e ensinar o cultivo e uso de plantas medicinais. Entre essas citamos: Lucia Hertz, Lucinda Moretti, Gema Panazolo e Cleófa Flash.

capítulo seguinte, vamos descrever mais detalhadamente a relevância dessa ocupação, incluindo uma breve análise sobre o papel de Dom Teodardo no processo.

Desde já salientamos que o episódio de Santa Idalina torna-se um evento marcante da história da CPT/MS, justamente por que exige uma tomada de posicionamento do bispo. Dom Teodardo tem envergadura política, conhecido pelo apego à tradição e pelo rigor, com voz para negociar entre as classes dominantes do Estado (ROMANI, p.34 - 40, 2003). A partir de Idalina, ele definitivamente passa a ser figura carismática em defesa da Reforma Agrária. Como resultado, as narrativas que os agentes fazem sobre a ocupação e despejo de Santa Idalina assumem contornos de um mito fundador da CPT/MS. No capítulo seguinte, falaremos mais a respeito da Ocupação da Gleba de Santa Idalina, utilizando o acervo documental da CPT/MS para debater as estratégias de comunicação adotadas nesse episódio marcante da entidade.

A partir de 1984 o cenário se modifica rapidamente: surge o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, os sindicatos rurais estão estabelecidos, há a disputa em torno do 1º Plano Nacional de Reforma Agrária, Mato Grosso do Sul intensifica a política de assentamentos. A atuação da CPT se capilariza, formando uma rede no Estado, com agentes espalhados em diferentes locais. Somente na Diocese de Dourados, a equipe conta com 15 colaboradores, no ano de 1985, conforme nos relata a citação abaixo. Ainda sobre os primeiros anos de atuação e organização da CPT/MS, trazemos os seguintes dados presentes na carta da irmã Olga:

Até 1985 a sede da CPT Regional ficou em Glória de Dourados e a partir deste ano passou para a Capital do Estado, devido ao aumento do trabalho, Campo Grande ser o centro do Estado. A partir de 1985 a Diocese de Dourados começa a organizar sua equipe da CPT. Em 1988 conta com 4 elementos liberados, 1 semi-liberado e 10 voluntários, que dedicam dias a serviço do homem do campo (MANOSSO, 1988).

Se até 1985, a CPT/MS havia sido acionada para defender os arrendatários sem-terra do Estado, a partir desse ano cada vez mais a entidade passa a se envolver com a realidade dos assentamentos. Há um deslocamento da atuação, que se volta para a viabilização econômica e social das unidades familiares no campo, por meio da implantação de políticas públicas como educação do campo; saúde; infraestrutura; sementes crioulas e cultivo sem agrotóxico; entre outras demandas do campesinato.

Os últimos anos da década de 1980 também trazem outras modificações à atuação da CPT. Entre os anos de 1987 e 1989, Dom Teodardo realizou um Sínodo Diocesano, como

modo de operar o fim de seu bispado e a transição para que Dom Alberto Först assumisse. Foram quatro encontros reunindo leigos e sacerdotes previamente escolhidos pelo bispo para representar suas comunidades. Especificamente sobre o trabalho executado pela CPT e pelo CIMI⁴⁵, o debate foi realizado pelo viés da inserção dos leigos no trabalho pastoral. A partir do Vaticano II há uma ênfase na participação do leigo, contudo, é importante ressaltar que esta participação está circunscrita à execução de tarefas pré-determinadas, raramente o leigo é convidado para a tomada de decisões⁴⁶. No entanto, o sínodo abre possibilidade que leigos também opinem, inclusive sobre a atuação das pastorais consideradas polêmicas, que são o CIMI e a CPT:

Aqui observamos uma ruptura entre os episcopados de D. Teodoro e D. Alberto, após ser nomeado como bispo da diocese de Dourados. A continuação ou não dos trabalhos pastorais engendrados na Diocese durante as décadas de 70 e 80 agora tornam-se maleáveis, devido às mudanças conjunturais não só na sociedade como também na Igreja. A percepção do trabalho social, especialmente CPT e CIMI, vistas como pastorais polêmicas, ganha novas redefinições. Continuam tendo o apoio e atenção do bispo D. Alberto, mas o que constatamos é que este trabalho começa a ter um olhar diferenciado. As equipes de trabalho são, aos poucos, enxugadas, e descentralizadas para as paróquias. E estas vão delineando os trabalhos pastorais conforme as pretensões ideológicas apresentadas em cada setor. (ROMANI, 2003, p.81-82).

Romani explica que as decisões tomadas no Sínodo não são uma mudança brusca e arbitrária a partir do novo bispo da diocese, mas que representam uma crise de conjuntura vivida na época. As ações da CPT eram financiadas por duas organizações ligadas à Igreja Católica da Alemanha: *Misereor* e *Adveniat*. Com a diminuição de recursos, passou a se restringir atividades pastorais. Além disso, apesar do apoio do bispo Dom Teodoro, sempre houve manifestações contrárias tanto de leigos quanto de membros da hierarquia da igreja contra as ações da CPT.

De acordo com a avaliação de Romani, o resultado do Sínodo é que a Comissão Pastoral da Terra permaneceu com um discurso voltado para um trabalho social, porém não

⁴⁵ O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) é órgão ligado à CNBB, criado em 1972. Em Mato Grosso do Sul, as atividades do CIMI iniciam em 1974, com uma formação realizada em Amambai. Quando as relações entre missionários e FUNAI tornam-se conflituosas, Dom Teodoro assume a necessidade de trazer as atividades do CIMI para a Diocese de Dourados, onde são realizadas, no ano de 1979, duas assembleias que consolidam a regional do CIMI com o apoio expresso do bispo (ROMANI, p.41 - 43, 2003).

⁴⁶ Farias (2002) defende a ideia de que a “Igreja Popular” pode ser entendida como a inserção dos leigos dentro das estruturas do poder eclesial, numa relação de submissão à hierarquia católica. Ainda, o autor afirma que a “Igreja Popular jamais se constituiu como força hegemônica e duradoura no interior do catolicismo brasileiro” (p.21).

mais diretamente ligada às organizações dos trabalhadores, mas voltada para a orientação e assessoria quando for solicitada. Seu vetor é promover um trabalho de caridade libertadora e de assistência no âmbito religioso, político e educacional.

As pastorais polêmicas, entre elas a CPT e o CIMI, justamente por causarem controvérsias, tanto dentro, como fora da Igreja, são remodeladas em sua configuração e perdem espaço para outros movimentos e pastorais que trabalham mais o individual, ou seja, a pretensão é focalizar o homem enquanto indivíduo, que busca na instituição religiosa a “salvação”, e não mais o sujeito, que através da pastoral politizada buscava a organização do coletivo para a realização plena do ser humano (ROMANI, 2003,p.82).

A partir da década de 1990, dá-se sucessivamente um mudança de perfil na entidade. A CPT passa a assessorar os grupos assentados, na perspectiva, cada vez mais presente, da prestação de serviços de natureza técnica. Até porque, as ações de ocupação e luta pela terra passavam a ter organização autônoma, como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) criado em janeiro de 1984. Essa transição saindo da ação organizativa (luta pela terra) para atuação técnica, extensionista (luta na terra) é, muitas vezes, caracterizado como uma burocratização da entidade, preocupada na questão da viabilidade da pequena propriedade. Tomando um caráter extensionista, a CPT assume para si projetos de produção em agricultura familiar, como forma de fomentar a agroecologia e permanência do homem no campo. Discutir este processo não é o enfoque do trabalho, mas nos interessa ao menos compreender o quanto essa mudança na atuação da CPT está articulada com uma tendência dos movimentos sociais na década de 1990.

2.3 O processo de burocratização, ou de “ongnização” da CPT

Devemos destacar que a criação da CPT se deu numa época em que se desenhava no horizonte da sociedade brasileira um momento favorável para as disputas pela terra. Durante a década de 1980, período de redemocratização do país, o tema da reforma agrária foi retomado na esfera política e na sociedade civil⁴⁷.

⁴⁷ Em 1984, a aliança política para substituir o regime militar ditatorial se comprometeu a realizar o I Plano de Reforma Agrária da Nova República, com o objetivo de assentar mais de 1,4 milhões de famílias. Contudo, na Constituinte, o limite de propriedade não foi aprovado, e o conceito de função social da terra ficou sem ter seus parâmetros totalmente definidos, o que atrasou os processos de desapropriação de terras para reforma agrária. Além disso, ações, omissões e obstruções adiaram até 1993 o início desse projeto, implantado com o nome de Programa de Assentamentos Agrários.

O momento histórico era de forte impulsão dos movimentos sociais brasileiros. Para Gohn, “o período de 1975-80 corresponde a um dos mais ricos da história do país no que diz respeito a lutas, movimentos, e, sobretudo, projetos para o país”. E segue a autora:

Cumprir destacar também que a rearticulação da sociedade civil ocorrida no período foi acompanhada da elaboração de vários projetos de mudança social para o país. A união das forças de oposição possibilitou a construção de propostas e frentes de lutas. Havia um clima de esperança, de crença na necessidade da retomada da democracia, da necessidade da participação dos indivíduos na sociedade e na política (GONH, 2003a, p.114).

Cicília Peruzzo (2004) coloca que, após a opressão militar às organizações sociais durante a década de 1970, a partir da segunda metade da década de 1980 surgem as condições favoráveis para as camadas populares se reorganizarem:

A espoliação concreta das classes subalternas..., a compreensão emergente da população quanto à precariedade de sua existência e suas privações, a percepção da necessidade de ação coletiva...; o momento político global...; e o apoio encontrado na sociedade civil, principalmente de setores da Igreja Católica e de outras instituições atentas aos direitos da pessoa humana (PERUZZO, 2004, p.31).

Como cita Peruzzo, a Igreja Católica teve papel fundamental na construção de oportunidades para a mobilização das classes menos favorecidas no Brasil. José Murilo de Carvalho (2001) coloca a Igreja Católica como uma das mais relevantes organizações que se manteve fazendo frente à ditadura civil-militar mesmo diante da opressão e perseguição. “A hierarquia moveu-se com firmeza na direção da defesa dos direitos humanos e da oposição ao regime militar... a igreja como um todo era poderosa demais pra se intimidar, como o foram os partidos políticos e os sindicatos. Ela se tornou um baluarte da luta contra a ditadura”, (CARVALHO, 2001, p.183).

Em sua análise sobre os avanços e impasses do movimento progressista dentro da Igreja Católica entre os anos de 1945 e 1975, Damião Duque de Farias (2002) faz ressalvas a respeito dos interesses e do compromisso da Igreja com uma nova ordem social. Para o autor, a realidade nacional e o contexto global da instituição católica formavam um conjunto de fatores que impelia a hierarquia a um posicionamento:

Com o regime militar, a observância dos resultados concretos do crescimento econômico, a degradação relativa das condições de vida dos trabalhadores e a repressão às antigas organizações políticas e sindicais mais próximas dos trabalhadores criaram as condições propícias para que alguns membros da hierarquia católica e grupos leigos se aproximassem dos problemas sociais e passassem a formular propostas, contemplando as perspectivas populares. Naquele contexto ocorreu a valorização da cultura popular, incluindo-se nela seus aspectos religiosos (FARIAS, 2002, p.15).

Alguns exemplos de movimentos fomentados pela Igreja na década de 1970 foram os dos moradores da periferia de São Paulo em 1971, o movimento de luta pela criação de creches em São Paulo e Minas Gerais, o movimento para legalização de loteamentos e criação de políticas públicas para construção de casas populares em todo o Brasil, o movimento contra a carestia, que surgiu em 1972 e no qual a igreja permaneceu até 1980, quando o Partido Comunista do Brasil (PCdoB) tomou a frente da organização (GONH, 2003a).

Aliás, cabe aqui um parêntese. Na década de 1970, a Igreja foi a instituição que, desafiando a ditadura civil-militar, promoveu a organização popular, especialmente nos grandes centros urbanos. Já quando os partidos políticos saem da clandestinidade, eles tomam a frente da articulação de movimentos e organizações.

A partir da institucionalização partidária, a ala progressista da Igreja começou a ingressar nos partidos de esquerda, havendo muitos padres, freis e freiras filiados. Havia um entendimento de que a organização político-partidária podia e devia participar da atuação (e direção) dos movimentos de base e, naturalmente, as ações pastorais foram cedendo espaço aos partidos.

Mais adiante, na década de 1990, esse espaço de organização das demandas populares foi ocupado pelas organizações não-governamentais, em um modelo de participação muito diferente. Ainda na década de 1980, durante o processo de “retirada” das pastorais sociais dos meios urbanos, a atuação pastoral da Igreja Católica foi se voltando para a população vítima dos problemas sociais do campo.

O processo de redemocratização, após 20 anos de ditadura civil-militar, suscitava calorosos debates a respeito das políticas de desenvolvimento econômico e social que o Brasil deveria adotar. Toda uma geração teria, pela primeira vez, a oportunidade de participar dos rumos que o país tomaria. A esse respeito, afirma Carvalho:

A Nova República começou em clima de otimismo, embalada pelo entusiasmo das grandes demonstrações cívicas em favor das eleições diretas. O otimismo prosseguiu na eleição de 1986 para formar a Assembleia Nacional Constituinte, quarta da República. A Constituinte trabalhou mais de um ano na redação da Constituição, fazendo amplas consultas a especialistas e setores organizados e representativos da sociedade (CARVALHO, 2001, p. 200).

Durante a construção da Nova Constituição, a partir de 1985, houve um forte embate entre a bancada ruralista e setores progressistas. É importante destacar que a disputa no Congresso Nacional era a representação dos antagonismos de forças existentes na sociedade civil brasileira.

O I Encontro Nacional de Trabalhadores Rurais, realizado no município de Cascavel/PR, em janeiro de 1984, marca a fundação do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST). Em contrapartida, em maio de 1985 foi criada a União Democrática Ruralista (UDR). Tanto os movimentos sociais do campo quanto os ruralistas tinham seus representantes na Câmara e no Senado e estavam organizados em nível local, regional e nacional.

O ano de 1985 também é marcado pela criação do 1º Plano Nacional de Reforma Agrária, cuja primeira versão foi escrita a partir do parecer técnico de mais de 102 especialistas de diferentes áreas, que participaram de 17 Comissões Temáticas. Em 23 de março de 1985 foi entregue ao Ministro Nelson Ribeiro essa “1ª. versão” do PNRA, consolidada por José Gomes da Silva. Nessa versão, tornada pública no dia 26 de maio de 1985, no IV Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais, promovido pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag), em Brasília, era previsto o assentamento de um milhão e 400 mil famílias via desapropriação por interesse público e restrição da reforma agrária aos projetos de colonização (COELHO, 2015, p.131; FACHIN, 2015, p.121). Nesse cenário de mobilização tanto de sem-terras quanto de latifundiários, o PNRA foi alvo de disputa política intensa:

Nesse contexto, é preciso considerar que os embates e discussões sobre o PNRA travavam-se no Congresso Federal, espaço em que a bancada ruralista era amplamente representada e tinha muito peso e poder político. Até a sua aprovação, em outubro de 1985, o PNRA sofreu muitas alterações ao longo de suas 12 versões (COELHO, 2015, p.133).

Tanto na redação final do PNRA quanto na Constituinte se deu o embate político e o patronato, articulado através da UDR, foi vitorioso em muitos pontos, impedindo a

recepção integral do conceito de função social da terra e eliminando o limite para o tamanho de propriedade. Estas perdas resultaram, posteriormente, em um entrave para a desapropriação de terras para reforma agrária.

Após a Constituinte, em 1988, o sentimento de mobilização nacional aos poucos passou a ser esvaziado na sociedade. Como atesta Paulo Meksenas (2002), “contraditoriamente, a redemocratização do Estado e a renovação da sociedade civil no Brasil de 1985 a 2000 não acarretaram a consolidação da democracia com maior grau de participação política, equidade econômica e social” (2002, p.180).

Quando definido o sistema de democracia representativa, a população parece ter se visto munida apenas da condição de voto, encerrando aí sua possibilidade de participação. Outro fator que desestimulava a participação era a descrença nos políticos e no próprio processo de governança. Os anos 1990 começaram assinalados pela definição de uma classe política a quem caberia discutir os rumos do país, mas que foi identificada pela população como corrupta, como apontou Carvalho:

As eleições diretas, aguardadas como salvação nacional, resultaram na escolha de um presidente despreparado, autoritário, messiânico e sem apoio no Congresso. [...] A vitória nas urnas ficou desde o início comprometida pela falta de condições de governabilidade. O problema era agravado pela personalidade arrogante e megalomaniaca do candidato eleito... humilhada e ofendida, a população que fora às ruas oito anos antes para pedir as eleições diretas repetiu a jornada para pedir o impedimento do primeiro presidente eleito pelo voto direto (CARVALHO, 2001, p.204).

As manifestações dos caras-pintadas, no ano de 1992, que levaram ao impedimento do então presidente Fernando Collor tiveram como pano de fundo o movimento Ética na Política, entre outros, que são um exemplo dos novos movimentos sociais que surgiram na década de 1990, como expõe Maria da Glória Gonh:

Os anos 90 redefiniram novamente o cenário das lutas sociais no Brasil, assim como deslocaram alguns eixos de atenção dos analistas. Os movimentos sociais populares dos anos 70/80 se alteram substancialmente. Alguns entram em crise: de militância, de mobilização, de participação cotidiana em atividades organizadas, de credibilidade nas políticas públicas, de confiabilidade e legitimidade junto à própria população. Surgem novos movimentos sociais, centrados mais em questões éticas ou de revalorização da vida humana (GOHN, 2003b, p.127).

A respeito desses novos movimentos, a autora explica que a nova conjuntura democrática constrangeu as organizações a abrandar seu caráter reivindicatório e denunciativo

em prol de discursos e práticas mais propositivos, uma vez que os governos se colocavam “abertos ao diálogo”.

Os movimentos se viram na obrigação de participar de forma mais operacional na conquista dos direitos a que reivindicavam, partindo para a ação como Organizações Não Governamentais (ONGs) e atuando no que se convencionou chamar Terceiro Setor. Além disso, a possibilidade de se criar redes virtuais e reais ofereceu condições para os movimentos tecerem pautas conjuntas.

As realidades social, política e cultural do Brasil alteraram-se de forma que os movimentos modificaram seus próprios projetos “contemplando outras questões além de demandas específicas do campo das carências socioeconômicas, indo das questões do modelo de desenvolvimento do país às questões do meio ambiente e do desenvolvimento humano” (GONH, 2003b, p.25).

Um dos fatores que também modificou o cenário da organização popular foi a própria postura dos setores progressistas da Igreja Católica. Quando os partidos políticos retornaram à cena no período de democratização, eles foram, crescentemente, assumindo um papel organizativo que durante a ditadura era predominantemente da Igreja. A dinâmica organizativa dos partidos e do próprio processo da política partidária é diferente das práticas pastorais que a Teologia da Libertação construiu. Para Gohn, “Ocorreram, entretanto, alterações profundas no cotidiano da dinâmica interna dos movimentos populares... eles perderam visibilidade (porque ao longo dos anos 90, os movimentos populares urbanos diminuíram as formas de protesto nas ruas e diminuíram sua visibilidade na mídia)” (2003b, p.24).

Em contexto local, conforme trata Romani, após o Sínodo realizado em 1987 por Dom Teodoro, as Comunidades Eclesiais de Base continuam a existir, mas há uma nova organização no sentido de centralizar as atividades e decisões: a hierarquia da igreja retoma seu papel de controle e os movimentos mais conservadores, como a Renovação Carismática, começam a crescer. Isso se materializa também nas manifestações culturais dentro da igreja: deixa-se de cantar hinos como *Cristo Trabalhador* e *Javé o Deus dos Pobres* (ROMANI, 2003, p. 96).

A igreja da América Latina também se vê diante de um novo paradigma de evangelização a partir da IV Conferência Episcopal Latino-Americana, realizada em Santo Domingo, capital da República Dominicana, em 1992. Sob a orientação de João Paulo II, a ação pastoral da Igreja se volta para a Teologia da Salvação.

Outro ponto de inflexão na atuação da CPT/MS são as mudanças no mundo religioso junto à população brasileira nos anos de 1990, com o crescimento dos novos movimentos religiosos. As igrejas evangélicas se fragmentam e capilarizam na sociedade, especialmente na periferia, até mesmo pelo uso dos meios de comunicação de massa como forma de divulgação. A igreja católica reage organizando também estratégias de comunicação de massa. Surgem redes de rádio e TVs católicas, a maioria a partir de associações de leigos ligados a movimentos mais conservadores. Assim, mesmo estando presente no cenário da comunicação de massa, a Igreja Católica assume um discurso conservador em que nada se alinha à atuação da CPT e dos movimentos sociais do campo.

Enquanto os movimentos urbanos se “partidarizaram” no início dos anos 1990, os movimentos camponeses se aproximaram ideologicamente dos partidos de esquerda, mas mantiveram as práticas comunitárias através das quais se constituíram. Em partes porque estavam afastados dos centros urbanos onde as disputas políticas e a organização partidária aconteciam e também porque diante da situação de precariedade das políticas para o campo não fazia sentido passar para uma postura operacional e/ou institucional por meio da constituição de ONGs.

Como resultado do descaso com as políticas para o campo, a década de 1990 representou um período de fortes embates dos movimentos rurais contra o governo federal e alguns governos estaduais. O maior destaque foi para o MST que, entre a sua fundação em 1984, e a realização do seu III Congresso Nacional, em 1995, ganhou visibilidade e passou a pressionar o poder público a realizar a reforma agrária por meio da estratégia de ocupações de terra. Carvalho relata:

No que se refere à prática democrática, houve frustrações mas também claros avanços. Um dos avanços tem a ver com o surgimento do Movimento dos Sem Terra (MST). De alcance nacional, o MST representa a incorporação à vida política de parcela importante da população tradicionalmente excluída pela força do latifúndio... O MST é o melhor exemplo de um grupo que, utilizando-se do direito de organização, força sua entrada na arena política, contribuindo assim para a democratização do sistema (CARVALHO, 2001, p.202-203).

Contudo, mesmo o MST entrou numa fase diferenciada da organização entre 1989 e 1994. Nesse período, a organização se viu diante do desafio de buscar formas de viabilizar os assentamentos conquistados nas fases iniciais e reivindicatórias do movimento. Resistindo à submersão no Terceiro Setor e à obrigação de assumir para si a tarefa organizacional dos assentamentos, o MST passou a reivindicar políticas públicas como financiamento agrário

para assentados e para cooperativas em assentamentos, educação no campo e para o campo, infraestrutura como água encanada, energia elétrica, e estradas para escoamento da produção.

Eduardo Ferreira de Souza (2004) adverte:

Agora, além de reforma agrária, é necessário captar recursos governamentais para garantir a produção nas terras já conquistadas e, conseqüentemente, a sobrevivência do agricultor. Além disso, a reação dos proprietários à consolidação do MST foi rápida. Foram 440 conflitos no campo neste período, envolvendo 318.000 pessoas (SOUZA, 2004, p.30).

Se para outros movimentos populares o palco das grandes manifestações esteve montado nas décadas de 1970 e 1980, os movimentos rurais ganharam destaque nacional especialmente a partir de 1995. Nesse período o MST se consolidou internamente, apesar das diversas tendências que o compõem, e passou a organizar ações de disputa não somente de terras, mas por visibilidade midiática. Fazia parte da estratégia, adotada a partir do III Congresso Nacional do MST, angariar outros públicos e ampliar suas articulações, não somente buscando uma coalizção de forças para pressionar o governo para realizar a reforma agrária, mas também para construir coletivamente um novo projeto de sociedade.

Contudo, ao intensificar as ocupações de terra, o MST se colocou tangenciando a ilegalidade (CARVALHO, 2001), e o resultado foram ataques da mídia e da opinião pública, em partes porque em um estado de democracia consolidada já não se aceita facilmente a realização de atos no limite da legalidade.

Com o recrudescimento das grandes ocupações e das ações nacionais, as lideranças do MST afirmavam sofrer um refluxo, e alguns autores também diagnosticaram um “descenso dos movimentos de massas”:

A luta de classes em qualquer país e no Brasil ocorre por ciclos históricos. Cada ciclo de ascenso do movimento de massas gera formas específicas de luta, instrumentos apropriados de organizações da classe, e seus líderes. O MST é fruto do ciclo de reascenso de 78 a 89. Aquele período levou a que o povo brasileiro construísse e reconstruísse várias formas de luta. A ocupação de terra é fruto desse ciclo, os dirigentes do MST são fruto desse ciclo, a CUT é fruto desse ciclo, o PT é fruto desse ciclo. Nós nascemos juntos, como instrumentos parceiros de um mesmo projeto. Cada um na sua trincheira, mas todos se ajudando. Esse ciclo terminou na década de 1990, com o descenso do movimento de massas. Quando vier um novo reascenso no movimento de massas - espero que seja logo - serão criadas novas formas de luta, novos instrumentos e novos líderes. Somos fruto de reascenso passado, e resistimos em um período de descenso. Poderíamos ter desaparecido como referência para o povo, como muitas organizações desapareceram. Oxalá o MST consiga sobreviver ao próximo reascenso (STÉDILE, 2009, s.p.).

Alguns autores identificam e defendem que, em lugar das mobilizações sociais dos anos de 1980 - também chamadas de movimentos populares -, o Brasil democrático foi terreno em que se criaram novas práticas de participação política da população, por meio das diferentes Organizações da Sociedade Civil (OSC). Wampler e Avritzer (2004) afirmam:

No âmbito do debate teórico sobre a democratização, pesquisadores vêm perdendo de vista (ou negligenciando) elos fundamentais entre atores da sociedade civil, participação local, coalizões no governo e instituições, pois têm considerado apenas duas opções mutuamente exclusivas: a desmobilização da sociedade civil nos contextos pós-transição ou a emergência de OSC contra institucionais ou do tipo movimento social. Esses arcabouços teóricos são incapazes de mostrar como a sociedade civil no Brasil está associada a esforços para a expansão do terreno institucional através do qual cidadãos competem por recursos políticos (WAMPLER; AVRITZER, 2004, p.211).

Se é possível criticar o ponto de vista daqueles que tão somente apontam para um “descenso das massas” na década de 1990, por outro lado também podemos debater a argumentação dos autores que, numa perspectiva positiva, afirmam que a mobilização social se deslocou dos movimentos para as OSC e outras formas de participação.

De fato, compreendemos que a participação mudou, mas não especificamente para atender novas necessidades dos movimentos, das organizações sociais ou da população. A esse respeito, Evelina Dagnino (2004) comenta que a década de 1990 foi marcada “por uma inflexão nas relações entre o Estado e os setores da sociedade civil comprometidos com o projeto participativo democratizante” (*op.cit.*, p.100). As organizações da sociedade civil passaram do confronto para a atuação conjunta com o Estado, o que a autora chama de “inserção institucional dos movimentos sociais”. Dagnino destaca que os setores da sociedade civil que apostaram na interlocução com o Estado cederam ao projeto neoliberal, uma vez que este é representado majoritariamente pelo aparato do governo.

O posicionamento de Dagnino evidencia o caminho trilhado pelos movimentos sociais diante das políticas públicas de participação que foram implementadas após a democratização do país, especialmente após o governo Collor, em 1989, quando o Brasil “se abre” para o mercado internacional. Desde então, sucessivos governos se apresentaram como democráticos e constituídos pela população, implementando políticas de gestão participativa, como os conselhos municipais para setores da administração como a saúde, a assistência social, a gestão ambiental e, ainda, fóruns e conferências de políticas públicas para setores específicos da sociedade como o da Saúde, das Mulheres, da Infância e Juventude.

Por outro lado, estes mesmos governos que consultam a população e pedem participação das OSC colocaram-se à disposição de interesses políticos e econômicos internacionais. Como expõe Carvalho, neste contexto de intervenção internacional, uma das mudanças evidentes é “a redução do papel central do estado como fonte de direitos e como arena de participação e o deslocamento da nação como principal fonte de identidade coletiva” (2003, p.224). Segue o autor: “Os direitos sociais também são afetados. A exigência de reduzir o déficit fiscal tem levado governos de todos os países a reformas no sistema de seguridade social. Essa redução tem resultado sistematicamente em cortes de benefícios e na descaracterização do estado de bem-estar” (idem, p.225).

Além da problemática do Estado Mínimo, as ações do governo neoliberal caminham para uma institucionalização dos movimentos, como forma de absorver suas demandas em clima de reformismo. Dessa forma, há conquistas de direitos para os cidadãos e se evita as condições de mobilização por outro modelo socioeconômico.

Fora observada, nos anos de 1990 e 2000, a sucessão de presidentes de partidos opositores entre si, mas que mantiveram o mesmo projeto econômico de aprofundamento do neoliberalismo atrelado a políticas de integração social das classes “excluídas”. Por meio de programas de assistência social e incentivos financeiros aos “setores produtivos”, ambos os governos buscaram oferecer condições de aumento do poder aquisitivo das classes mais pobres.

De forma alguma questionamos a importância de se oferecer condições de vida melhores à população, porém inserir mais pessoas no mercado de trabalho e dar-lhes a condição de consumidores não é sinônimo de colocar-lhes no patamar da cidadania. Esta lacuna fica mais evidente na análise de Gonh (2003b), sobre como os movimentos sociais se redefinem “em muitas direções” nos anos 1990: “Primeiro deslocando o eixo de reivindicações do plano econômico, em termos de infraestrutura básica para o consumo coletivo, para suporte mínimo de mercadorias para o consumo individual, em termos de comida” (GOHN, 2003b, p.128).

Essa transição na pauta dos movimentos durante a década de 1990 foi uma perda significativa para a esquerda, que por mais pluralista que sempre tenha sido, teve e mantém um projeto que não se identifica com o neoliberalismo adotado. Afirma Dagnino:

Por um lado, a ressignificação da participação acompanha a mesma direção seguida pela reconfiguração da sociedade civil, com a emergência da chamada “participação solidária” e a ênfase no trabalho voluntário e na “responsabilidade social”, tanto de indivíduos como de empresas. O princípio básico aqui parece ser a adoção de uma perspectiva privatista e individualista, capaz de substituir e redefinir o significado coletivo da participação social. A própria ideia de “solidariedade”, a grande “bandeira” dessa participação redefinida, é despida de seu significado político e coletivo, passando a apoiar-se no terreno privado da moral. Além disso, este princípio tem demonstrado sua efetividade em redefinir um outro elemento crucial no projeto participativo, promovendo a despolitização da participação: na medida em que essas novas definições dispensam os espaços públicos onde o debate dos próprios objetivos da participação pode ter lugar, o seu significado político e potencial democratizante é substituído por formas estritamente individualizadas de tratar questões tais como a desigualdade social e a pobreza. Por outro lado, em grande parte dos espaços abertos à participação de setores da sociedade civil na discussão e formulação das políticas públicas com respeito a essas questões, estes se defrontam com situações onde o que se espera deles é muito mais assumir funções e responsabilidades restritas à implementação e execução de políticas públicas, provendo serviços antes considerados como deveres do Estado, do que compartilhar o poder de decisão quanto à formulação dessas políticas (DAGNINO, 2004, p.102).

Dagnino alerta para o deslocamento do sentido de palavras como participação, comunidade e democracia e explicita que projetos políticos divergentes disputam não apenas as condições de governança e poder, mas também a própria matriz cultural de uma comunidade ou nação. A cultura de uma sociedade, o sentido que adota para suas palavras, as práticas cotidianas de mobilização apontam para o projeto político que vem sendo adotado. E é nessa sociedade individualista, privatista, que despolitizou a participação, que está inserida a CPT atualmente. Tem sido a grande dificuldade para a Comissão Pastoral da Terra do Mato Grosso do Sul transpor seu histórico de lutas da década de 1980 para a realidade atual.

No próximo capítulo buscaremos abordar aspectos sobre as relações entre agentes de pastoral e camponeses, buscando compreender como essas relações foram se alterando ao longo das quatro décadas de atuação da entidade – e como isso se manifesta nas estratégias de comunicação que foram se construindo e se dissolvendo ao longo desse período.

3 ESTUDO DE CASO: OS DOCUMENTOS DE SANTA IDALINA

Neste capítulo vamos expor e analisar o que viemos a chamar de Dossiê Santa Idalina. Trata-se de um grupo de 208 documentos arquivados em uma única pasta, encontrada no acervo documental da CPT/MS.

Não há registro de autoria desse dossiê, nem da data em que os materiais foram organizados, mas é possível deduzir que a pasta tenha sido organizada na década de 1990, pelo padre Alfeo Prandel⁴⁸. A pasta Dossiê Santa Idalina foi trazida do escritório da CPT/MS em Campo Grande para o escritório de Dourados em 2013, junto com parte da documentação histórica da entidade, sendo que muitas pastas estavam assinaladas com o nome do padre Alfeo, indicando que haviam sido arquivadas por ele.

No Dossiê Santa Idalina encontramos cartas, anotações, cartões postais, documentos oficiais e outros papéis que registram fatos relativos à ocupação e despejo da Gleba Idalina, no município de Ivinhema – episódio que descrevemos brevemente nos próximos parágrafos.

Não queremos nos estender longamente no relato sobre a questão agrária em Mato Grosso do Sul, havendo uma ampla literatura que trata da colonização e disputa pela terra no Estado⁴⁹. Apenas se faz necessário localizar a ocupação da Gleba Santa Idalina dentro do cenário de disputa de terras em MS, iniciado na década de 1980, como resultado de políticas agrárias adotadas após o Golpe Militar de 1964, já citadas no capítulo 2 deste trabalho.

As reuniões e formações promovidas pela CPT/MS entre 1979 e 1982 resultaram na formação de lideranças e na articulação das famílias de arrendatários. Conforme relata a irmã Olga Manosso, foram três anos em que ela e a liderança camponesa Rosalvo da Rocha, representando a CPT/MS, realizaram visitas e formações de lideranças em todo cone-sul do

⁴⁸ Falecido em 10 de julho de 2014, aos 73 anos, em Roma, na Itália, onde estava administrando a Accademia Alfonsiana. O padre Alfeo Prandel trabalhou na CPT/MS entre 1987 e 1999. Entre os anos de 1991 e 1999 ele foi secretário executivo e membro do conselho diretor da CPT/MS, e teve um importante papel na organização de documentos e arquivos na secretaria localizada em Campo Grande. Esteve envolvido especialmente em projetos ligados à educação no campo e à formação de professores para as escolas rurais, inclusive viabilizou financeiramente a implantação da Escola Família Agrícola (EFA). Padre Alfeo também fomentou a criação de uma comissão de investigação e denúncia, que reuniu mais de 20 entidades com destaque para a CPT e o Ministério do Trabalho, cuja fiscalização resultou na libertação de milhares de trabalhadores em condições análogas à escravidão, incluindo aí milhares de crianças que trabalhavam em carvoarias em Mato Grosso do Sul.

⁴⁹ Sobre a população indígena que habitava no que hoje é o Cone Sul de MS, antes da ocupação espanhola e portuguesa, ver Chamorro (2015). Sobre a ocupação da Companhia Mate Laranjeira depois da Guerra do Paraguai contra a Tríplice Aliança, referências são Carli (2008, p.46-52) e Queiroz (2015). Sobre as políticas públicas de ordenamento da ocupação da terra, chamadas pela autora como “colonização dirigida”, implantadas entre 1930 e 1960, consultar Fachin (2015, p. 26-44). Para um resumo sobre a conjuntura de fatores que atrai latifundiários para a região na década de 1970, ler Terra (2006). Um resumo sobre as ocupações e assentamentos na década de 1980 em Mato Grosso do Sul pode ser encontrado em Farias (2006).

Estado: “Todos foram sempre visitados e feito reuniões, na época eu tinha um ‘fusquinha’, nós andávamos por tudo com ele”, conta (Entrevista Olga Manosso, realizada em 18 de março de 2017). Em 1982, já havia comitês de sem-terra em pelo menos 12 municípios do Estado. As lideranças desses comitês municipais contavam com o apoio da CPT/MS, que auxiliava o comitê estadual.

No ano de 1983, a Comissão dos Sem Terra, com representantes de 11 municípios, envia uma carta ao governador Wilson Barbosa Martins (1983-1986) na esperança de sensibilizá-lo e iniciar uma negociação para se implantar um projeto de Reforma Agrária no Estado de Mato Grosso do Sul. Este documento faz parte do Dossiê Santa Idalina. Os sem-terra listam algumas motivações:

Constatamos que os mesmos [problemas] vem se agravando sempre mais com fatos lamentáveis de assassinatos de 3 companheiros em Bodoquena e 1 em Eldorado, só neste ano, despejos em Taquarussu e ameaças ou pressões em Naviraí, Amandina, e Eldourado, praticados inescrupulosamente por fazendeiros ou a mando dos mesmos por jagunços remunerados para isso. Muitas famílias estão sofrendo privações, fome e insegurança diante de tal situação. Já fizemos reclamações e abaixo-assinados reivindicando providências junto ao governo anterior, mas não tivemos resposta (documento 083).

Percebe-se que os sem-terra têm a esperança de que com o governo de Wilson Martins Barbosa haja um avanço sobre a questão. Eles mencionam, literalmente, a esperança e a alegria que sentem ao perceber que o governador esteve em reunião com o Ministério de Assuntos Fundiários e quer a solução do problema. Credo nesse posicionamento da administração estadual, a comissão dos sem-terra chega ao ponto de se colocar à disposição para assessorar as atividades do governo:

Sabemos por afirmação dos próprios lavradores, que ninguém quer soluções paternalistas, ou que o fato do assentamento se torne objeto de especuladores político-eleitoreiros. Os companheiros trabalhadores querem trabalhar e pelo trabalho pagar, na medida das suas condições, as terras que vão receber. Gostaríamos que houvesse negociações com os interessados ou com esta comissão que seria a intermediária para tanto. Ninguém mais do que nós, não obstante nossa simplicidade e rudeza, de lavradores que somos, pode compreender e ajudar na luta os que estão ao nosso lado dia após dia nos sofrimentos e nas vitórias (documento 083).

As expectativas dos sem-terra em relação ao governo de Wilson Martins Barbosa foram frustradas e a partir dessa organização se vislumbrou a necessidade de ocupar uma área de latifúndio improdutivo, como forma de pressionar os governos federal e estadual a uma

executarem uma política de Reforma Agrária e resolver de vez a questão da marginalidade de milhares de famílias de sem-terra que estavam no Estado. Cortez⁵⁰ (1985) resume as condições que levam os sem-terra a se convencer da inevitabilidade da ocupação como estratégia de luta dos camponeses:

Com a frustração da demanda de Naviraí, dois anos de acampamento em Taquarussú, um despejo em Itaquiraí, várias audiências com os governadores Pedro Pedrossian e Wilson Barbosa Martins e seus assessores (reivindicando solução para o problema do homem sem terra), sem serem atendidos, e ainda, três anos de trabalho nas bases, o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra⁵¹ decide organizar uma ocupação, como única alternativa de solução...

Mais de mil famílias de arrendatários, bóias-frias, posseiros, ribeirinhos, desempregados das cidades oriundos do campo, e ainda mais de 60 famílias de agricultores sem terra que estão no Paraguai sobrevivendo dos trabalhos em fazendas de latifundiários brasileiros, se preparam para a ocupação. O movimento abrange os municípios de Mundo Novo (área de fronteira com o Paraguai), Eldorado, Iguatemi, Itaquiraí, Naviraí, Caarapó, Fátima do Sul, Dourados, Deodápolis, Ivinhema, Angélica, Nova Andradina, Bataiporã, e Taquarussu. As comissões municipais coordenam a organização nas bases, e a Comissão Estadual coordena o movimento (CORTEZ, 1985, p.6).

Conforme a narrativa de Cortez (ibid.), o comitê estadual pensou em todos os detalhes, como a formulação de uma lista de famílias ocupantes, divididas pelos seus municípios de origem⁵². Os sem-terra foram orientados a economizar recursos para garantir o alimento das primeiras semanas, lonas e demais materiais para levantar as barracas e as ferramentas e sementes que seriam usadas para derrubar a mata e iniciar a lavoura.

A organização teve cuidado de traçar mapas, demarcando os postos policiais e seus respectivos horários de funcionamento, de modo a planejar as rotas e horários de

⁵⁰ A jornalista Cássia Cortez veio de São Paulo acompanhar a ocupação da Gleba Santa Idalina, com o objetivo de auxiliar o movimento sem-terra a divulgar os fatos e a pauta da mobilização. Em 1985 ela publica o livro “Travessia do Rio dos Pássaros”, que é um relato de 59 páginas. Não só a partir da sua observação direta, mas muito mais através do olhar dos entrevistados, Cortez aborda desde detalhes da articulação prévia, o sentimento e o comportamento dos sem-terra no dia da ocupação e o modo como aconteceu o despejo. O livro ainda traz alguns testemunhos que explicam a origem de alguns imigrantes que vieram ao Mato Grosso do Sul para trabalhar no meio rural, e acabaram se tornando trabalhadores rurais sem-terra.

⁵¹ Ao fazer seu relato sobre a ocupação e despejo da Gleba Santa Idalina, Cortez destaca o papel da imprensa e do Judiciário como aliados do governo estadual e sua disposição em defender o latifúndio. Conforme Cortez, para isentar-se da responsabilidade de resolver o problema da concentração fundiária no Estado, o governo optou por elaborar um discurso criminalizando os sem-terra, classificados como marginais; e por outro lado colocando a igreja como entidade organizativa da ocupação, taxando como “comunista” tal procedimento. Cortez, em resposta, faz questão de mencionar que a ocupação da Gleba Idalina se dá por iniciativa dos sem-terra de Mato Grosso do Sul, que em 1983 já participavam da articulação nacional que culminaria com a criação do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) em janeiro de 1984.

⁵² É o que confirma o documento 035 do Dossiê Santa Idalina, uma lista das famílias ocupantes, organizadas de acordo com seu município de origem. Em entrevista, a irmã Olga Manosso mostrou-se emocionada ao ler a lista, lembrando de muitos companheiros de luta, hoje assentados.

passagem dos caminhões que levariam as famílias e os materiais da ocupação. Padre Adriano Van de Ven relata que, dias antes, a estratégia precisou ser revista:

Porque na última hora mudou tudo, tínhamos tudo preparado com as lideranças, mas, não sei se a Olga contou, tinha lá um agricultor em Eldorado, um sem-terra, tão entusiasmado que tomou uma pinguinha demais, pinguinha demais, e foi contar: “nós vamos invadir a terra”. Assim ele falou na mesa do bar. E lá por acaso estava um policial, sem farda, e ouviu. Porque já estavam desconfiando, a polícia secreta estava rondando, e comunicaram ao governador. [...] E agora, o que vamos fazer? Eles estão a par! O que vamos fazer? Fizemos aquela reunião às duas da madrugada, fomos lá para Naviraí. “Vocês [sem-terra] têm a última palavra”, falamos também. “Nós vamos do mesmo jeito” [disseram os sem-terra]. “Mas estão preparados? Vem a polícia, é”. “Estamos” [responderam os sem-terra]. “Então tá bom” [concordaram os agentes da CPT/MS] (Entrevista com Adriano Van de Ven, realizada em 25 de abril de 2017).

Por fim, foi definido que o caminho que levantaria menor resistência policial seria por dentro de estradas de fazendas do município de Jateí. O obstáculo final seria atravessar o rio Guiraí. Para isso, os sem-terra projetaram e fizeram uma ponte móvel, que seria instalada horas antes da chegada das famílias. De acordo com o relato de Cortez (*op. cit.*, p.8), a ponte não chegou a ser usada, pois parte dos cabos e das tábuas ficaram na estrada, em um veículo que teve problemas mecânicos.

Destacamos aqui que, na estratégia de ocupação, a comunicação não foi esquecida. Pelo contrário: “Outro grupo de sem-terra comunica os planos a uma equipe de jornalistas, dois cinegrafistas e uma repórter sem no entanto citar a área a ser ocupada. Apenas mencionam o local e a hora da saída de uma das caravanas para a equipe acompanha”, (CORTEZ, 1985, p.8).

A Polícia Militar conseguiu barrar, em Ivinhema, o avanço de quatro caminhões e uma camionete a 50 quilômetros da área que seria ocupada. No entanto, cerca de outros 20 caminhões conseguiram chegar ao local⁵³. À PM restou a estratégia de fazer um cerco aos sem-terra, ação que durou 16 dias.

Por fim, em 28 de abril de 1984, foi bem sucedida a iniciativa de ocupar uma área de mata da Gleba Santa Idalina, em Ivinhema. De acordo com Regina (1992, p.92) a ocupação foi protagonizada por mais de mil famílias.

Em 14 de maio de 1984, ocorreu o despejo sob forte chuva. Mesmo cercados pela Polícia Militar, que vinha derrubando os barracos e acuando as famílias para as margens do rio Guaraí, os sem-terra só aceitaram remover seus pertences após a chegada do bispo Dom

⁵³Essas informações estão contidas no documento de 21 páginas, sem identificação de autoria, denominado “Movimento dos Sem Terra de Mato Grosso do Sul”, documento 027 do Dossiê Santa Idalina.

Teodardo e do advogado que acompanhava o caso. O relatório Movimento dos Sem Terra de Mato Grosso do Sul (documento 027) afirma que a ação de despejo iniciou pela manhã, mas somente depois das 20 horas começaram a chegar ônibus para transportar mulheres, crianças e idosos que ficaram o dia todo sem alimento e debaixo de chuva. As pessoas foram acolhidas na igreja matriz de Ivinhema e receberam roupas e alimentos que, entretanto, não foram suficientes para todos(as).

No dia seguinte, a Diocese de Dourados acolheu metade do grupo de sem-terras, aproximadamente 500 famílias, em uma área na Vila São Pedro, distrito de Dourados/MS. Em setembro, grande parte dessas famílias foi levada ao assentamento provisório Padroeira do Brasil (ou Assentamento Venceremos, como os sem-terra preferiram nomear), em Nioaque.

Durante todo esse período, de maio a setembro de 1984, é a ação de setores progressistas da Igreja que apoia a comissão dos sem-terra na luta pelos seus direitos, contra o governo do Estado e as organizações dos latifundiários.

Nos documentos que compõem o Dossiê Santa Idalina encontramos elementos para analisar como se construíram narrativas sobre os fatos da ocupação e despejo. Ainda, pudemos avaliar quais as estratégias de comunicação que a equipe de agentes utilizou para assessorar os sem-terra naquele momento, foco deste trabalho.

3.1 Metodologia e tipologia dos documentos

O Dossiê Santa Idalina é composto por 208 documentos. Todos estão digitalizados e parte deles já disponível online⁵⁴, como resultado do projeto de extensão Arquivo Digital da Comissão Pastoral da Terra⁵⁵.

Seguindo a orientação de Antonio Chizotti (2006), a pesquisa a partir de material textual pode adotar vários processos e metodologia, mas a primeira fase impreterivelmente deve se dar na determinação do texto e especificação do tipo de documento:

Para se alcançar essas definições supõe-se que o leitor tenha um contato inicial com o documento, podendo principiar com uma leitura empática do texto a fim de colher as primeiras impressões que o texto sugere e reunir as primeiras intuições que auxiliem na concretização de um plano de análise. Essa fase preliminar suscita múltiplas ideias que deverão ser refinadas para auxiliar a definição dos objetivos da pesquisa (idem, p.129).

⁵⁴ https://www.dropbox.com/sh/o9ziptar4py41us/AAB-1geKn_04nL6qjA2mOcIja?dl=0

⁵⁵ Projeto executado pela Universidade Federal da Grande Dourados em parceria com a CPT/MS, sob orientação do professor Walter Roberto Marschner. Estão, também, disponíveis no CD que compõem os anexos desta dissertação. Apenas os documentos que são citados ao longo do texto, utilizados como exemplo e citação, estão reproduzidos na íntegra como anexos da pesquisa.

Seguimos esse apontamento inicial, metodologia que nos permitiu realizar uma espécie de avaliação do conteúdo das cartas, partindo de dados como grupos de remetentes, conteúdos presentes nos documentos, motivos que levariam tais documentos estarem arquivados no Dossiê, o que cada texto representa ou representou para a CPT/MS e para o episódio de Santa Idalina.

O Dossiê Santa Idalina é um conjunto de documentos que, isolados, não têm condições de narrar os acontecimentos da ocupação e despejo dos sem-terra. Dos 208 documentos, apenas os documentos Movimento dos Sem Terra em Mato Grosso do Sul (027) e História da Ocupação de Santa Idalina (074) podem ser considerados de “uso primário”, ou seja, a partir das informações que neles se encontram é possível fazer um histórico e traçar um panorama (ainda que limitado) sobre o assunto do qual tratam.

Os demais documentos são de “uso secundário”, ou seja, adicionam informações aos relatos contidos em outras fontes históricas. Tanto é assim que, para fazer a breve descrição sobre a ocupação e despejo da Gleba Santa Idalina, os documentos que compõem o dossiê não foram suficientes, tendo sido acrescentados os relatos do livro de Cortez e o relatório Luta dos Trabalhadores Rurais em Mato Grosso do Sul - A participação da Comissão Pastoral da Terra, ambos já citados neste trabalho. Entretanto, todos os documentos de uso secundário encontrados no dossiê, por estarem organizados e compoem um arquivo, permitem uma análise, que a nós parece pertinente.

A arquivologia é a ciência que dá conta da organização e disponibilidade de informações contidas em arquivos documentais. O trabalho de organização de um arquivo, sem dúvida, exige uma qualificação bastante complexa. As atividades no arquivo físico da CPT/MS nos apresentaram o desafio de buscar mais informações sobre essa ciência, sem a pretensão de nos especializar no conhecimento da área.

A classificação de documentos, conforme Bellotto (2002), é realizada a partir de análises diplomática e tipológica. A primeira é uma avaliação que tem uma origem jurídica, pois busca avaliar se o documento é autêntico, original, e portanto, portador de informações verídicas e fidedignas. A análise tipológica é um outro aspecto da avaliação de documentos em arquivo, isto é, que compõem um conjunto documental. As metodologias de tratamento documental num e noutro campo são distintas, porém, ao mesmo tempo, imbricadas. O campo de aplicação da diplomática gira em torno do verídico quanto à estrutura e à finalidade do ato

jurídico. Já o da Tipologia gira em torno da relação dos documentos com as atividades institucionais/pessoais.

Ao analisar o Dossiê Santa Idalina, seguimos a proposição de Bellotto sobre os aspectos a serem considerados ao se elaborar uma tipologia: “Na identificação tipológica do documento, a sequência é distinta, devendo-se reconhecer e/ou estabelecer: 1) a sua origem/proveniência; 2) a sua vinculação à competência e as funções da entidade acumuladora; 3) a associação entre a espécie em causa e o tipo documental; 4) o conteúdo; 5) a datação” (2002, p.21).

Para possibilitar uma melhor análise dos documentos do dossiê, buscamos separá-los, criando uma tipologia que referenciasse a classificação desses documentos. Segue abaixo uma tabela que oferece um panorama da tipologia sugerida:

TABELA 1

| Tipo de documento | Quantidade | Breve descrição |
|---|------------|---|
| Cartas de apoio | 130 | Cartas de apoio ao movimento dos sem terra, endereçadas à CPT ou diretamente aos acampados |
| Cartas de repúdio | 14 | Cartas endereçadas a autoridades como governo do Estado, Ministro da Justiça, Juiz de comarca, entre outros envolvidos com o episódio do despejo de Santa Idalina. |
| Comunicação estratégica para formação de rede | 8 | Correspondência que indica grupos, entidades e movimentos que auxiliam na divulgação de fatos e apoio aos sem-terra. |
| Jornalismo | 5 | Textos jornalísticos publicados na imprensa regional ou nacional. |
| Documentos de organização | 40 | Documentos feitos para registro e organização interna do acampamento. |
| Comunicação e cultura popular | 7 | Documentos que demonstram como era feita a formação/comunicação popular da CPT à época: panfletos, jornais, registro de assembleias e formações. |
| Comunicação oficial da diocese | 3 | Comunicações feitas pelo bispo Dom Teodardo: carta Aberta à população, artigos no jornal paroquial Elo, cartas e artigos em resposta a ataques contra a atuação do bispo. |

Estabelecida a tipologia, passamos à necessidade de analisar o conteúdo de tais documentos, havendo uma gama de possibilidades metodológicas para tanto. Tal como indica Chizzotti (2006):

Há uma proliferação polissêmica dos termos para descrever as possibilidades de se extrair o significado de comunicações contidas em um texto, ou em qualquer outra forma de comunicação. A análise do conteúdo, análise de discurso e análise de narrativas são modalidades de interpretação de textos que, apoiando-se em diferentes orientações filosóficas, propõem formas de análise fundamentadas nas diversas teorias linguísticas, na semiótica, na hermenêutica, no estruturalismo, no pós-estruturalismo, no interacionismo simbólico e na análise da conversação, a fim de se extrair significados expressos ou latentes em um texto. Há muitas formas de se analisar um documento e uma multiplicidade de técnicas disponíveis, dependendo da opção do investigador e dos objetivos da pesquisa (CHIZZOTTI, 2006, p.113).

Definidos os documentos que, de forma exemplar, revelam as estratégias de comunicação da CPT, pudemos então decidir a metodologia mais adequada para seu estudo, buscando como norte os apontamentos dos autores citados no 1º capítulo deste trabalho.

As cartas de apoio, por exemplo, compõem um *corpus* adequado para se aplicar uma ferramenta da linguística, como a análise de discurso (MAINGUENEAU, 1997) ou análise de conteúdo (BARDIN, 1995). Buscando nos documentos palavras-marcadores do discurso, ou uma lógica discursiva característica, poderíamos, se fosse o foco desta pesquisa, evidenciar a influência argumentativa da Teologia da Libertação nos discursos das cartas enviadas por grupos e movimentos religiosos e, ainda, fazer uma comparação com os elementos discursivos de grupos ligados a partidos, movimentos de Direitos Humanos, ou sindicatos.

A respeito da análise de conteúdo, Bardin (2009) afirma que esta pode ser definida como um conjunto de técnicas de análise das comunicações. Essas técnicas, combinando análises quantitativas e qualitativas, teriam o intento de conferir maior objetividade às práticas de interpretação textual. Trata-se de uma perspectiva teórica de caráter positivista, pois credita à técnica quantitativa a capacidade de oferecer maior precisão à interpretação de texto⁵⁶. Influenciada pelo materialismo histórico-dialético e pela

⁵⁶ Em um primeiro momento, nossa proposta de pesquisa se alinhava a este pensamento, uma vez que o projeto inicial seria aplicar um método de análise das publicações da CPT/MS buscando marcadores textuais (palavras, conceitos ou terminologias) em determinado *corpus* (jornais ou informativos) que caracterizassem a produção intelectual dos agentes de pastoral. Ao manejar o acervo documental percebemos a limitação dessa proposta, pois estabeleceríamos o discurso produzido pela CPT como a principal ação da entidade, ignorando as relações estabelecidas entre agentes e camponeses.

psicanálise, a Análise de Discurso é uma teoria de interpretação textual que compreende os discursos como materialização de uma mentalidade coletiva que se esconde por trás do enunciado, e não como expressão racional da individualidade ou, ainda, como fruto de relações pessoais subjetivas. Conforme Maingueneau (1997), pode-se identificar pelo menos três fases de desenvolvimento das teorias em AD, no entanto, o foco da teoria sempre recai sobre o discurso, não havendo nenhum interesse em integrar uma análise que considera o sujeito que opera a fala e suas interações sociais.

De acordo com Escosteguy (2007), os Estudos Culturais inauguram, no campo da Comunicação, uma ruptura da centralidade das pesquisas focadas em métodos interpretativos do discurso. A pesquisa de recepção tem como premissa a ideia de que toda comunicação é um processo bidirecional, ou seja, ela não é vetorizada partindo do receptor e “atingindo” o público, mas sim, os receptores das mensagens as reinterpretam a partir da sua realidade e cotidiano. Assim, toda comunicação requer um *feedback*, ou seja, uma resposta do receptor, e esta reação muitas vezes pode ser entrópica, ou seja, desalinhada à proposta do emissor. Nesse sentido, poderíamos escolher um *corpus* de pesquisa – como jornais ou outros textos formativos da CPT – e aplicar questionários no seu público receptor, obtendo respostas sobre como os camponeses interpretam esse conteúdo textual. Mesmo que focada no público, a pesquisa estaria novamente centrada no discurso e sua produção de sentido, e não nas relações que se estabelecem entre os atores sociais que fazem parte de um processo de comunicação.

Como explanado no Capítulo 1, nossa pesquisa busca evidenciar a comunicação popular e comunitária, não os discursos produzidos pela CPT. Para nossa empreitada, utilizamos uma metodologia histórico-dialética⁵⁷ na análise da documentação: interrogamos esses documentos em busca de evidências de como se construam as redes de movimentos sociais e quais as estratégias de comunicação utilizadas pelos agentes de pastoral.

⁵⁷ Ao propor tal metodologia, Karl Marx busca propor uma síntese entre duas grandes abordagens epistemológicas: o empirismo inglês e a fenomenologia alemã (TRIVIÑOS, 1987). A dialética pretende uma visão de totalidade, conjugando o particular e o universal como instâncias distintas que não se contradizem, mas que se sobrepõem uma a outra. A realidade humana é compreendida como um contínuo movimento. Portanto a realidade social considerada mutável e dinâmica, a partir de interesses, anseios, particularidades e expectativas dos indivíduos e da sociedade. Dentro dos conflitos estabelecidos entre a estrutura econômica e a superestrutura social, política, jurídica e intelectual, o sujeito vai organizando sua racionalidade transformadora. Uma ocasião de transformação da realidade material se dá a partir da práxis inovadora que os homens dotados de inteligência e agentes históricos realizam. Para que a transformação se dê é necessário que os sujeitos sociais tomem consciência de seu papel histórico e articulem a resistência que se manifesta nas situações de conflito. A metodologia histórico-dialética busca compreender as origens e caminhos desses conflitos a partir de uma postura interpretativa crítica. Concluímos que historicizar de forma crítica os processos de transformação é fundamental, já que: “O critério de verdade no materialismo dialético é a prática social e deve se estabelecer o relativismo uma vez que as verdades científicas não são definitivas, mas graus do conhecimento que, por sua vez, são limitados pela história” (TRIVIÑOS, 1987. p. 51).

Por isso, findada a etapa de elaboração da tipologia, optamos por analisar os documentos a partir da metodologia de estudo de caso. Chizotti (2006) cita autores (MERRIAM, 1988; YIN, 2001; STAKE, 1994) cuja argumentação é de que o estudo de caso não é uma metodologia e sim a escolha de um objeto de estudo definido a partir de um ou mais casos individuais:

um estudo que envolve a coleta sistemática de informações sobre uma pessoa particular, uma família, um evento, uma atividade ou, ainda, um conjunto de relações ou processo social para melhor conhecer como são ou como operam em um contexto real e, tendencialmente, visa auxiliar tomadas de decisão ou justificar intervenções, ou esclarecer por que elas foram tomadas ou implementadas e quais foram os resultados (CHIZOTTI, p.135).

O autor ainda destaca que o estudo de caso se caracteriza por fazer uso de diferentes meios de coletar informações exaustivas referentes ao caso estudado, sendo que pode combinar metodologias como etnografia, observação participante, ou trabalho de campo.

É importante trazer ao debate as frequentes objeções aos estudos de caso (CHIZOTTI, 2006, p.137), sendo a primeira delas quando não se recolhe um fundamento amostral adequado. Acreditamos que não seja o caso da pesquisa que executamos, primeiramente porque escolhemos como objetos do estudo de caso um conjunto de documentos, aos quais creditamos grande relevância, tanto como marcos temporais na história da CPT/MS, quanto como registros históricos das práticas comunicativas da instituição.

Ainda, Chizotti (ibidem) destaca que os estudos de caso são interpelados quando o pesquisador, por tratar de um tema bastante específico sobre o qual tem expertise, acaba por preferir requisitos e técnicas indispensáveis à validade e confiabilidade do estudo. Ao contrário, buscamos nos precaver desse erro ao nos fiar não apenas a análise da documentação disponível, lançando mão de entrevistas que nos pudessem orientar a abordagem das hipóteses levantadas a partir da pesquisa documental.

Selecionamos como entrevistados Olga Manosso, Adriano Van de Ven, e Ivaneide Terezinha Minozzo. Os três foram agentes da CPT/MS muito envolvidos com a questão de Santa Idalina. Nas entrevistas buscamos confirmar a originalidade e veracidade dos documentos (análise diplomática), identificar a autoria de alguns que estão escritos à mão, verificar quais memórias esses documentos evocam, e ainda acrescentar informações e interpretações que os próprios agentes dão sobre os fatos que não estão narrados nos registros históricos, mas que pudemos entrever a partir das fontes secundárias.

Apresentados os fundamentos metodológicos que alicerçam a análise documental, passaremos para a descrição e análise dos documentos do Dossiê Santa Idalina.

3.1.1 Comunicação estratégica para formação de rede

Entre os 208 documentos analisados, destacamos sete que são ações claras e diretas para divulgar e sensibilizar a sociedade em prol da ocupação da Gleba Santa Idalina. Esses documentos, classificados como “comunicação estratégica para formação de rede”, nos dão pistas sobre como se mobilizaram as pessoas e grupos que redigiram as cartas de apoio, as cartas de protesto e que ofereceram o apoio financeiro e político para a ocupação da Gleba Idalina.

Segue, abaixo, a tabela com os documentos que foram identificados como “comunicação estratégica para formação de rede”:

TABELA 2

| Documento | Título | Data | Autor |
|------------------|---|-------------|--------------------------------|
| CO-007-015-063 | Comunicação e solidariedade | abril/84 | CPT/MS |
| CO-007-015-123 | Nota de esclarecimento | maio/84 | Ocupantes da Gleba Idalina |
| CO-007-015-014 | Notícias dos irmãos da Gleba de Idalina | maio/84 | Comissão dos Acampados |
| CO-007-015-080 | Carta de Protesto e denúncia contra o despejo dos “Sem Terra” da Gleba Idalina (“Venceremos”) – Ivinhema-MS | 15/05/1984 | CPT/MS, CEBs e outros |
| CO-007-015-089 | Vila São Pedro – Dourados | 02/06/1984 | A Comissão dos Acampados |
| CO-007-015-106 | Carta Aberta à População | 06/06/1984 | Comissão do Acampamento |
| CO-007-015-020 | Aos companheiros | 09/06/1984 | MASTRO – Medianeira |
| CO-007-015-088 | Cidade de Lona | 26/06/1984 | Os acampados da cidade de lona |

Anteriormente afirmamos que desde o planejamento da ocupação já houve uma preocupação do comitê estadual dos sem-terra a respeito da visibilidade da ação. No entanto, a jornalista e os cinegrafistas que foram contatados para fazer o registro da ocupação da Gleba Santa Idalina não conseguiram chegar ao destino e cumprir sua missão, pois foram parados junto com os caminhões interceptados pela polícia, como relata Cortez (*op. cit.*, p.14). Isso não impediu que os próprios sem-terra fizessem a divulgação da ocupação, contando com o amplo apoio da CPT/MS.

Logo nos primeiros dias de ocupação os sem-terra ficaram isolados do contato com os agentes. Por isso, a primeira iniciativa de divulgação partiu da CPT/MS, que elaborou uma carta informando sobre a ocupação e o subsequente cerco policial.

Hoje, dia 29 as famílias estão dentro da área com um forte esquema de segurança montado pela PM e jagunços que não permite a entrada de qualquer pessoa na área. Estão armados com fuzis e metralhadoras. Não conseguimos saber se está havendo repressão física ou não, pois ninguém tem acesso ao local onde estão os companheiros (documento 063).

O relato é seguido de um pedido de solidariedade: que sejam enviadas cartas de apoio para os sem-terra, e também cartas de repúdio para o governador Wilson Barbosa Martins, para o secretário de segurança pública Aleixo Paraguassu e para o secretário de Justiça Juarez Marques Batista⁵⁸.

As cópias dessa carta⁵⁹ foram remetidas para contatos estratégicos dos agentes de pastoral: religiosos e leigos ligados às pastorais sociais; sindicatos rurais autênticos⁶⁰; escritórios da Pastoral da Terra de outros estados, grupos religiosos, e entidades de divulgação das organizações sociais. Sobre como se estabeleceu esse rol de contatos, irmã Olga nos exemplifica:

Sim, o bispo tinha os contatos da CNBB. Esse João Carlos, que é ex-padre também, que era teólogo de Três Lagoas tinha muitos contatos em São Paulo. Então eles faziam. Nós víamos as freiras, as irmãs nas outras comunidades, nós mandávamos para central e elas comunicavam...tinha esse advogado que veio de São Paulo, ele tinha muitos contatos também. E assim a gente pegava as lideranças. Tinha o Brambati que era da Pastoral Operária e também da CPT da região de Três Lagoas. Então todos e cada um se comunicava nos locais que tinham contato (Entrevista Olga Manosso, realizada em 18 de março de 2017).

Após o despejo, a situação dos sem-terra suscita um acalorado debate nos meios de comunicação e espaços políticos do Estado⁶¹. Em resposta, a comissão de acampados, a CPT/MS e o próprio bispo Dom Teodardo passam a emitir notas e cartas públicas. Aqui, queremos sublinhar que a equipe da CPT/MS entendia o envolvimento e o pronunciamento do bispo Dom Teodardo como estratégico para dar visibilidade e legitimidade à ocupação. Em

⁵⁸ Mais à frente, vamos analisar fazer análises sobre o conjunto de cartas de apoio e de repúdio.

⁵⁹ Documento 063.

⁶⁰ Esse termo era comumente utilizado pela Comissão Pastoral da Terra para designar sindicatos rurais que representavam os trabalhadores, diferenciando dos sindicatos patronais e outras entidades cujas lideranças se recusavam a intermediar em favor dos sem-terra e assalariados do campo.

⁶¹ Ver Romani (2006, p.56-59).

quase todas as notas feitas pelos acampados ou pela CPT, o apoio do bispo é citado, como o exemplo que segue:

Queremos agradecer de coração a todos os que vem nos ajudando, a começar pela pessoa de nosso bispo Dom Teodardo, os padres, as irmãs, os agentes de pastoral, as comunidades e todas as entidades e pessoas de boa vontade que, apesar das críticas e opressões sofridas, se mantêm firmes no seu apoio à nossa luta (Comissão do Acampamento, documento 106).

No dia 3 de maio, uma semana após a ocupação, o bispo emitiu a Primeira Carta Aberta à População, buscando esclarecer os fatos e a motivação da ocupação, posicionando a Igreja Católica em favor dos sem-terra⁶².

Após o despejo, quando já não estão mais ocupados em levantar os barracos e abrir a mata, é que os próprios ocupantes passaram a elaborar suas notas e esclarecimentos públicos que eram divulgados com ajuda da equipe da CPT/MS⁶³. Entre os documentos encontrados no dossiê Santa Idalina, está a primeira “Nota de Esclarecimento” (documento 123) que é emitida pelos acampados em Vila São Pedro. O documento, curto, tem como objetivo afirmar à população que as negociações com o governo do estado não estão dando resultado algum.

Não há data anotada, mas presumimos que tenha sido elaborado pelo menos 10 dias após da chegada em Vila São Pedro, em Dourados-MS. Isso por que o documento denuncia que o alimento que o governo do Estado enviou à comunidade é insuficiente, tanto quanto as roupas e cobertores trazidos pela Assistência Social. O único registro de doações feitas pelo governo é datado de 21 de maio, sete dias após o despejo, quando a Assistência Social do Estado envia colchões e lona (documento 044). Conforme Cortez (1985, p.50), durante os cinco meses de acampamento em Vila São Pedro, o governo faz apenas duas remessas de alimentos, suficientes para 15 dias. Mas, é interessante perceber que, na “Nota de esclarecimento”, os acampados não cobram do governo senão uma solução política e definitiva para a situação. Para solucionar o problema da fome e do frio imediatos, eles apelam à solidariedade das comunidades do entorno:

⁶² Mais adiante nos aprofundaremos na análise dos documentos redigidos pelo bispo e divulgados pela Diocese de Dourados.

⁶³ Aqui, retomamos brevemente o contexto apresentado no primeiro capítulo deste trabalho, quando situamos as primeiras pesquisas sobre comunicação popular. Apesar do avanço nas tecnologias de comunicação a partir da década de 1950, a situação nos países considerados do “terceiro mundo” é de grande concentração dos meios de comunicação, resultando num silenciamento das expressões contra-hegemônicas. É a carência de uma imprensa comercial democrática que leva os movimentos sociais a criar instrumentos de comunicação para dar visibilidade às suas demandas e narrativas. Então, o debate sobre a democratização dos meios de comunicação é parte da origem dos movimentos sociais e de suas práticas comunicativas.

- a) Exigimos solução imediata da nossa situação por parte do governo
- b) Pedimos apoio às comunidades que estão solidárias com nossa luta através de: alimentos, roupas, cartas de apoio, etc;
- c) Pedimos que enviem cartas às autoridades governamentais, exigindo solução imediata para nosso problema (Ocupantes da Gleba Idalina, documento 123).

Outra nota emitida pelos sem-terra e que também não tem data, intitulada “Notícia dos irmãos da Gleba de Idalina” (documento 014) tem um tom mais suave. Dirige-se aos seus leitores como “companheiros”. Afirma, de diversas maneiras, que em Vila São Pedro os acampados estão bem, acolhidos pela Igreja Católica, à qual agradecem, e reiteram que seu objetivo é conquistar a terra. Encerram com um convite aos leitores, que venham fazer-lhes visitas. O convite para que mais pessoas conheçam o acampamento vai no sentido de estabelecer laços com a comunidade de Dourados, e angariar simpatia da opinião pública.

Essa estratégia parece bastante acertada quando percebemos que havia um clima de hostilidade crescente para com os sem-terra não limitada ao Estado de Mato Grosso do Sul, em que o episódio de Santa Idalina representa a segunda grande ocupação de terras. Devemos lembrar que os sem-terra se organizavam em nível nacional, aumentando o número de ocupações em várias regiões do Brasil. Isso também gerou um movimento de oposição, que se traduz em um discurso que caracteriza o movimento dos sem-terra com uma série de adjetivos pejorativos. Um dos registros contidos no Dossiê Santa Idalina que nos dá indicação dessa hostilidade em relação aos sem-terra é o documento 124, uma carta emitida pelos deputados estaduais Onevan Matos e Jonatan Barbosa dirigida à população de Mato Grosso do Sul:

Em virtude de notícias maldosas e sem procedência identificada, divulgadas por uma emissora de rádio de Campo Grande, temos o dever de esclarecer:

1º Essas mentiras são resultado único e exclusivo da reação de anti-povos à nossa disposição cristã e humana de defender os mais humildes, ameaçados com suas mulheres e crianças pela polícia e pela brutalidade dos que nunca sentiram fome e frio...

NÃO IMPORTAM OS COVARDES QUE SE ESCONDEM DEBAIXO DE NOTÍCIAS APÓCRIFAS E LEVIANAS... SOMOS SOLIDÁRIOS COM NOSSOS IRMÃOS SEM-TERRA (deputados estaduais Onevan Matos e Jonatan Barbosa, documento 124).

Em outra nota, emitida pelos agentes de pastoral, que também pode-se entrever que nos meios de comunicação de MS se construía um discurso de marginalização dos sem-terra

Com os sem-terra, exigimos... 4) retratação das calúnias e ofensas, dirigidas publicamente aos trabalhadores e aos agentes de pastoral (particularmente às heroicas irmãs que sob muito sacrifício ficaram na área para evitar uma epidemia), chamados de bandidos, marginais e até “BADERNEIROS” (Agentes de pastoral, documento 080).

A palavra *baderna* costuma ser repetidamente associada ao MST nos relatos realizados pelos meios de comunicação comerciais, como atesta a pesquisa de Eduardo Ferreira de Souza (2004). De acordo com o autor, ao usar a palavra *baderna*, o meio de comunicação “reproduz o pensamento comum entre todos os setores da sociedade que defendem o status quo e estabelece limites para a participação popular, dentro da esfera das instituições” (SOUZA, 2004, p.110). A utilização da palavra *baderna* integra o discurso midiático sobre o os sem-terra, discurso este que se pretende legalista, mas que, no entanto, não se posiciona contra as ilegalidades perpetradas pelas forças políticas que defendem o latifúndio. “Portanto, os setores mais conservadores de nossa sociedade sempre utilizaram a *baderna* como sinalizador de alerta quando alguma manifestação das massas contesta valores políticos predominantes” (idem, p.111).

Diante de tal cenário, a colaboração de membros da Igreja Católica passa a ser de extrema importância para oferecer legitimidade à ocupação dos sem-terra. A voz dos padres e freiras tinha grande ressonância e amplitude à época. Como bem registra Cortez, os meios de comunicação ainda eram pouco acessíveis. Sobre as informações da ocupação da Gleba Santa Idalina, Cortez explica:

Por outro lado, a população de Ivinhema acompanha os fatos à distância. As únicas informações recebidas são através dos poucos noticiários de televisão. Os jornais chegam com um dia de atraso com poucos exemplares, apenas para os assinantes (da Folha de São Paulo chegam cinco exemplares, sendo que dois são para a SOMECO). A população rural é informada através dos padres nas diversas capelas espalhadas nas glebas colonizadas (CORTEZ, 1985, p.36).

Nesse sentido, os agentes de pastoral e outros defensores da Reforma Agrária emitem nota pública logo após o despejo, com o intento não somente de divulgar os fatos, mas de despertar o sentimento de solidariedade da sociedade para com os sem-terra:

Nós, cerca de 50 agentes de Pastoral da Diocese de Dourados/MS de outras entidades ligadas à Igreja e alguns sindicalistas, juntamente com o bispo Dom Teodarto Leitz presenciamos estarrecidos, no dia 14 de maio o vergonhoso e violento despejo de mais de 1000 famílias da Gleba Idalina (“VENCEREMOS”) no município de Ivinhema/MS. Durante 15 dias essas famílias estavam presas num verdadeiro e abominável campo de concentração (Agentes de pastoral, documento 080).

Na medida em que os meios de comunicação comerciais difundem o discurso de que os sem-terra são criminosos e baderneiros, sua humanidade é colocada em segundo plano, assim como seus direitos humanos básicos. Para fazer o contraponto a esses discursos, não basta aos agentes de pastoral fazerem um relato literal sobre a repressão policial sofrida pelos ocupantes de Santa Idalina. É necessário ilustrar e fazer analogias, como comparar o acampamento sitiado a um campo de concentração. Assim os leitores podem visualizar a atuação policial como violência.

O documento 089, de dois de junho de 1984, é uma carta pública escrita pelos sem-terra. Ela se inicia e termina com trechos de um canto difundido pela CPT. *“Justiça e Terra! A terra é de todos, disse Deus a Adão. Toma e cultiva, tira dela o seu pão”* (documento 089), diz o começo da nota. Vemos que os acampados, que são os remetentes da carta, se apropriam de um discurso de fundo moral, que evoca uma noção de justiça baseada na Bíblia. *“Perguntamo-nos: a TERRA não é de todos? Não é daquele que nela trabalha e dela precisa para viver?”* (documento 089). Na carta, os sem-terra recusam a proposta do governo de providenciar emprego em usinas de álcool e reafirmam que sua luta tem como objetivo conquistar a terra. Sugerem uma pauta política: uma nova medição de todas as terras do Estado, com Reforma Agrária em Mato Grosso do Sul e em todo o Brasil, e implantação do módulo máximo da propriedade da terra. A carta não termina sem antes agradecer aos apoiadores e utilizar-se de uma linguagem mais simpática aos leitores: *“A terra é do povo, nela vamos viver, somos semeadores, vamos plantar e colher. Um abraço fraterno a todos aqueles que nos apoiam nesta luta por um pedaço de chão. DEUS ESTÁ CONOSCO”* (documento 089).

A última nota registrada no dossiê é enviada algumas semanas antes de a maior parte das famílias serem levadas de Vila São Pedro para o Assentamento Padroeira do Brasil. Esta, uma carta carismática⁶⁴, que de antemão aponta os problemas da proposta de

⁶⁴ Usamos aqui o termo carisma no sentido weberiano, referindo-nos a uma forma de relação de poder baseada na característica pessoal de uma liderança, que depende do uso da força ou da coação, usando a simpatia para exercer influência nos demais.

assentamento para o qual estão indo⁶⁵, mas que não deixa de ser positiva e agradecer aos apoiadores. Percebe-se que ela é elaborada de forma diferente: contem uma ilustração da Cidade de Lona e um versículo bíblico logo no começo, como forma de mostrar a realidade dos assentados e sua fé motivadora. O versículo diz: “Firmarei o meu povo na terra, e nunca mais será arrancado dela” (Amós 9:15). A carta se dirige à população de Dourados e região:

Agradecemos ainda a todas comunidades que nos doaram alimento, dinheiro, roupa, etc.

Finalmente agradecemos o apoio recebido de todos os cantos do Brasil. Vocês não podem imaginar o quanto seu apoio nos ajudou e animou na luta.

Foi nossa firmeza, a nossa perseverança e até teimosia que nos garantiu este pedaço de chão. Para chegarmos a vitória final continuaremos contando com seu apoio e solidariedade.

Despedimo-nos da CIDADE DE LONA. Até logo lá na GLEBA “VENCEREMOS” (Aquidauana – Anastácio) Venham visitar-nos. Desde já bem-vindos(Comissão do Acampamento dos Sem-terra, documento 088).

Vemos que, mesmo nas estratégias de comunicação de massa, como as notas públicas, existe a tentativa de se estabelecer uma relação de proximidade e pessoalidade, convidando as pessoas a visitar e conhecer, estar presente junto aos sem-terra.

A partir desses documentos, percebemos que os sem-terra que ocuparam Santa Idalina, com a assessoria da CPT, tinham a compreensão de que a luta pela terra implicava numa disputa política que extrapolava a decisão sobre ocupar ou não a terra. Houve o cuidado em dar visibilidade e em construir um movimento de apoio, do modo como Scherer-Warren define que redes são formadas quando os movimentos sociais “[...] percebem cada vez mais a necessidade de se articularem com outros grupos com a mesma identidade social ou política, a fim de ganhar visibilidade, produzir impacto na esfera pública e obter conquistas para a cidadania” (SCHERER-WARREN, 2006, p.3).

As cartas de apoio eram uma estratégia já largamente utilizada pelos movimentos sociais da época. As pessoas envolvidas acionavam seus contatos pessoais e estes, por sua vez, enviavam cartas para seus contatos, e assim foram se estabelecendo redes de intercâmbio de informações entre agentes e simpatizantes do movimento sem-terra.

Por exemplo, a carta de apoio 005 mostra que agentes da CPT/MS, ao ficarem sabendo de uma invasão policial no escritório da CPT/RJ, enviaram uma carta de desagravo à ação da Polícia Militar. Sabe-se disso por meio da correspondência de agradecimento do frei

⁶⁵ Diz a carta: “Graças a nossa união, firmeza e perseverança e graças a nossa fé em Deus conquistamos um pedaço de chão. São 5 hectares na região de Aquidauana (Anastácio). A terra é pouca, insuficiente. Por isso a nossa vitória é apenas parcial. A luta continua. Queremos terra suficiente para plantar e colher; sem isso não podemos sustentar a família, nem teremos condições dignas de viver” (Documento 088).

Fernando de Brito. Ou seja, a rede ia se estabelecendo pela reciprocidade de apoio. Outro exemplo claro está no pedido de solidariedade vindo do acampamento realizado em Capanema/PR:

Por isso viemos solicitar-lhe, que se possível, seja enviado o mais rápido possível, de vossa parte telegramas e cartas, as seguintes autoridades, solicitando o empenho das mesmas para que esta área improdutivo seja desapropriada e que sejam assentados os sem terra acampados à eira do asfalto. (...) Solicitamos ainda que Vossa Senhoria enviasse estas recomendações a outros companheiros, conhecidos seus, para que os mesmos encaminhassem estas cartas, aumentando a pressão sobre os órgãos competentes para que se consiga esta vitória para os sem-terra. Pediríamos ainda que fossem encaminhados moções de apoio aos acampados, neste endereço (WIECKZOFECK, carta 016).

Reafirmam a existência de uma rede de apoio as cartas enviadas pelo Movimento Sem Terra do Oeste do Paraná (MASTRO)⁶⁶. No total, são três cartas enviadas pelos companheiros de Medianeira, em três momentos distintos. A primeira carta é enviada em maio de 1984, assinalando que receberam a carta enviada aos contatos dos agentes e manifestando seu apoio:

Vimos através desta, enviar-lhes os nossos votos de solidariedade. Esperamos que continuem firmes, que é só através desta preção e organização que nós trabalhadores do Sem terra, iremos conseguir um dia uma justa reforma Agrária. Contem com nosso apoio e nossas orações e que não desanimem, porque com a sua resistência é que estão ajudando com o nosso movimento MASTRO. (Comissão do MASTRO, 5 de maio de 1984, documento 190).

A segunda carta enviada pelos sem-terra de Medianeira é remetida em 26 de junho, descrevendo duas ocupações que haviam recém ocorrido no Paraná. Uma deles se deu em 22 de maio, quando 61 famílias entraram uma área do INCRA no município de São Miguel do Iguçu-PR. Outra ocupação ocorreu na Fazenda Mineira, em Medianeira, descrita como “propriedade de uma viúva que mora em Minas”, onde entraram 124 famílias no dia 17 de junho e que em menos de 10 dias já haviam recebido ordem de despejo. Além de informar as iniciativas do MASTRO, a carta serviu para solicitar o envio de cartas de apoio aos acampados.

⁶⁶ O Movimento dos Agricultores Sem Terra do Oeste do Paraná (MASTRO), junto com o Movimento dos Agricultores Sem-Terra do Sudoeste do Paraná (MASTES), Movimento dos Agricultores Rurais Sem Terra do Centro do Paraná (MASTEC) são grupos locais de sem-terra que participaram da reunião de articulação nacional em janeiro de 1984, em Cascavel-PR, que culminou com a fundação do MST.

A última carta do MASTRO constando no Dossiê Santa Idalina relata a situação em que ocorreu o despejo em Medianeira:

Eles fizeram foi desprezar todo o pessoal da seguinte forma: cada caminhão que saísse 2 ou 3 policiais acompanham-os e lavavam em direção que os policiais queriam; até no lixo da prefeitura de Medianeira, jogaram certas famílias, outras famílias foram parar perto do município de São Miguel do Iguaçu, somente um caminhão conseguiram que parasse no terreno da Igreja da Matriz de Medianeira e nem permitiram que as senhoras com suas criancinhas de 2 ou 3 meses issem na gabina do caminhão, tirando-as dali com palavrões. Até as 9 horas da noite trabalhamos para recolher todas as famílias de volta no terreno da Matriz (Comissão do MASTRO, 9 de julho de 1984, documento 020).

Esses documentos reforçam a hipótese de que as cartas de apoio desempenhavam dois papéis importantes: o de animar a comunidade⁶⁷ e o de tecer uma rede nacional de apoio, por meio da troca e expansão dos contatos pessoais de cada agente.

Além dessa rede que se construiu partindo de relações interpessoais, também foi relevante a atuação de algumas entidades de divulgação dos movimentos sociais, que realizaram essa divulgação nacional em uma época de difícil acesso aos meios de comunicação. O Centro de Documentação e Informação (CEDI) foi uma dessas agências de divulgação, cujo trabalho muito auxiliou aos sem-terra ocupantes de Santa Idalina.

A carta 162 mostra que o CEDI recebia cartas da CPT/MS e da comissão dos acampados, e as remetia para sua rede de entidades solidárias à questão da reforma agrária. Organizações de defesa dos direitos humanos, muitas ligadas a paróquias católicas ou igrejas luteranas, também desempenhavam esse papel de multiplicadoras de informação sobre as lutas populares.

A carta de apoio 162 é emitida pelo CEDI em 23 de maio, ou seja, nove dias depois do despejo. Diz: “Estamos fazendo tudo o que podemos no sentido de conseguir mais apoio. Segue anexa nossa relação de entidades para as quais enviamos a carta também anexa” (documento 062). Não há a lista de entidades, mas pelo volume de cartas de apoio, é possível perceber que o CEDI colaborou na divulgação do despejo.

A articulação política também fez parte das estratégias de organização dos acampados. Os documentos 029 e 030 relatam um encontro com políticos que também pleiteavam um projeto de Reforma Agrária em nível nacional. São citados deputados Roberto Rolemberg (PMDB/SP), Jacques Dorneles (PDT/RJ), Sérgio Cruz (PT/MS) e Irma Passoni

⁶⁷ Vamos discutir o tema da “animação” adiante, na revisão das cartas de apoio.

(PT/SP). Tais personagens políticos pressionaram o governador a providenciar alimentos, medicamentos, roupas e lonas para as famílias acampadas em Vila São Pedro.

O processo de classificação e elaboração da tipologia dos documentos nos evidenciou três estratégias adotadas *explicitamente* para dar visibilidade à ocupação: a divulgação de notas públicas; o pedido de cartas de apoio para contatos pessoais e diretos; e o pedido de apoio a entidades e organizações que defendiam a Reforma Agrária.

Na documentação analisada, pudemos identificar formas concomitantes de se visibilizar a demanda por Reforma Agrária e se construir a rede de apoio ao movimento: a) acionando os contatos pessoais e ir tecendo rede a partir de relações de pessoalidade; b) acionando redes de identidade social e política; c) via ampla divulgação de notas públicas, cartas abertas e material jornalístico.

A estratégia de divulgação por via de cartas é diferente da estratégia de carta aberta ou nota de esclarecimento. Na carta está intrínseca a pessoalidade, a relação com o leitor, que é interpelado a posicionar-se, a participar da comunicação, respondendo-lhe. No entanto, como afirmamos anteriormente, mesmo as notas públicas elaboradas pelos sem-terra estão carregadas de um tom de familiaridade e convite às pessoas para o encontro.

Na análise a seguir, sobre as cartas de apoio, buscaremos identificar as diferentes formas de mobilização resultantes das práticas de comunicação dos agentes e sem-terras.

3.1.2 Cartas de apoio

Caracterizamos como cartas de apoio aqueles documentos endereçados ao povo que ocupou Santa Idalina ou aos agentes da CPT/MS, em que se manifestam solidariedade e suporte à causa dos sem-terra. Dos 208 arquivos digitalizados que compõem o dossiê sobre a ocupação de Santa Idalina temos 130 cartas de apoio, vindas de diferentes partes do Brasil.

As cartas nos permitem identificar a diversidade de grupos e segmentos da sociedade que compuseram a rede de apoio aos sem-terra de Mato Grosso do Sul, no momento histórico caracterizado pela ocupação e o despejo da Gleba Santa Idalina.

Segue abaixo uma ilustração que dá dimensão da quantidade e da localidade de onde eram emitidas as cartas de apoio, em nível nacional:

ILUSTRAÇÃO



Mapa com gráficos expressando a quantidade de cartas enviadas por município/região do país.

Pudemos identificar quatro grandes grupos de remetentes de cartas: grupos religiosos⁶⁸; estudantes desde o ensino fundamental (à época chamado ginásio) até o Ensino Superior; centros de defesa dos Direitos Humanos; e entidades partidárias e sindicais do campo da esquerda. Buscamos, então, analisar as cartas a partir dos grupos de remetentes, com o objetivo de compreender como se construiu esta rede de apoio à ocupação.

Percebemos que na maior parte das cartas vindas de comunidades religiosas há menção alguma pessoa que fez o relato sobre a situação dos sem-terra diante da coletividade. Mais uma vez se reforça a importância das relações pessoais na forma como se estabelece o

⁶⁸ São grupos católicos, luteranos e de outras igrejas protestantes, o que marca o caráter ecumênico da atuação da CPT desde sua fundação.

apoio à Santa Idalina: é a partir de um relato feito pessoalmente ou por carta assinada, que há mobilização das comunidades religiosas a ponto de enviarem cartas de apoio e até mesmo aportes financeiros⁶⁹.

O documento 079, intitulado “Organização do acampamento”, reforça a tese de que o relato pessoal é uma estratégia comunicativa importante. Uma das 15 atividades elencadas como parte da organização do acampamento é a “*participação nas comunidades e nos encontros fora do acampamento*”. Isso revela uma estratégia comunicativa adotada pela CPT/MS e pela comunidade dos acampados de Vila São Pedro: estar presente em grupos e atividades religiosas onde se pudesse dar visibilidade à luta pela terra.

Na carta 046, por exemplo, há um abaixo assinado de apoio, realizado no encontro realizado em Cuiabá com religiosos e leigos ligados à Pastoral da Saúde. A irmã Lucia Hertz, de Mato Grosso do Sul, esteve lá e com seu relato sensibilizou o grupo a prestar seu apoio.

Outro exemplo é a carta 052, que menciona a Igreja Luterana de Cuiabá em apoio, junto com o remetente que é o Centro de Direitos Humanos Henrique Trindade. Diz a carta que Osmar e Francisco, dois sem-terra de Ivinhema, estiveram lá.

Temos muito a agradecer a vocês pela presença dos companheiros Osmar e Francisco. Eles forma presença viva de cada um dos companheiros acampados no nosso meio. Eles nos deram um exemplo de fé, compromisso e de vontade de que vocês permaneçam unidos até a Vitória Final do Povo trabalhador Nossas comunidades tem vivido e rezado pensando em vocês... (Comunidades de Base da Igreja Luterana do Rosário e Centro de Direitos Humanos Henrique Trindade, documento 052)

Ou seja, estar presente em eventos de formação da igreja era uma forma de intercâmbio de informações. Aproveitando sua passagem por Cuiabá, os dois sem-terra deram entrevista, pois a carta afirma que saíra nos jornais e revistas de Cuiabá.

Tanto a irmã Olga Manosso quanto o padre Adriano reforçaram a importância da comunicação pautada no estar presente, na visitação, no contexto histórico em que os meios de comunicação eram ainda de difícil acesso. Em entrevista, padre Adriano fez questão de destacar que a distância entre o local da ocupação e o telefone mais próximo eram 80 quilômetros de estrada de chão, cujas condições pioravam em períodos chuvosos, sendo possível trafegar apenas de camionete. O diálogo presencial muitas vezes era a maneira mais fácil e eficiente de passar a mensagem em favor dos sem-terra.

⁶⁹ Na carta 017, por exemplo, há pedido de que se envie uma nota de recibo pela quantia em cheque doada pelo Fundo Samuel da Igreja Evangélica Reformada.

Outro exemplo documentado no dossiê é a carta 048, redigida em um encontro nacional de estudos bíblicos, realizado em maio de 1984, em Belo Horizonte. Religiosos de 13 Estados do Brasil assinaram carta de apoio aos sem-terra de Vila São Pedro. O que reforça que os encontros presenciais foram espaços estratégicos nos quais se disseminou a narrativa sobre a ocupação de Santa Idalina em comunidades religiosas de todo o Brasil.

Analisando outras cartas, percebemos que os encontros de comunidades religiosas eram espaços de mobilização. Na carta 053 está registrado que o vigário da vila de Mogi dos Campos contou aos fieis sobre o despejo da Gleba Idalina. A partir desse relato, membros da comunidade decidem subscrever uma carta de apoio aos sem-terra. A carta diz:

Companheira, a esperança que nós temos é que um dia os poderosos serão derrubada; estar escrito e nessa queda darão lugar a uma nova sociedade sem explorados e sem exploradores temos a firme e inabalável certeza de que os pobres mesmo sem perceber irá transformar esta sociedade pobre e implantar assim o reino de Deus que se inicia agora.

Lembremos o que diz o profeta: e desses banquetes de safados acabou-se o que era doce (AM 6:1-6) (Grupos de vizinhos da vila de Mogi dos Campos, carta 053).

Os jovens da Diocese de Lins-SP, em encontro realizado em junho de 1984, afirmam aos acampados que: “Suas resistências e vitórias é um sinal de força e esperança para todos aqueles que acreditam que a sociedade é injusta e precisa ser transformada pelo povo” (carta 056).

Aliás, um traço comum das cartas enviadas por comunidades religiosas é a afirmação de que Deus está apoiando a luta dos sem-terra. A citação de trechos bíblicos é usada para reforçar essa ideia ou para “animar” a comunidade de Vila São Pedro. Os padres, irmãs, seminaristas e leigos de Chapecó enviam abaixo-assinado em que consideram: “Esta conquista do chão representa o início da vitória, a presença do Reino” (carta 058). A carta 038, emitida pela comunidade São Joaquim, de São Paulo-SP diz: “é necessário mudar esta sociedade onde poucos têm muito e muitos não tem nada. Aqui, de muito longe, rezamos para que Deus Pai lhes dê a força necessária para essa luta”.

A nota de apoio redigida pela Pastoral Rural de Mandaguáçu faz um paralelo entre as histórias bíblicas e a situação do povo de Santa Idalina, o que é expediente comum no meio das pastorais sociais:

Conhecedores da difícil situação que passam, quero em nome da Pastoral Rural de Mandaguaçu, enviar nossos votos de solidariedade e nossas orações ao ALTÍSSIMO para que amoleça os corações duros dos responsáveis afim que encontrem uma rápida solução e que enviem um novo Moisés que os conduzirá a TERRA PROMETIDA, onde podereis plantar, produzir e frutificar, sem serem molestados por gananciosos e irresponsáveis Senhores da Terra.

Irmãos, a situação de penúria que estais passando, é compartilhada por milhares de brasileiros, situação esta também vivida em meu Estado, mas se Deus quiser o dia da REDENÇÃO chegará e viveremos de mãos dadas com nossas mesas, fartas de pão , e que a COMUNIDADE mandaguaçuenense continuará orando para que este sonho se realiza em breve (Ercílio Rosa, presidente do Conselho Pastoral Rural de Mandaguaçu-PR, documento 109).

Como se percebe pelos poucos exemplos aqui mencionados, haviam cartas vindo de todas as regiões do Brasil, desde o Rio Grande do Sul como de Santarém, Estado do Pará:

Rogando ao Deus todo poderoso através do Espírito Santo a maneira mais fácil e rápida de vocês se libertarem desta terrível opressão.

Que o braço poderoso de Deus e a luta em união esteja com vocês! Firmeza companheiros! Lutem pelo que é de vocês (Representantes de Comunidades Eclesiais de Base de Santarém- PA, Carta 129).

Às dezenas de cartas, os sem-terra de MS agradecem o apoio:

Recebemos centenas e centenas de telegramas e cartas de apoio de todas as partes do Brasil. Somos imensamente gratos. Tudo isso nos anima e encoraja. UNIDOS SEREMOS FORTES E VENCEREMOS! (Comissão dos Sem Terra, documento 089).

Algumas comunidades católicas da região também agiram em prol dos sem-terra, como é o caso dos moradores de Glória de Dourados, relatado na carta 026. Outro exemplo é a carta 051, em que há 57 assinaturas de pessoas ligadas à Pastoral da Juventude de Dourados-MS. A carta 068 demonstra doações da Santa Casa de Misericórdia de Bataguassu-MS. A grande parte são medicamentos, mas há uma anotação feita à mão em que se registra a doação de roupas e calçados (e, ainda, a necessidade de se fazer o agradecimento à irmã Carmela, o que indica que esta ajudou a sensibilizar a comunidade e o padre Leão Ledri, responsável pela coleta). Como nos relatou a irmã Olga, as paróquias da Diocese de Dourados foram chamadas pelo bispo a recolher doações às famílias acampadas em Vila São Pedro. E mesmo contando com o apoio do bispo, nem todos os católicos da Diocese de Dourados concordavam e participavam da rede de apoio aos sem-terra:

Eu era professora em Glória, a gente conseguia bastante comida. Apesar de ter uma colega professora que - eu entrava na sala de aula porque eu tinha bastante aula de história, geografia e ensino religioso, entrava em tudo que era turma e pedia ajuda. E ela dizia: “não ajudem, porque essa irmã é comunista, no lugar de ficar rezando na igreja vai fazer greve na praça” (Entrevista Olga Manosso, realizada em 18 de março de 2017).

O fato de a irmã Olga, assim como muitas outras religiosas das pastorais sociais de MS, ter formação docente influencia outro grupo, que não o religioso, a manifestar solidariedade aos sem-terra: os estudantes. Há nove cartas de apoio remetidas por estudantes, destas cartas cinco vieram de Caxias do Sul, cidade de origem de Olga, onde atua a Congregação das Irmãs de São José de Chambery. É importante lembrar que as irmãs de São José formam até hoje uma rede de educadoras em nível nacional. Salienta-se, com este exemplo, como as redes de apoio se construam pautadas pelas relações pessoais dos agentes de pastoral.

Se por um lado, o apoio aos sem-terra era justificado por uma visão humanista e solidária, ou motivada a partir de relações interpessoais, para entidades sindicais e partidos, o apoio ao movimento dos sem-terra se dava a partir da leitura política de que a concentração de terras é origem de desigualdade social.

A carta dos militantes do PT de Mato Grosso, reunidos em encontro estadual realizado nos dias 16 e 17 de maio em Rondonópolis afirmaram que “essa luta é a luta de todo aqueles que, como nós, levantam a bandeira da reforma agrária e de uma sociedade igualitária, sem explorado e sem explorador” (documento 104). O diretório do PT de Mogi Mirim/SP também envia uma carta de apoio:

Sabemos, companheiros, que a luta honesta, justa e organizada, trará àqueles que a buscam, um resultado positivo, mesmo diante das forças burguesas que se colocam contra.

Iremos divulgar, dentro de nossas possibilidades, os acontecimentos à todos aqueles que comprometidos com lutas em favor dos oprimidos e injustiçados também enfrentam problemas e pressões. (Carta 156).

Figuras políticas nacionais começam a intervir em favor dos sem-terra de Mato Grosso do Sul, por meio de cartas de repúdio enviadas ao governador (analisaremos mais adiante esse movimento) e cartas de apoio enviadas à comunidade, como o exemplo que segue:

Na defesa do direito à terra, para quem nela trabalha e na solução para este e todos os problemas de terra do País, que no nosso entender passa por uma reforma agrária que venha de encontro aos interesses dos trabalhadores, a bancada do PT na Câmara de Vereadores de São Paulo vem manifestar sua solidariedade aos camponeses de Ivinhema e o seu repúdio à repressão que está sendo feita a eles, bem como exige a imediata retirada de todo o aparato policial da área ocupada e a garantia da terra a essas famílias que estão na região. (vereadores/as Luiza Erondina de Souza, Claudio Barroso Gomes, Tereza Cristina Lajolo, Irede Cardoso e João Carlos Alves, Carta 128).

As cartas enviadas por representantes de sindicatos rurais, da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e por membros do Partido dos Trabalhadores (PT), podem ser compreendidas como uma via de mão dupla. Ao mesmo tempo em que essas cartas servem para expressar apoio e solidariedade aos acampados, também visibilizam essas entidades que ainda buscavam se consolidar como espaços de representação política. A carta da CUT (documento 059), inclusive pede:

...compreensão dos companheiros pela relativa demora nas providências; mas a CUT se encontra em processo de implantação nos Estados e enfrenta enormes dificuldades de ordem financeira e material (falta de recursos, mão-de-obra, etc) e até a correspondência sai, às vezes, com atraso. Estamos certos de que, com as CUTs Regionais e Estaduais já criadas e com as que vão se formar, a Central Única dos Trabalhadores vai poder estar presente, de modo mais decisivo, nas lutas dos companheiros do campo (CUT, 1984).

A pauta da reforma agrária é de interesse comum a aos sindicatos e aos partidos políticos do campo da esquerda e, portanto, essas cartas servem não apenas para animar a comunidade de Santa Idalina, mas para legitimar a pauta em nível nacional.

A luta desses trabalhadores é pelo direito à terra em seu estado perto dos seus lugares de origem. E a luta pela verdadeira Reforma Agrária. Lutam também pelo direito de todo o povo se organizar e ganhar o que lhe é devido. Cabe ao governo do Estado do Mato Grosso do Sul e ao INCRA atender esta legítima reivindicação dos trabalhadores do campo
REQUEREMOS, outrossim, que as deliberação tomada pela Casa, seja dada ciência ao Sr. Governador do Estado do Mato Grosso do Sul, Presidente do INCRA e aos acampados de Ivinhema (Antonio Batista Gonçalves, vereador de Guarulhos, documento 127).

Buscamos identificar nessas cartas sindicais e partidárias por quais meios os remetentes ficaram sabendo notícias da ocupação da Gleba Santa Idalina. As correspondências enviadas pela Central Única dos Trabalhadores (CUT) confirmam o

recebimento da carta da Comissão dos Acampados, e também do CEDI⁷⁰. O CEDI também é citado na carta do Fundo Samuel da Igreja Evangélica Reformada (carta 017) presta sua solidariedade e envia um aporte financeiro para os acampados. A referida igreja tomou conhecimento do caso de Santa Idalina por meio do CEDI. O mesmo acontece com a Central Única dos Trabalhadores, que é contatada pelo CEDI, e que aciona os escritórios regionais para enviar cartas de apoio aos sem-terra e de repúdio ao governador Wilson Martins Barbosa⁷¹.

A carta 069 mostra que o reitor da Universidade Metodista de Piracicaba, Elias Boaventura, tomou conhecimento da questão de Santa Idalina através do Centro de Defesa dos Direitos Humanos/ Grupo Ação Justiça e Paz. Ele enviou a carta de apoio aos sem-terra, com cópia para Aleixo Paraguassu, advogado do movimento dos sem-terra, e para o Secretário de Justiça do SIN, Juarez Marques Batista, cujas cópias estão anexadas na carta enviada para os sem-terra acampados em Vila São Pedro.

Há também o registro de pessoas que tomaram conhecimento do despejo de Gleba Idalina por meio de veículos de comunicação. É o caso do frei Darci Frigo, de Ponta Grossa-PR, que após ler notícias no jornal “O São Paulo”⁷² envia carta de solidariedade em nome da Comissão de Direitos Humanos de Ponta Grossa.

Aliás, as entidades ligadas à defesa dos Direitos Humanos são outro grupo importante de remetentes de cartas de apoio. Há registros de cartas vindas de Centros de Defesa dos Direitos Humanos de: Petrópolis (carta 039), Senador Pompeu-CE (carta 040), Dutra – SP (carta 045), Passo Fundo –RS (047), da Igreja São João dos Lázarus de Cuiabá-MT (052), Campinas-SP (054 e 062); Linhares-ES (061).

São apenas três cartas de apoios vindas de outros países. Computamos as cartas 012 e 013 vindas do Uruguai, de Alberto que, segundo o relato havia ficado alguns dias em MS e ao retornar fez o relato do que se passava com os “posseiros”. Tal relato inspirou ocupações em Uruguai, conforme a carta 012. A carta 075 é endereçada a CPT/MS e vem de Rob vannWeezep, da Holanda – um dos contatos pessoais do padre Adriano.

Os sindicatos rurais também são um grupo relevante que mostrou apoio aos sem-terra. Cartas vindas dos municípios de Dois Vizinhos-PR (075), Camapuã-MS (136), de Ampere-PR (143), e de Palmitos-MS (163), indicam que para além das parcerias locais, a relação entre agentes da CPT e as entidades sindicais buscava formar uma rede nacional de

⁷⁰ Mais adiante vamos analisar os documentos que foram emitidos para divulgar as ações e a importância desses para formação de rede.

⁷¹ Carta 059.

⁷² Jornal da arquidiocese de São Paulo.

luta por reforma agrária. A troca de informações entre os grupos de sem-terra, como as cartas que já descrevemos sobre o MASTRO, já aponta para a articulação nacional que desembocaria na criação do MST. As cartas de apoio vindas de outras comunidades vivendo em conflito agrário era especialmente animadora para os sem-terra em Vila São Pedro, como demonstra o trecho a seguir:

Centenas de cartas e telegramas de apoio estamos recebendo diariamente, de todos os recantos do país. Nossos companheiros do Movimento dos Sem-Terra de outros estados nos tem manifestado um apoio especialmente confortante, através de visitas, cartas e pela própria luta que estão travando em suas regiões. Todo este apoio de entidades e pessoas mantém viva em nós a esperança na vitória final, e não nos deixa esmorecer nos sofrimentos da caminhada (Comissão do acampamento, documento 106).

Ao manusear os documentos, notamos que havia em pelo menos duas cartas de apoio uma anotação feita à mão “já lidas”. Em entrevista com os agentes de pastoral, confirmamos a hipótese de que as cartas de apoio eram lidas e celebradas em reuniões, nas quais toda a comunidade estava presente.

Em Santa Idalina, em Vila São Pedro e em Mundo Novo, a metodologia era parecida. Ivaneide descreve que quase toda noite se obedecia esse “ritual” cuja ordem era iniciar com uma oração ecumênica, em seguida as lideranças descreviam as situações que estavam enfrentando, se abria para que toda comunidade pudesse perguntar ou expressar sua opinião e por fim havia uma celebração para finalizar.

Porque todas as noites o povo todo participava de uma assembleia. Era a forma de nós fazermos uma oração, das lideranças colocar como que estava a luta (porque faziam reuniões em Campo Grande) e também para a questão da religiosidade, espiritualidade nós fazíamos um momento para que as famílias não desanimassem, se fazia todo um discurso político nesse sentido (Entrevista Ivaneide Minozzo, realizada em 24 de abril de 2017).

Em entrevista, padre Adriano utiliza várias vezes a palavra “animação”⁷³, que também é bastante recorrente nas atividades da CPT. E ele nos dá uma definição pessoal do significado desta palavra:

⁷³ Ao analisar a comunicação e cultura popular, retornaremos ao tema da “animação”.

Animar quer dizer: se Deus está conosco, mas para que ter medo? É uma, também não sei muito bem. Mas, se nós acreditamos que Deus está conosco... Esse povo muito simples tem muita fé, muito mais do que a gente. Nossa! Se Deus está conosco, se Ele quer a libertação, se a terra é de todos... Ou melhor, conforme a Bíblia, Deus diz “a terra é minha, eu que criei, mas eu dou gratuitamente para todos vocês”, então a terra não pode ser comprada, nem vendida. (Entrevista com Adriano Van de Ven, realizada em 25 de abril de 2017).

As celebrações são fundamentais no cotidiano do acampamento, e a leitura das cartas de apoio servia para reforçar a esperança de que a demanda da Reforma Agrária teria uma solução satisfatória para os sem-terra. Conforme Ivaneide, a celebração “era uma forma de fazer com que eles aguentassem ficar no acampamento. Porque acampamento é muito difícil” (Entrevista Ivaneide Minozzo, realizada em 24 de abril de 2017).

Depois de erguerem as barracas em Vila São Pedro, logo foi montada uma comissão de sem-terra que foi para Campo Grande negociar com o governador. Não tendo sido recebidos pelo governador, a comitiva fez um acampamento na praça em frente ao palácio do governo. Os acampados da praça enviaram cartas para a comunidade de Vila São Pedro e tiveram respostas. As cartas eram lidas em reuniões, com este objetivo de “animar” a luta. Selecionamos aqui duas cartas que foram trocadas entre as lideranças que estavam em Vila São Pedro e o grupo de sem-terras que acampou na praça em frente ao palácio do governo em Campo Grande. Os acampados na capital enviaram a carta em que pedem: “Esperamos que vocês aí permaneçam unidos, firmes, com coragem, pois se Deus quiser vamos ganhar esta luta, resem por nós, que estamos resando por vocês. Os deputados, e o governo estão negociando. Abraços em Cristo, nosso Salvador, é quem nos anima e nos ajuda através das pessoas” (Os acampados da praça, documento 064).

Em Vila São Pedro a carta possivelmente foi lida em reunião e após isso uma das lideranças redigiu uma resposta, preocupando-se em demonstrar que, apesar de o governador ter mostrado pouco empenho sequer em recebê-los, havia esperança a partir das redes de solidariedade:

Companheiros, nós aqui do acampamento da Vila São Pedro recebemos a carta de vocês e ficamos muito contentes em saber que vocês também continuam animados. Estamos recebendo muitas cartas de apoio de companheiros que estão na mesma luta por todo o Brasil.

Além dos trabalhadores de sempre, estamos essa semana organizando e preparando a celebração dos mártires, companheiros que morreram na luta pela terra, caminhada de reza lembrando a vida desses companheiros e o ato público onde será denunciada a nossa situação que é a mesma de milhões de brasileiros sem terra. Ficamos sabendo que nossas comunidades vão estar presentes ao acontecimento e muitas outras entidades e pessoas solidárias na luta (...) Companheiros, coragem! Deus está ao nosso lado. Na medida que nos unirmos somos fortes e VENCEREMOS! (dos acampados de Vila São Pedro para os acampados na Praça, documento 042).

Por fim, as cartas de apoio nos apontam para a importância das relações interpessoais na tessitura de redes de apoio aos sem-terra; a relevância do entendimento cristão sobre o direito à terra para mobilizar o diálogo; visualizamos que os movimentos sociais e entidades de classe já se articulavam em rede em prol da reforma agrária; e percebemos que essa rede de contatos nacional era mobilizada para pautar o governo. A seguir, vamos analisar brevemente as cartas enviadas para as autoridades políticas.

3.1.3 Cartas de repúdio e protesto endereçadas para as autoridades

Assim como o já citado Elias Boaventura, alguns remetentes de cartas de apoio ao grupo de sem-terras de Santa Idalina também enviaram cartas de repúdio aos representantes do poder público. No dossiê temos 14 cartas endereçadas ao governador Wilson Martins Barbosa, para o Ministro da Justiça, ou para o superintendente do INCRA.

Os documentos tipificados como cartas de repúdio e protesto são:

TABELA 3

| Número do documento | Autor | Local |
|----------------------------|---|--------------------|
| CO-007-015-040 | Centro Interparoquial de Defesa dos Direitos Humanos | Senador Pompeu –CE |
| CO-007-015-054 | Centro de Defesa dos Direitos Humanos de Campinas –SP | Campinas – SP |
| CO-007-015-061 | Centro de Defesa dos Direitos Humanos – CDDH | Linhares –ES |
| CO-007-015-069 | Reitor da Universidade Metodista de Piracicaba | Piracicaba–SP |
| CO-007-015-087 | Deputado Sérgio Cruz | Brasília–DF |
| CO-007-015-190 | CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação | São Paulo –SP |
| CO-007-015-192 | Grupo Macega de Teatro | Campo Grande –MS |
| CO-007-015-193 | Movimento de Integração do hanseniano | São Bernardo –SP |
| CO-007-015-194 | Comissão de Direitos Humanos – Poté | Poté –MG |

| | | |
|----------------|------------------------------------|-----------------|
| CO-007-015-195 | CEB | Jardim –MS |
| CO-007-015-196 | Encontro de Mulheres | Lins –SP |
| CO-007-015-197 | Cristãos da comunidade de Heitorai | Heitorai –GO |
| CO-007-015-200 | Encontro de Mulheres | Três Lagoas –MS |

Essas cartas reiteram a solidariedade ao povo acampado de Vila São Pedro e à causa da Reforma Agrária. As correspondências ainda cobram providências das autoridades, para que os sem-terra despejados tenham suas necessidades de alimentação e saúde atendidas e que haja previsão de assentamento das famílias.

A mais notória carta classificada como repúdio às autoridades é redigida de dentro do acampamento pelo deputado federal Sérgio Cruz ao governador Wilson Barbosa Martins. Datada do dia 10 de maio de 1984, a carta relata o clima de tensão vivido pelos ocupantes devido ao esquema policial que, conforme o relato do deputado, além de truculento e desnecessário, foi um flagrante de desvio de função, pois se trata de defesa da propriedade privada e não de bem ou segurança pública. A carta de três páginas relembra a pauta progressista e democrática que o governador representou na campanha de eleição e busca sensibilizá-lo para a questão da Reforma Agrária imediata e urgente.

O clima entre nós é saudável, apesar da angústia da espera e da coação policial, o que estranha e desencanta, sobretudo aqueles que acreditaram em nossas promessas de harmonizar as famílias de Mato Grosso do Sul, começando pela instituição militar. O propalado clima de tensão em Ivinhema realmente existe, mas, ao contrário do que se pretende condicionar, é causado pelo abusado e ostensivo policiamento, deslocado desnecessariamente para a região (Sergio Cruz, documento 087).

Como já mencionamos, a relação entre os sem-terra e o governador foi se tencionando especialmente após o episódio do despejo de Santa Idalina. Até então, Wilson Barbosa Martins representava uma esperança de solução para o conflito agrário. Nesse sentido destacamos trechos da carta de Marlei Cunha, diretor do grupo teatral Macega, de Campo Grande:

Senhor Governador, setores da nossa sociedade, sensíveis aos problemas deste país estão esperando a sua participação concreta diante das reivindicações soa campônios, eleitores de mãos calejadas que ajudaram na conquista deste seu cargo, que acreditamos, há de honrar como governador egresso das urnas e com grande futuro político.

Senhor governador, por tudo o que há de sagrado neste mundo, não transforme a esperança daquela multidão de camponeses desprovidos pela sorte, acampados – esbulhados – humilhados no Município de Ivinhema, em desespero. O desespero não será só daquela multidão e sim, de todos os habitantes deste estado que ouviram o governador Wilson Martins gritar nos palanques, contra as injustiças e os males que afligem os desesperados trabalhadores em busca de um pedaço de terra para que dele tire seu sustento. Os filhos dos camponeses hão de crescer orgulhosos de seu governador (documento 192).

Duas cartas de repúdio foram redigidas em Encontros de Mulheres, realizados em parceria entre pastorais sociais de Mato Grosso do Sul e de São Paulo. Estes eram momentos de formação, em que muitas demandas locais eram compartilhadas pelas mulheres. As notas que elas enviam são curtas e diretas, no entanto levam assinaturas de mais de 30 companheiras de diferentes comunidades de ambos Estados – notando-se, mais uma vez, como as atividades de formação e os encontros presenciais eram importantes para o intercâmbio de informações e o tecimento de redes de apoio.

É importante ressaltar que constam no Dossiê poucas cartas de repúdio porque poucos remetentes tomaram o cuidado de fazer cópias e enviar para o comitê dos sem-terra. Notamos que entre os demais remetentes de cartas de repúdio encontram-se representantes de entidades que também emitiram cartas de apoio. Certamente um número muito maior de contatos enviou cartas de repúdio para as autoridades, de acordo com a solicitação do comitê dos sem-terra e da CPT/MS.

Assim, podemos dizer que a rede de pessoas e entidades que foram convocadas a prestar apoio foi mobilizada também para pressionar as autoridades, para defender uma política pública de reforma agrária e pautar o governo.

3.1.4 Jornalismo

Classificamos como “jornalismo” recortes de matérias ou reportagens que constam no Dossiê Idalina. São cinco os documentos assim classificados.

A primeira característica desse material é que são textos produzidos por pessoas externas ao movimento dos sem-terra e da CPT, distintamente do relato feito por um profissional comunicador que adquire status de “imparcialidade”.

Nesse sentido, é interessante ressaltar que dentre os documentos encontrados na pasta estão três cópias de recorte de jornais regionais que descrevem, parcialmente, a situação

dos arrendatários no Cone Sul do Mato Grosso do Sul no ano de 1979, ou seja, não são documentos sobre o conflito de Santa Idalina propriamente.

Como veremos mais à frente, na análise dos documentos divulgados pela Diocese de Dourados, a CPT/MS e Dom Teodardo (como representante da Igreja Católica na região) eram apontados como motivadores do movimento dos sem-terra e das ocupações de fazendas. As manifestações públicas do bispo rebatiam essas acusações, buscando indicar a concentração de terras como a causa das lutas por reforma agrária.

Alguém dos agentes, muito provavelmente o padre Alfeo, teve o cuidado de inserir no Dossiê Idalina esses materiais que, mesmo de forma incompleta, apontam para um antecedente que justifica a ocupação de Santa Idalina. É plausível supor que a intenção de quem colocou esses recortes seja a de compor o dossiê com uma demonstração de que até mesmo a imprensa comercial já abordava o conflito de terra existente em 1979. Sendo a narrativa jornalística o mais “isenta” possível, os recortes de jornal seriam um registro da “verdadeira” causa do movimento dos sem-terra em MS, como que absolvendo a CPT/MS da acusação de ser a causa originária do movimento dos sem-terra no Estado.

TABELA 4

| Documento | Título | Data | Veículo | Local |
|------------------|---|-------------------------|------------------------|--------------|
| 070 | Colonos são expulsos de terras em Amambai | 23 de maio de 1979 | Diário da Serra | Amambai |
| 071 | Desemprego e “coronelismo” no Sul do Estado | 23 de fevereiro de 1979 | Jornal da Manhã | Campo Grande |
| 072 | Estão explorando mão de obra | 22 de fevereiro de 1979 | Diário da Serra | Campo Grande |
| 081 | “Moro na cidade de lona” | agosto de 1984 | Revista Família Cristã | São Paulo-SP |
| 090 | Expulsão de colonos de terras em Amambai é legal, segundo o Incra | sem data | Jornal da Praça | Dourados |

No dossiê também consta uma edição da Revista Família Cristã, cuja reportagem de capa é sobre a situação da “cidade de lona”, retratando a ocupação em Mundo Novo, onde estão brasiguaios e arrendatários expulsos de terras no Cone Sul. Esse tipo de divulgação, de alcance nacional, se dá também como resultado da divulgação sistemática que a rede de apoio realizou, por meio das cartas.

É curioso que não haja no Dossiê recortes de jornal da região ou mesmo nacionais que falem sobre a ocupação de Santa Idalina. Como o foco da pesquisa é sobre as formas como a CPT se comunica com sua base e com a sociedade, não nos detemos em mapear no arquivo da CPT/MS a existência de registros sobre a cobertura que a imprensa fez a respeito

da ocupação da Gleba Idalina. Cássia Cortez registra, em seu livro, a decepção que sentiu como jornalista no dia do despejo de Santa Idalina:

Quando soube da ocupação, eu, como profissional, procurei refletir a verdade do que está se passando. Com muito esforço consegui fazer que a notícia extrapolasse as cercas deste Estado. A repressão que vocês estavam e estão sofrendo cada vez mais e mais, eu senti na pele. Mas antes de tudo, acreditava em meu trabalho e esperava que através dele esse esquema fosse denunciado lá fora. Consegui que o País soubesse da violência que vocês estão sofrendo na busca de uma condição mais digna de sobrevivência. Foi muita ingenuidade a minha, acreditar que conseguiria diminuir essa repressão, denunciada em meu trabalho. Estou decepcionada e descrente. A imprensa em sua grande maioria está também a serviço dos grandes. De nada valeu o esforço. Hoje eu estou aqui e permanecerei com vocês até o despejo. É a única coisa que posso fazer para me solidarizar com a luta de vocês. Espero um dia poder noticiar que conseguiram a vitória (CORTEZ, 1985, p.40).

Nas cartas e outros registros que se encontram no dossiê encontramos evidências de como os camponeses, agentes e os demais envolvidos na rede de apoio recebiam as informações vindas da mídia comercial. Uma das cartas de apoio, do Fundo Samuel, da Igreja Evangélica Reformada de São Paulo-SP, afirma que a imprensa noticiou a expulsão de vocês de Ivinhema, mas desde então pouco ou nada se publica” (Jos Shoenmaker, carta de apoio 017).

Além das cartas dos deputados Onevan Matos e Jonatan Barbosa e da carta dos sem-terra em que rebatem as acusações de serem baderneiros, há outras evidências de que a mídia comercial reproduzia opiniões de ataque contra os sem-terra. No dossiê consta um livreto, cuja análise faremos mais adiante, no tópico de comunicação popular, em que se descreve um *Judas* entre a comunidade de Santa Idalina. Este é um padre que participou de atividades no início da CPT/MS, mas que logo antes da ocupação começou a produzir relatos para o jornal o Estadão. Conforme o livreto, as notícias passaram a ter caráter cada vez mais acusatório, afirmando que era a Igreja que estava “por trás” das ocupações de terra.

Cortez também menciona a forma como os meios de comunicação são utilizados para formar uma opinião pública contrária aos sem-terra:

O secretário Aleixo Paraguassu numa das entrevistas concedidas à imprensa na época do conflito negou-se a afirmar categoricamente que estaria havendo um confronto Igreja-Estado e acusou a Comissão Pastoral da Terra de ser a responsável pela organização dos trabalhadores. Logicamente que a afirmação teve os efeitos desejados pelo secretário e ganhou logo depois amplos espaços na imprensa da capital (1985, p. i - Introdução).

Algumas semanas após o despejo, os sem-terra deliberaram que iriam para Campo Grande negociar com o governador, mas por não terem sido recebidos por Wilsom Barbosa, decidiram acampar na praça em frente ao palácio do governo. Essa ação chamou bastante a atenção da imprensa e facilitou o contato dos jornalistas da capital com os sem-terra. É o que registra uma das cartas trocadas entre os acampados da praça e seus companheiros de Vila São Pedro: “os jornais, a TV estiveram aqui, tem saído muita notícia, estamos esperando a solução” (documento 064).

Após os sem-terra terem sido assentados na Padroeira do Brasil, o jornal Elo, da Diocese de Dourados, publica um artigo em que se agradece aos colaboradores do acampamento e neste texto a imprensa regional é citada, em tom dúbio:

Começando pela localização do acampamento, se nota que a mesma oferece muita vantagem; perto de Dourados, somente 18 km distante do centro da cidade, e à beira da rodovia Dourados-Campo Grande, as demandas dos sem-terra ficaram conhecidas. Os meios de comunicação, mormente a TV-Caiuás-Bandeirantes, as emissoras radiofônicas e os jornais locais e regionais espalharam a notícia e acompanharam a evolução dos acontecimentos, embora nem sempre com a desejável objetividade. “Gregos e troianos” entraram na liça, pró e contra, fazendo a luta dos acampados virar notícia. O Caso “Ivinhema/Vila São Pedro” tornou-se a “Ronda Alta” de Mato Grosso do Sul e alertou a nação a respeito do urgente e ardente problema dos sem terra e da questão fundiária. Obrigado, então, a todos que ajudaram na difusão das notícias (Dom Teodardo Leitz, documento 082).

O dossiê nos permite saber mais a respeito das acusações que circularam nos meios de comunicação a partir das respostas de Dom Teodardo, que constam nos documentos que descrevemos a seguir.

3.1.5 Comunicação oficial da Diocese

No dossiê constam apenas três documentos oficiais da Diocese de Dourados a respeito do episódio de Santa Idalina: a “Segunda Carta Aberta ao Povo de Deus”, de 19 de maio de 1984; a “Resposta ao Deputado Nelson Trad”, de 31 de maio de 1984, e um texto “Acampamento da Vila São Pedro: uma análise de preito de gratidão”, publicado no jornal Elo de outubro de 1984. Nos três documentos que fazem parte do dossiê se pode verificar que o bispo Dom Teodardo defende os sem-terra e a iniciativa da ocupação.

A primeira vez em que o bispo Dom Teodardo mostrou seu apoio aos sem-terra do Estado foi no "Comunicado Pastoral", de 02 de julho de 1981, documento que não faz parte do dossiê aqui analisado. Naquele momento, agravara-se o conflito entre os

arrendatários das fazendas Jequitibá, Água Doce e entre Rios, culminando no assassinato do advogado dos lavradores, Joaquim das Neves Norte. Neste documento, assinado pelo clero da Diocese de Dourados, o bispo cita sua preocupação diante da situação em que se encontram os sem-terra e faz um apelo "às autoridades constituídas para que desprendam todo esforço na busca de solução justas para estes graves problemas que afligem o nosso povo" (apud ROMANI, 2006, p.65).

O bispo só volta a fazer um comunicado público sobre a questão agrária em Mato Grosso do Sul no dia 3 de maio de 1984, uma semana após a ocupação de Santa Idalina, com a Primeira Carta Aberta à População de Dourados. Não há, no dossiê, nenhuma cópia desta carta, apesar de sua inegável importância naquele momento:

Eu, como Bispo, em nome da Diocese de Dourados, estou inteiramente solidário com o sofrimento de meu povo. Farei o que estiver ao meu alcance para que se chegue a uma solução pacífica, sem derramamento de sangue, e a contento das necessidades dos mais de 1000 chefes de famílias ocupantes da área. Já o próprio Estatuto da Terra diz: "É assegurada a todos os trabalhadores a oportunidade de acesso à propriedade da terra, condicionada pela sua função social, na forma prevista em lei"(art. 2º). (ELO, junho/1984, n.º 64).

Para além de ser um diálogo com os fiéis da Diocese, a Carta Aberta ao Povo de Deus foi um manifesto do bispo que ofereceu visibilidade e credibilidade para a ocupação de Santa Idalina. Conforme a carta de apoio 132, em 17 de maio de 1984 pessoas religiosas de 13 Estados e da Capital Federal, reunidos na Conferência dos Religiosos do Brasil, leram a carta do bispo Dom Teodardo. Decidiram emitir uma carta de apoio à comunidade, uma carta de repúdio para o governador, uma carta de repúdio para o Ministro de Assuntos Fundiários e uma carta de agradecimento a Dom Teodardo. Trecho desta última remissiva afirma: "Tomando conhecimento da 'Carta Aberta ao Povo de Deus' do dia 03/05/84, manifestamos aqui nossas felicitações e nosso apoio pelo posicionamento tomando defesa dos SEM TERRA" (Conferência dos Religiosos do Brasil, documento 132).

Enquanto a Primeira Carta Aberta é um apelo mais voltado às autoridades políticas, a Segunda Carta Aberta tenta um diálogo com a população de MS. Busca esclarecer a população sobre as condições do despejo na Gleba Santa Idalina e de que formas a igreja apoiou os sem-terra. Neste documento, o bispo menciona acusações feitas pelos deputados estaduais Ary Rigo e Nelson Trad (Dom Teodardo, documento 086).

De acordo com a pesquisa de Romani (2003), após a ocupação da Fazenda Baunilha (1981) e da Gleba Santa Idalina (1984), a CPT e a Igreja Católica, mais

especificamente na pessoa do bispo Dom Teodardo, passam a ser acusados de motivar as “invasões de terras”. Na imprensa regional se difunde a ideia de que a ocupação da Gleba Idalina é ilegal e associada às “invasões” e à atuação da Igreja na perspectiva do socialismo. De acordo com Romani, artigos dos deputados Nelson Trad e Ari Rigo, editoriais do Jornal Correio do Estado, e outras opiniões veiculadas nesse jornal, tentaram deslegitimar as ocupações usando o argumento de que violam o direito de propriedade e, portanto, são criminosas. Segue trecho da resposta do bispo ao deputado Nelson Trad:

A ação dos “Sem Terra” é taxada por uns de ilegal e até de criminosa, por outros de justa e permitida em vista da situação desesperadora em que esta gente se encontra. Sem querer entrar no mérito da questão – pois isso exigiria uma análise ampla e profunda – digo somente o seguinte: quem está em extrema necessidade como é o caso dos “sem Terra”, tem o direito de lutar pela sua sobrevivência. É isso que os “invasores” da área da SOMECO fizeram e estão fazendo. Não ocuparam uma fazenda qualquer, mas área inaproveitada duma Firma Colonizadora que não a colonizou. A afirmação que todos que têm terra devem temer por sua propriedade é improcedente, pois no caso se trata de gente humilde e pacífica, haja vista o acatamento da ordem judicial. No entanto, injusta e pecaminosa é uma situação que permite a excessiva acumulação de enormes latifúndios na mão de poucos, e veta o acesso à terra a milhões que querem trabalhar nela e não o conseguem. Só uma REFORMA AGRÁRIA AUTÊNTICA resolverá o problema: que ela venha já! (Dom Teodardo, Segunda Carta Aberta ao Povo de Deus, documento 086)

Se não fosse a intervenção do bispo Dom Teodardo, que redigiu artigos publicados no jornal diocesano e para o Correio do Estado, essas acusações não teriam obtido nenhum direito de resposta. Dessa forma, destacamos que o posicionamento de Dom Teodardo foi bastante importante para que a luta dos sem-terra tivesse legitimidade junto a uma parcela maior da sociedade. Em nota pública, o Comitê dos Sem-Terra agradece e apoia o bispo:

Admiramos profundamente a atitude corajosa e cristã de nosso querido Pastor Dom Teodardo. Agradecemos-lhe de coração o compromisso assumido conosco, um povo oprimido e sem terra. REPUDIAMOS qualquer acusação de que Dom Teodardo é ‘mentiroso’ ou ‘venenoso’. É verdade, o veneno que foi despejado contra o nosso bispo não é pouco. Mas nós o admiramos. Nunca nos abandonou. Quem seríamos nós sem ele (documento 089).

Na opinião de Ivaneide Minozzo, o posicionamento do bispo em relação aos sem-terra foi fruto de muita diplomacia com a qual os agentes da CPT, Olga e Rosalvo, vieram trabalhando de 1979 a 1984. Olga concorda que desde aquela época a CPT/MS nunca contou com amplo apoio das paróquias e grupos católicos da região:

Infelizmente porque a instituição católica, para ter os prédios, ela precisa do dinheiro dos fazendeiros também. E daí, mais de uma vez, os padres diziam: “vê se você se cala, o que que vocês querem com isso? Nós não vamos mais ter os bois, e vocês vão arrumar para construir?” Então sempre foi muito difícil. Uma pastoral que não é como a [pastoral] da criança que mesmo com pouco apoio, mas tem. Então a CPT porque batia, na minha avaliação, batia de frente com o latifúndio que ajuda a construir, que ajuda a manter as paróquias. Aí, então, bater de frente... como a questão indígena também, né? Então, não tinha [apoio das paróquias]. (Entrevista Ivaneide Minozzo, realizada em 24 de abril de 2017).

Não obstante os padres mostrassem seu desagravo às atividades da CPT/MS, quando o bispo acolhe as famílias de sem-terra em Vila São Pedro, as paróquias são convocadas a auxiliar com doações em dinheiro, roupas, alimentos e remédios. Segundo o próprio Dom Teodardo, a resposta da comunidade católica é satisfatória: “as comunidades das dioceses, em especial as da antiga Colônia Federal, contribuíram com aproximadamente metade dos mantimentos básicos” (Dom Teodardo, documento 082).

Um dos termos que Ivaneide usa para qualificar Dom Teodardo é “pé no chão”, o que indica a disponibilidade que o bispo teve de ir conhecer a realidade do povo sem-terra. Essa característica do bispo dialoga com o lema de seu brasão: “evangelizar os pobres”. Lembrando que, ao chegar ao Brasil, Dom Teodardo foi pároco no sertão de Mato Grosso, andando a cavalo de comunidade em comunidade rural para celebrar batizados, casamentos e missas. Conforme conta o padre Adriano, quando a ocupação aconteceu o bispo foi convidado pelos agentes a conhecer o acampamento. Sobre como Dom Teodardo foi impactado com essa visita à área ocupada da SOMECO, padre Adriano conta:

Eu acho que ele não mudou, mas acho que ele percebeu alguma coisa. Porque ele não mudou, ele continuou autoritário. Mas, um pouco mais aberto, isto sim. Mas ele assumiu a causa porque ele era um homem de tremenda justiça. Não permitia injustiça, seja o que for. Isto ele tinha, e ele ficou muito firme, injustiça não era permitido. Quando ele percebeu que este povo era injustiçado, ele apoiava a CPT, apoiava, e com corpo e alma. Ele era um bom... ele nem sempre concordava conosco também, mas nós sempre respeitamos e levamos em conta. Nem contávamos tudo, também! Porque ele era bom demais, no sentido que ele assumiu a causa (Entrevista com Adriano Van de Ven, realizada em 25 de abril de 2017).

É interessante notar que em ambas cartas abertas o bispo evoca uma noção de direito baseada na moral cristã e se esquiva de fazer um debate puramente legalista sobre o direito à terra e à propriedade. As cartas escritas pelo bispo são pautadas por um senso de

justiça, como o que padre Adriano menciona. Tal característica se pode conferir também no trecho abaixo, da Primeira Carta Aberta ao Povo de Deus:

Esta luta tem a sua origem no desespero de milhares de pessoas que não sabem mais onde ficar e com que viver. De modo especial, na região da Grande Dourados que abrange o extremo Sul do Estado e coincide com o território da Diocese de Dourados, a situação dos “Sem-Terra” é a mais grave possível. São brasileiros que voltam do Paraguai onde não tem futuro, são boias-frias sem trabalho, são arrendatários com contrato vencido e despejados das Fazendas, são enfim irmãos nossos que não têm, como o “Filho do Homem”, onde reclinar a cabeça (ELO, junho/1984, n.º 64).

Como já mencionamos, Dom Teodardo era de origem alemã e ficou conhecido por seu comportamento austero frente à diocese. A sua postura de defesa irrestrita aos sem-terra surpreendeu até mesmo alguns dos agentes da CPT. Padre Adriano gosta de dizer como o bispo chamava os sem-terra de “meu povo”: “Quando ele falava não eram palavras suaves, não. Menos quando falava com o povo. Ah, sim! Para este povo ele era manso, carinhoso. “Este é meu povo”, ele falava, “este é meu povo”, (Entrevista com Adriano Van de Ven, realizada em 25 de abril de 2017). Ao que os sem-terra responderam com agradecimento em todas as notas e cartas públicas que emitiram:

Agradecemos em primeiro lugar a Deus. Sentimos fortemente que Ele caminhou conosco nesta conquista de um pedaço de chão.
A terra é dom de Deus. Dom que ele dá a seus filhos para tirar dela o sustento.
Emocionados agradecemos o nosso querido pastor, Dom Teodardo. Ele foi para nós um amigo fiel, e antes de tudo um companheiro de luta. Não temos palavras para agradecer. O que nos resta é dizer Dom Teodardo, muito obrigado e um sincero Deus lhe pague.
Agradecemos igualmente aos agentes de Pastoral que nos tem ajudado sem medir esforços e sacrifícios (documento 088).

Na análise dos documentos classificados como “cultura popular”, voltaremos a discutir sobre o papel do bispo, agora na perspectiva das narrativas populares sobre o episódio de Santa Idalina.

Por fim, após os sem-terra terem sido levados ao assentamento Padroeira do Brasil, o bispo escreve uma avaliação que ocupa sete páginas no jornal da Diocese de Dourados, o Elo. Transcrevemos aqui três pedaços que resumem a forma como Dom Teodardo interpretava a atuação da igreja junto ao movimento dos sem-terra:

A Igreja que acontece em Dourados não fugiu ao chamado de Deus, mas se empenhou a fundo para corresponder à confiança depositada nela. Embora não tenha sido ela, nem a Pastoral da Terra que planejaram e organizaram a ação pela conquista da terra, foi o “Movimento dos Sem terra” quem fez isso, no entanto a Igreja de Dourados disse o “presente” quando foi chamada para intervir em benefício daquele povo. Ela não viu nos “sem terra” bandidos e assaltantes, mas irmãos desesperados e extremamente necessitados [...]

A Pastoral da Terra foi e está sendo responsabilizada pela atuação toda dos “sem terra”. Teria sido ela que planejou, organizou e até financiou o movimento. No entanto, não é bem assim. A luta pela terra foi planejada e realizada pelo próprio MST, “Movimento dos Sem Terra”. Este movimento se espalhou pelo Brasil desde 1980 e está atuando já em muitas regiões. Agora é lógico que a CPT está em contato com o MST, pois ambos lutam pelo mesmo objetivo. Só que a CPT tem um enfoque pastoral, enquanto o MST visa exclusivamente o acesso à terra para os seus companheiros. [...]

No entanto, basta dizer que durante todo o tempo da existência do acampamento, quase meio ano, não houve nele um único crime, nem sequer uma briga séria. Isto prova que as equipes do MST e da CPT fizeram um belo trabalho, mas também que os próprios acampados eram gente pacífica e ordeira e não bandidos e preguiçosos como muitas vezes foram intitulados (Dom Teodoro, documento 082).

Vemos que, para o bispo, a CPT e o MST eram organizações que defendiam o direito que as famílias mais pobres tinham de ter acesso a terra. Não se tratava de se opor à noção de propriedade privada. Quando, em uma das suas colocações, o bispo defende o limite à propriedade da terra, sua lógica é baseada no entendimento de terra de trabalho, em contraponto à terra de exploração – conforme a linha de pensamento que a CPT nacional trabalhava. Os latifúndios podiam existir desde que não fossem improdutivos e para fins de especulação imobiliária – como a área da SOMECO que foi ocupada pelos sem-terra.

3.1.6 Documentos de organização: uma comunidade democrática e participativa

Há 40 registros que fazem menção às formas de organização interna do acampamento. A maioria desses documentos são levantamentos de dados e ações após o despejo, quando parte dos ocupantes foram alojados em Vila São Pedro. Esses registros nos apontam as práticas comunitárias adotadas como estratégia para manter o movimento coeso, após a frustração das expectativas em relação à ocupação.

Entre os “documentos de organização” classificamos os seguintes registros: “leis do acampamento” (documento 001), a divisão de “equipes de serviço” (documento 002),

levantamentos de material para trabalho como enxadas e sementes (004 e 007), registros de quantidade de alimentos (06) e de medicamentos necessários⁷⁴ (007 e 031).

O documento 079 demonstra que houve formação de uma estrutura de atividades que deviam ser realizadas para organizar e estruturar o acampamento. São elas: 1) grupos de reflexão; 2) alfabetização de adultos; 3) grupo de mulheres; 4) horta comunitária; 5) farmácia; 6) equipe de agentes de pastoral; 7) comissão (reuniões diárias); 8) equipes de serviço; 9) assembleias; 10) cursos (João Carlos, padre Adriano, João Pedro, Osni, Bel, irmã Maria das Neves, Vera e Afonso); 11) participação nas comunidades e nos encontros fora do acampamento; 12) Manifestações de Protesto; 13) Colaboração dos jovens com as crianças; 14) celebrações religiosas; 15) Secretaria.

Nossa primeira hipótese levantada foi sobre o papel determinante da presença dos agentes de pastoral para a organização do acampamento. O fato de esses registros constarem no arquivo da CPT nos indicou a possibilidade de os agentes terem sido o principal fator de organização, registro e regulamentação das atividades e pertences dos sem-terra durante o período após o despejo.

Na opinião de Olga e Ivaneide, os agentes foram importantes apoiadores, mas os sem-terra já tinham auto-organização e autonomia. Os agentes se reuniam por grupos, conforme seus locais de origem com lideranças respectivas. Esses grupos de origem faziam reuniões frequentes e designavam pessoas para participar de grupos de trabalho. As lideranças dos grupos locais compunham a Comissão dos Sem-Terra, que por fim representava todos os acampados. Essa comissão, segundo os agentes entrevistados, tinha um papel deliberativo com autonomia em relação aos agentes da CPT/MS. No jornal da Diocese, o próprio bispo Dom Teodoro descreveu a organização dos sem-terra em Vila São Pedro:

A equipe do MST ou melhor a liderança dos acampados se encarregou da estrutura física do acampamento, da ordem do mesmo e da participação de todos os acampados nos trabalhos e nas deliberações em comum. Assim houve numerosas reuniões de grupos e plenárias para todos ficarem bem informados e todos terem voz e vez (Dom Teodoro, documento 082).

Tal como Ivaneide mencionou, as reuniões que aconteciam todas as noites, entre os documentos classificados como “organização”, há registros de assembleias e sorteios para

⁷⁴ A carta 068 registra doações de medicamentos, roupas e calçados e uma anotação, feita pela irmã Olga Manosso, para agradecer à irmã Carmela. Esse tipo de apoio, com recursos financeiros e materiais, é fundamental para o sucesso da ocupação. Destacamos dois documentos (033 e 034) de agradecimento aos profissionais do posto de saúde de Vila São Pedro e do Hospital Santa Rita, pelos atendimentos médicos e medicamentos oferecidos aos acampados de Vila São Pedro.

definir pessoas que comporiam grupos de trabalho de atividades específicas, como limpeza e serviços de saúde. Também mostram que houve um sorteio para definir a ordem de quais grupos seriam assentados primeiro (documentos 77 e 78).

Ao ser questionada sobre o papel dos agentes da CPT, a irmã Olga Manosso reconheceu que a equipe de agentes tinha um papel organizativo e regulador⁷⁵. No entanto, ela relativizou o papel dos agentes, informando que as decisões internas eram tomadas em conjunto com as lideranças dos grupos de sem-terra. Por sua vez, essas lideranças realizavam “reuniões sistemáticas” com o grupo de famílias da sua região, tanto para referendar como para questionar e propor outras formas de organização interna.

O documento 018, por exemplo, é intitulado “Avaliação da Caminhada pela Comissão”. Trata-se de um roteiro com questionamentos que as lideranças poderiam fazer nos seus grupos e recolher as respostas dos sem-terra. As perguntas conduzem o debate de forma que os grupos apontem tanto pontos positivos como negativos da organização. A avaliação, bastante completa, tomou o cuidado de evidenciar não somente o que deu errado na organização.

Também constam como “documentos de organização” duas apostilas que, após a confirmação dos agentes em entrevistas, podemos afirmar que foram utilizadas em atividades de formação. É o caso do documento 010, uma cópia de um termo administrativo do INCRA, que possivelmente serviu de base de estudo para que os sem-terra compreendessem como é feita a desapropriação de uma fazenda para fins de Reforma Agrária. O documento 028 é uma cópia do termo de administração de uso referente a contrato entre o governo e os agricultores assentados no Padroeira do Brasil.

A CPT tinha uma articulação muito boa, muito boa mesmo. Nós tínhamos os encontros de formação, eles tinham uma linha de formação muito boa que possibilitava a gente ter o conhecimento da realidade agrária do país na área sociológica, filosófica, tinha uma linha (Entrevista Ivaneide Minozzo, realizada em 24 de abril de 2017).

A irmã Olga enfatiza que as formações não eram apenas sobre a questão agrária, mas que também tinham um conteúdo pastoral: “E depois de Bíblia também. No sentido

⁷⁵ Uma das regulações, por exemplo, é sobre a proibição de venda e limite de compra de bebida alcoólica entre os acampados, conforme relata a irmã Olga: “Sim, nós ajudávamos. Essa Pastoral da Terra ajudava. Quem vai, por exemplo: a irmã Lucia que era da Saúde ela dizia quem vai fazer nisso, quem vai fazer aquilo. Nós na organização geral, o Rosalvo, eu. O Genésio, o Toninho lá dentro: cada dia viam ‘não o pessoal toma bebida alcoólica, fica fazendo fuzarca, pode sair briga, não, então fica proibido isso’. Tudo era discutido, conversado, e depois cada grupo de origem tinha sua coordenação” (Entrevista Olga Manosso, realizada em 18 de março de 2017).

assim, do povo de Deus que se organiza, que sai da escravidão, que Deus ajuda, mas você tem que fazer sua parte. Então tinha essa parte da conjuntura, e a parte da mística” (Entrevista Olga Manosso, realizada em 18 de março de 2017).

As formações são voltadas para grupos de juventude, para mulheres, para lideranças de sindicatos, e para comunidades assentadas ou acampadas. A principal orientação sobre as formações é o cumprimento da metodologia do “ver, julgar e agir”. Conforme o relatório de Regina et al (1992), essas formações da CPT são importantes porque “O povo sente a necessidade de ligar a luta pela vida com o que Deus fala na Bíblia” (*op.cit.*, p.61). Ainda de acordo com o relatório, os encontros eram organizados com a seguinte ordem: Oração, discussão sobre os fatos da vida, leitura de um fato da Bíblia, reflexão participada ou ligação com a vida (com auxílio de perguntas) e oração final.

Percebemos que nessa metodologia de formação não eram os agentes que detinham a palavra e o conhecimento, mas os camponeses eram convidados a falar sobre sua vida, a dizer seu ponto de vista a respeito do que liam na Bíblia. A partir dos relatos de vida e das narrativas dos camponeses que a Bíblia era interpretada pelos agentes. Para nós é muito importante destacar essa característica das formações nos primeiros anos da CPT, pois mais adiante retomaremos essa discussão.

A partir das formações é que as lideranças teriam cabedal para participar de debates e tomar decisões importantes, de planejar as estratégias de militância, como aquela que nos indica o documento “propostas a serem debatidas” (documento 009)⁷⁶.

No documento 019 também se apresenta a auto-organização avançada do grupo dos sem-terra. “Assuntos para discutir com a comissão formada pelo governo para as negociações com a comissão dos acampados”, é uma proposta de pauta com 12 tópicos, que será levada para os representantes do governo. Tendo em vista que o governo já acena com a aquisição de uma terra para o assentamento, os trabalhadores sem-terra começam avançar em outras reivindicações: financiamento para adquirir sementes e ferramentas; acesso à água; estradas e transporte público; implantação de posto de saúde e farmácia básica; escola com professores do campo; distribuição dos lotes buscando manter a proximidade entre parentes e

⁷⁶ Trata-se da sistematização de uma votação feita entre 18 lideranças; as anotações em caneta indicam quais propostas foram vencedoras. A primeira sugestão era de tentar uma reunião entre o bispo Dom Teodoro, o governador Wilson Martins e animadores da ocupação. Aprovada esta proposta, a segunda votação foi sobre haver ou não uma manifestação “pacífica e silenciosa”, em frente ao palácio do governo, concomitante à reunião. A maioria (15 votos) optou por enviar apenas uma pequena comissão de representantes. A terceira proposta colocada em votação foi de que, se o governador não acenasse com fornecimento de alimentação e uma data para o assentamento, houvesse um acampamento permanente em Campo Grande, o que foi aprovado. Por fim, o grupo votou por fazer uma partilha entre as famílias que ainda tinham alimentos e as que já não tinham o que comer.

comunidades. Indica que desde as primeiras ocupações os sem-terras em Mato Grosso do Sul já tinham a compreensão de que o projeto de Reforma Agrária não se tratava tão somente de conquistar a terra, mas de uma série de políticas públicas para o homem e mulher do campo. Como ressalta o próprio Dom Teodardo: “Foi a liderança dos acampados que manteve os contatos com os órgãos governamentais, com o próprio governador e com seu encarregado para este assunto, Deputado Walter Pereira” (documento 082). Ou seja, o trabalho de formação tinha resultado em qualificar lideranças e estas conseguiam representar suas bases a partir de uma prática comunitária de reuniões sistemáticas, em que os sem-terra participavam e se engajavam nas atividades organizativas.

Assim apontamos que os documentos classificados como “organização” nos mostram a existência de uma dinâmica comunitária dos sem-terra, de característica democrática e participativa, dentro da qual o principal papel dos agentes era o de oferecer formação e apoio.

3.1.7 Comunicação e cultura popular

Classificamos como documentos de comunicação popular aqueles em que se faz uso de poesia, canto, ou liturgia na qual se manifesta a cultura popular dos camponeses. Estão assim classificados seis documentos, que descreveremos na sequência, a começar pelos dois poemas escritos por sem-terras.

O documento 073 é uma poesia escrita por Juvenal Barbosa, um dos acampados de Santa Idalina. São cinco páginas relatando a ocupação e o despejo. Aqui reproduzimos alguns trechos:

Morando em Mato Grosso/ A mais ou menos 10 anos/ Trabalhando com patrão/
Fazia planos e planos// O tempo foi passando/ Falava com companheiro/ Com cada
um que falava/ Só ouvia desespero// Irmão, não suporto mais/ Trabalhar pra
fazendeiro/ Que só gosta de ver pobre/ sofrendo no desespero// [...] Um dia Jesus
Cristo/ Soberano onipotente/ Voltou e olhou a terra/ Vendo toda sua gente/ Sofrendo
grande amargura/ Mas alegre e sorridente// Jesus reuniu seu povo/ Que procurava
trabalho/ Mandou uma expedição/ Aos 29 de abril/ Em uma manhã serena e
ordenou/ Vão meus filhos/ Para vencer a contenda/ A terra prometida/ Lá perto de
Ivinhema// [...] Quando foi no outro dia/ No Brasil foi alarmado/ Que na gleba
Idalina/ Tinha bandido acampado/ Só ouvia um barulho/ Que parecia trovão/ O povo
roçando mato/ Pra fazer a plantação// [...] Porém com apenas dois dias/ Ouvia-se um
barulhão/ Sobrevoava na área/ Um moço de avião/ Um tal de Paraguassu/ O chefe
da ambição// Chegou com muitos soldados/ Tenente do batalhão/ Com cara de
inocente/ Na verdade era um ladrão/ Vinha em sua retaguarda/ Repórter da
televisão/ Eu vim falar com vocês/ Quem mandou foi meu patrão/ Um tal Barbosa
Martins/ Vocês conhecem ou não? // [...] Chegava fora de hora/ Padre, bispo,
cardeais/ Com eles vinham as irmãs/ Em um gesto de coragem/ Mas já sabia o povo/
Que estava em desvantagem// [...] O capitão furioso/ Que parecia um leão/ Tomou
toda providência/ preparou seu batalhão/ E a todos ordenou/ Faça a execução// Os
camponeses que rezava/ Aos pés da santa cruz/ Seus corações saltitava/ Com muita
fé em Jesus/ Era o som que se ouvia/ Guarda-me meu bom Jesus//[...] Os policiais
avançavam/ Sobre os barracos/ Jogava tudo no chão/ Chutava malas e saco / E o
capitão gritava/ Quero que faça limpeza/ Que porém tenho nojo/ Só de ver pobreza
(documento 073).

Outro poema, este sem autoria definida, também faz seu relato sobre a ocupação e
despejo em três páginas:

O nosso Brasil está/ Difícil de se entender/ o pobre passando fome/ o rico não quer
nem saber/ porque falta aonde o pobre/ lutar pra sobreviver [...] O caso da Idalina/
como todos estão lembrados/ nem apoio do prefeito/ nem de governador do Estado/
só do capitão Lacerda/ tirando o povo forçado// Invadir ninguém queria/ o próprio
povo falava/ que o governo comprasse/ E o Incra loteava/ com o produto da terra/
com cinco anos pagava// Todos naquela esperança/ quatorze dias passaram/ unidos
como irmãos/ muito mato derrubaram/ Dom Theodardo e os padres/ também muito
cooperaram [...] No dia 13 de maio/ um avião rodeou/ a área umas quatro voltas/
porém ninguém não ligou/ mas desta hora em diante/ até o clima mudou// [...] Nisso
o Capitão Lacerda/ perante a população/ leu a tal eliminatória/ dando a evacuação/
ordenando seus soldados/ entrarem em operação// [...] Pois a polícia era em cima/
como um bando de urubu/ cumprindo a ordem do chefe/ Aleixo Paraguassu/ aquele
quando morrer/ o diabo lhe come cru// Porque o Paraguassu/ o chefe de segurança.
Não quis escutar lamentos/ nem de mulher nem criança/ aquele quando morrer/ o
satanás enche a pança// [...] Mil e quinhentas famílias/ Dom Theodardo levou/ até na
Vila São Pedro/ aonde o povo acampou/ as irmãs tomaram conta/ ali mais nada
faltou// Ficaram noventa dias/ a custa de doação/ só mostraram umas terras/a turma
da comissão/ perto de Aquidauana/ justamente aonde estão// Eu mesmo não estive
lá/ não conto se é bom ou ruim; mais um amigo contou-se que/ lá não dá nem capim/
nem no baixo nem na serra/ lá o que dá bom na terra/ é só calango e capim//
(documento 074).

Entre os documentos classificados como “comunicação popular” também está o
livreto intitulado “Ele plantou sua tenda entre nós” (documento 076), cujo autor é o agente de

pastoral João Carlos Oliveri⁷⁷. O livreto é feito de analogias, associando figuras bíblicas aos papéis organizativos que as diversas pessoas assumem dentro do acampamento. Assim o personagem bíblico Abraão representa os herdeiros da terra, todos os camponeses que migraram passando por vários Estados e até para o país vizinho, Paraguai, trabalhando e sendo explorados em terras que não são suas, que seguem caminhando em busca de seu lote. Quando chegam em Gleba Idalina, são comparados a Moisés, pois ainda estão no Egito e o faraó é a SOMECO, o capitalismo, o governo, o juiz e a polícia, que perseguem o povo. Na etapa em que se encontravam, organizados em Vila São Pedro, os lavradores são como Josué:

Do deserto para a terra prometida, são muitas etapas de uma longa caminhada. O deserto é a Vila São Pedro, perto de Dourados. Três hectares de terra da Igreja, onde já se amontoam mais de 400 barracos. A tentação, sempre presente, é de voltar atrás, olhar de novo para o Egito, abandonar a luta. Dispersar-se, voltar a se virar, cada um por si. Renunciar a ser povo, o desânimo (documento 76, p.7).

São chamadas de Maria diversas companheiras que cumprem papéis de liderança dentro do acampamento, entre elas Oracélia, as irmãs Olga e Lucia, e outra de nossas entrevistadas: “Maria se chamava Ivaneide, e arriscou sua juventude e sua vida religiosa para estar com o povo de Mundo Novo, atrás das ovelhas sem pastor” (documento 076, página 7). Há um Judas que é o seminarista que começou trabalhar para o jornal o Estadão. E Jesus é o povo que, no momento em que a cartilha foi escrita, ainda estava vivendo sua “via sacra”, de despejos, humilhação, fome, frio, doenças. E Jesus também é a primeira criança que nasceu no acampamento, sendo batizado Teodardo, em homenagem ao bispo.

Uma curiosidade sobre esses três documentos acima descritos, é que neles há menções a um líder dos sem-terra: Zé Preto. “A ideia de escrever esta meditação, dentro do Programa “Novas Formas de ser Igreja”, veio escutando as falas do Zé Preto, animador de Comunidade Eclesial de Base e membro da Comissão do Movimento Sem Terra que

⁷⁷ Em entrevista, a irmã Olga Manosso citou várias vezes o nome de João Carlos. Conforme ela descreveu, João Carlos foi padre e mais tarde deixou a estrutura clerical sem abandonar a Igreja Católica. Documentos do arquivo da CPT demonstram que João Carlos foi importante agente leigo, colaborando não somente com a CPT/MS, como também com diversas pastorais sociais de Três Lagoas – há registro de sua participação no fomento e articulação das CEBs e na Pastoral Operária, e ainda foi um dos organizadores do programa Novas Formas de Ser igreja (NFSI), realizado em parceria com o Centro de Documentação e Imprensa (CEDI). Por ter vindo de Andradina-SP e pela localização geográfica de Três Lagoas, João Carlos fazia um intercâmbio estratégico com os agentes de pastorais sociais e movimentos de defesa dos Direitos Humanos do Estado de São Paulo e de Mato Grosso do Sul. Ver artigo de MARTIN, Andrey M. “Da Igreja ao Movimento”: a CPT e Pastoral Social nos Movimentos Sociais em Mato Grosso do Sul. Anais do congresso Internacional de História, de 9 a 11 de setembro de 2009, em Maringá-PR. Disponível em: <http://www.pph.uem.br/cih/anais/trabalhos/152.pdf>

coordenou a ocupação de Ivinhema”, explica José Carlos na introdução do folheto (documento 076).

Zé Preto é tema de divergências entre os dois poemas que narram a ocupação e despejo. Nos versos de Juvenal Barbosa, apesar da clara discriminação racial, Zé Preto é retratado como uma boa liderança:

Ao lado de seu Martins/ Sentou-se dois cabra danado/ Um se chamava Artur/ Um lavrador diplomado/ E o outro era Zé Preto/ Mineiro desconfiado/ Que mesmo estando dormindo/ Enxerga pra todo lado// [...] Arthur coçou a cabeça/ e olhou pra todo lado/ Zé Preto ficou cinzento/ Como um jacaré zangado/ Estes dois que vos falo/ São dois caras engraçados// Artur é cabeça chata/ Os olhos meio arregalados/ Usa cabelo comprido/ tem bigode danado/ Porém não tem aparência/ Mas é grande advogado/ Se tu morrer nesta luta/ Teu lugar tá reservado// Zé Preto este nem falo/ De branco só tem os dentes/ Sua feiura destaca/ Quando está no meio da gente/ Porém tem diplomacia/ E fala sem fazer panca/ Zé Preto é grande homem/ Um preto de alma branca. (documento 073, p.5).

Já o poema sem autor definido faz uma crítica à Comissão dos Sem Terra, que não aceita a intermediação e representação de um Sindicato Rural que se ofereceu a negociar com o governo. A Comissão é representada exclusivamente pela figura de Zé Preto:

Lá tinha de Zé Preto/ da comissão que dizia/ que com sindicato/ nem queria ver/ pôs a farofa a perder/ com sua sabedoria// Era a comissão no mato/ que vivia manobrando/ e esse tal de Zé Preto/ sempre vivia ordenando/ como burro dando coice/ e ele vagabundando// Todo mundo obedecia/ o tal Zé de Caarapó/ era um tipo ignorante/ como dente de lobo/ todo mundo roçou mato/ mas aquele negro chato/ nunca cortou um cipó// Se a Comissão tivesse/ aceitado o Sindicato/ cada um ganhava cinco/ alqueires naquele mato/ dois dados e três vendidos/ assim mesmo tinha sido/ por um precinho barato (documento 074).

Nos demais documentos – inclusive nos de organização – não encontramos outros dados a respeito de Zé Preto. Chama-nos atenção que esse personagem não esteja em outros relatos “oficiais” sobre a ocupação, mas não tenha sido esquecido nas entrelinhas dos poemas e alegorias populares.

Conforme consta na terceira página, o livreto foi escrito por João Carlos durante a Festa de Pentecostes celebrada na vila São Pedro, com a celebração da Missa dos Mártires. Eram comuns as missas e celebrações populares, com temáticas sobre a questão agrária. No dossiê há dois registros que confirmam: o documento 050 é o roteiro da “Via Sacra dos Despejados da Gleba Idalina”, e o documento 067 é um relato sobre da “Celebração do corpo de Deus no Acampamento”.

Este último foi um ato de proximidade da comunidade católica da Vila São Pedro, que em procissão foi até os acampados para levar a Eucaristia. Fizeram uma celebração com sete cantos, carregando cruces simbolizando a luta em Ronda Alta e na Gleba Idalina. As passagens bíblicas selecionadas para leitura abordaram a importância de compartilhar o alimento (Êxodo 16, versículos 1 a 5 e de 15 a 18); sobre a terra como herança de Deus (Gênesis capítulo 2, versículos de 4 a 9 e versículo 15); e sobre organizar-se em grupos (Lucas capítulo 9, versículos 10 a 17). No final, o padre Felipe chamou a comissão dos acampados para uma conversa, na qual convidou os sem-terra católicos⁷⁸ para as celebrações eucarísticas nos domingos de manhã. Tudo isso está descrito no documento 067.

No documento 050 consta o roteiro da Via Sacra, uma celebração católica realizada no período da Páscoa, quando é encenado ou rememorado o caminho percorrido por Jesus Cristo carregando a cruz de sua condenação. Em Vila São Pedro, a encenação foi adaptada para fazer uma analogia entre os sofrimentos de Jesus e dos sem-terra. Em cada uma das 14 estações da Via Sacra há uma narração para explicar como o povo de Santa Idalina sofreu tal como Cristo. Na 1ª estação, em que Jesus é condenado, o narrador afirma: “Nós fomos condenados a alugar nossos braços passando de patrão em patrão, sem nunca ter um pedaço de chão”. Na segunda estação, quando Jesus carrega a cruz, um dos integrantes do comitê de organização relata como os sem-terra foram “obrigados a ocupar uma terra”. Nas estações em que Jesus recebe ajuda de Cirineu, de Maria ou das mulheres, são lembradas as visitas, doações e cartas de apoio recebidas. Nos momentos da Via Sacra em que Jesus cai, é despojado das vestes e quando ele é morto na cruz, lembra-se das perseguições, do cerco policial que não permitiu a entrada de alimentos, da violência do despejo, dos dias mais frios e da pressão dos poderosos que usam a polícia para intimidar os sem-terra.

O padre Adriano Van de Ven explica que as celebrações com os camponeses não são iguais às missas e outros ritos das igrejas urbanas, uma vez que há forte envolvimento da comunidade que prepara músicas, cantos, encenações⁷⁹. Adriano conta que, geralmente, as pessoas que participavam das “espiritualidades” eram lideranças que já haviam feitos cursos

⁷⁸ Nas entrevistas, os agentes de pastoral sempre destacam que – apesar de a maioria dos sem-terra envolvidos no episódio de Santa Idalina serem católicos – havia diversidade de religiosa na base do movimento. Havia, portanto, um cuidado de se fazer uma leitura ecumênica da Bíblia e demais atividades religiosas.

⁷⁹ Essas expressões culturais servem não apenas como forma de adoração ou louvor, mas transformam o culto religioso em um espaço de interpretação e ressignificação da vida. Ao longo do tempo, os movimentos sociais do campo, especialmente o MST, incorporaram como prática chamada “mística”, palavra que a irmã Olga também usa para descrever momentos em que manifestações da cultura popular são utilizadas para representar e interpretar a situação que o movimento enfrenta. Padre Adriano prefere a palavra “espiritualidade” para designar essas atividades. Marschner explica o trajeto que a “mística” percorreu ao migrar das religiões para os movimentos sociais e qual seu papel de preservar laços identitários, especialmente nas comunidades camponesas (2013, p.93-112).

de formação com a CPT. Ele também afirma que essa forma de participação popular está relacionada com a Teologia da Libertação, que abriu espaço para os leigos colaborarem nas celebrações católicas. Segundo ele, os sacerdotes não devem intervir nessas expressões espontâneas da cultura dos fiéis:

Tudo tá bom o que vocês fazem, tudo está bom, eu me adapto, não o contrário. Eu me adapto. Uma ou outra vez, digo: quem sabe essa leitura não servia? [Se os sem-terra disserem]“não”, então não tem problema. Às vezes pode dar uma dica. Mas eles fazem uma liturgias muito bonitas, isso chama-se espiritualidade. Mas mais na linha da [Teologia da] Libertação: vida plena, vida digna (Entrevista com Adriano Van de Ven, realizada em 25 de abril de 2017).

Padre Adriano é autor do documento 084, que tem como título “Frases (Tema: Terra)”. Trata-se de uma compilação de frases de diferentes fontes, algumas elaboradas por personagens da luta pela terra, outras retiradas da Bíblia. Em entrevista, ele reconheceu a autoria do documento, cuja transcrição na íntegra segue abaixo:

“Frases (tema: terra)/ Assim como passarinho longe do ninho do mesmo jeito é o lavrador fora de sua terra” (Prov 27, 8) / “A terra é do povo/ nela vamos viver/ somos semeadores/ vamos plantar e colher” (Santa Idalina) / “Quem tiver dois palmos de terra, deve se agarrar a ela com unhas e dentes; o grande aperta, mas se os pequenos se juntam, ele não toma a nossa terra”/ “Nós amamos a terra como um recém-nascido ama o bater do coração da mãe” (índio)/ “Se Deus está conosco, não há latifúndio, nem arma, nem ministro da justiça, que nos faça desistir” (Leonardo Boff) / “Quem acumula bens – terra, é assassino dos pobres” (São Gregório) / “É na cruz que Deus solidariza com os sofridos” / “Tomareis posse da terra e nela habitareis; pois eu vo-la entreguei para que tomásseis conta dela”/ “Vou plantar vocês na terra e nunca mais serão arrancados dela (Amós)” / “Terra não se ganha; terra se conquista” / “Abre o olho, companheiro/ pise firme neste chão/ queremos Reforma Agrária/ fruto de nossa união” / “A terra é de todos, disse Deus a Adão; toma e cultiva, tira dela o teu pão” (canto) / “Das mãos dos agricultores brotam os alimentos que sustentam a família humana” (João XXIII) / “Do senhor é a terra e tudo o que ela contém (Salmo 23)”/ “Os pobres na conquista da terra e do pão” / “E Deus acampou entre os pobres da terra”/ A união faz a força”/ “Povo unido jamais será vencido”/ “A única força do pobre é a união”(documento 084).

Neste documento, podemos verificar duas práticas dos agentes de pastoral: acolher as expressões da cultura popular (frases e cantos criados pelos camponeses) e utilizar da linguagem bíblica para ilustrar e explicar a realidade do homem do campo de Mato Grosso do Sul. Sobre as correlações entre a Bíblia e a realidade, padre Adriano explica que essa prática está relacionada com a Teologia da Libertação:

Chama-se colocar a Bíblia na vida. Tem que colocar a Bíblia na vida, senão não vale a pena. Só para saber a Bíblia de cor e não fazer nada com isso, não vale a pena. Como colocar a Bíblia na vida? “Deus caminha junto”, “a união faz a força”, “se Deus é contigo pra que ter medo?”, tem leituras. A gente escolhe, também, leituras que tem ligação. E o povo tem lideranças que nós preparamos também. Não era tanto eu não, as irmãs que ficaram junto, preparavam junto com o povo. Chama isso de Teologia da Libertação. Teologia da Libertação, um esteio é sempre a questão da justiça. Uma palavra muito forte na Bíblia: justiça. Deus quer justiça, vem da palavra: direitos iguais para todos (Entrevista com Adriano Van de Ven, realizada em 25 de abril de 2017).

Uma metodologia da Teologia da Libertação se constituía de três passos: ver, julgar e agir⁸⁰. Como já mencionamos no segundo capítulo deste trabalho, essa metodologia é citada pelo papa João XXIII na Encíclica *Mater et Magistra*:

235. Para levar a realizações concretas os princípios e as diretrizes sociais, passa-se ordinariamente por três fases: estudo da situação; apreciação da mesma à luz desses princípios e diretrizes; exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática, segundo o modo e no grau que a situação permite ou reclama. São os três momentos que habitualmente se exprimem com as palavras seguintes: "ver, julgar e agir" (João XXIII, 1961a).

A metodologia sugere *ver* a realidade em seu redor, *julgar* esta realidade à luz da Bíblia, e *agir* para construir uma realidade que se aproxima da vontade de Deus. Para os agentes da CPT/MS, o primeiro passo para a formação com o povo campestre se constituía em *ver* que, independentemente das suas múltiplas origens, havia um grande contingente de pessoas vivendo à margem da sociedade porque não tinham acesso à terra. O segundo passo, *julgar*, se pautava na leitura da Bíblia como fonte de referência para se definir se uma situação era justa ou injusta⁸¹.

Os trechos bíblicos citados por padre Adriano (Provérbios 27:8 e Salmo 23) no documento “Frases”, assim como as analogias feitas por João Carlos em seu livreto sobre Santa Idalina, são exemplos de como ver e julgar a realidade dos campestres na perspectiva da Teologia da Libertação. Como diz Adriano, na Bíblia se busca passagens que reforcem a ideia de que a terra é herança para toda humanidade, portanto é injusto que alguns tenham tanta terra e outros não tenham nenhuma:

⁸⁰ Conforme Adriano, essa metodologia foi criada pelo cardeal Josef-Léon Cardijn, fundador da Ação Católica, uma organização internacional de pastoral operária.

⁸¹ “Na língua da Bíblia, para dizer ‘julgar’ e ‘libertar’ só existe uma palavra. Assim o povo chamava de juizes os seus líderes na luta de libertação. Já viviam então a fé de que a justiça de Deus é sempre a favor do pobre. Na Bíblia pode se traduzir justiça por libertação” (Souza, 1983, p.30).

Na Bíblia a gente aprende, entre outras coisas, - que o primeiro sinal da benção de Deus é a terra. A terra é a primeira promessa que Deus faz a Abraão (Gn 12,1s). Deus promete a terra porque toda a terra pertence a Deus (cf. Ex 19,5). E a entrada na terra prometida foi vista pelo povo como um primeiro sinal da libertação e da aliança da Deus (c. Dt 1,8; 6,1s) (SOUZA, 1983, p.20).

A metodologia ver-julgar-agir foi aplicada desde as primeiras formações da CPT/MS, ainda em 1978. Na ata do III Encontro da CPT/MS, de 1979, está registrado que os objetivos da pastoral eram:

Ajudar os lavradores, a luz do Evangelho, descobrirem que, como cristãos tem o dever e a capacidade de construir um mundo diferente;
Colaborar para que o homem do campo faça parte integrante da sociedade;
Despertar e apoiar o esforço continuado de unir os lavradores (CPT/MS, 1979, s/n).

Lembramos aqui a citação de Iokoi (1996), quando esta fala sobre a complexidade que envolvia a realidade dos camponeses, quando essa população se viu diante de um contexto socioeconômico que impulsionou uma migração descontrolada. O “homem do campo” (sic) que, conforme o documento da CPT, estava à margem da sociedade, vivia sob múltiplas identidades transitórias: boia-fria, lavrador desempregado, posseiro, afogado, favelado, meeiro, arrendatário, etc. Os povos marginalizados que eram tratados pelas pastorais como doentes, desempregados, migrantes, empobrecidos. A partir das formações da Comissão Pastoral da Terra é que se formula uma compreensão sobre as origens sociais dessa massa marginalizada, e se debate o direito à terra como preceito bíblico. Então esta população passa a compreender-se como sem-terra. A isso a CPT/MS se refere quando afirma que trabalha com o “despertar” dos povos do campo. A partir dessa identidade em comum, os excluídos se unem para reivindicar seu direito.

Os sem-terra passam também a apropriar-se desse repertório religioso que lhes oferece uma explicação para a situação em que se encontram e uma possibilidade de futuro melhor, a partir da Reforma Agrária. Então, quando em seus poemas os sem-terra citam que Deus ou Jesus estão apoiando sua luta, eles expressam não apenas suas crenças. Buscam, com a menção religiosa, demonstrar que sua reivindicação é legítima dentro de uma lógica cristã.

Após *ver e julgar*, chegando à conclusão de que é a injustiça humana que impede o povo de Deus ter terra, o próximo passo é *agir*. Assim, a ocupação se mostra um desdobramento inevitável, pois como ressalva o poema sem autor: “invadir, ninguém queria”. Mais do que uma necessidade, a conquista da terra é também o cumprimento da promessa da

Deus, como se destaca nas palavras de Juvenal Barbosa: “Jesus reuniu seu povo/ Que procurava trabalho/ Mandou uma expedição... Vão meus filhos/ Para vencer a contenda/ A terra prometida/ Lá perto de Ivinhema”.

Esse intercâmbio entre elementos da cultura popular campesina e o campo religioso proporciona a construção de um conjunto de discursos que fundamentam a luta pela terra. Essas são as condições nas quais se cria uma narrativa sobre o episódio da ocupação e despejo dos acampados de Santa Idalina, que assume formatos de um mito fundante da CPT/MS.

O documento 032, classificado como documento de organização, é de uma fala de algum representante do acampamento. Não há registro de onde foi feita essa fala, nem quem a redigiu e proferiu, no entanto a letra se assemelha a de outras cartas redigidas em nome da comissão do acampamento, assinadas por Leonara Piff, uma liderança do acampamento. Neste discurso se descreve a organização e ocupação da Gleba Santa Idalina, assumindo contornos de uma saga épica em busca do direito de ter sua terra:

Caros companheiros, queria hoje nesta primeira parada falar algumas coisas a respeito da nossa organização, para dar os primeiros passos para esta conquista de um pedaço de chão. Esta nossa organização começou pela necessidade, que estava vivendo toda essa massa humana que aqui se encontra.

1º) Começamos a sentir na comunidade o sofrimento dos nossos irmãos por falta de terra.

2º) Começamos a pensar então que nós pobres sem-terra também tinha o direito permitido por Deus de exigir o que é nosso.

3º) Ao longo de dois anos ainda com um pouco de medo e muito escondidos do adversário que sempre nos massacrou com o poder do dinheiro.

4º) Mais mesmo assim um sentindo a dor do outro e também confiando na luta dos que também era fraco como nós conseguimos pouco a pouco ao passar dos tempos reunir 12 municípios.

5º) Depois da confiança dos fracos terem concretizada. No dia 28 de abril as 3 horas da tarde caminhões de todos os municípios partiram para um só ideal

6º) muitos sofrimentos de pueram e sono. Neste dia 28 o nosso primeiro passo não esquecendo que quem clareava nossos caminhos e as nossas mentes era o senhor Deus que nunca abandona os pobres e os oprimidos. (Documento 032)

Um primeiro aspecto desse mito é a identificação de há um “povo de Deus” que vive subjugado pelo mal. O mal é identificado como o que se opõe à harmonia da vida em comunidade⁸², como nos dois exemplos a seguir, retirados do livro de Souza (1983):

Babel era o nome antigo da babilônia. E para a Bíblia esta cidade era sinal de poderio e mania de grandeza. É desta maneira que o povo da Bíblia, que era povo da roça, julgava os habitantes da cidade. Deixam claro que Deus desaprova e castiga os que constroem cidades e oprimem o campo (p.16).

⁸² Sobre a utopia da comunidade rural, falaremos a seguir.

O rei e os grande da capital promoviam a modernização dos costumes, e até da religião, tornando a vida mais ligada à cidade do que à terra, mais baseada na propriedade de cada um, do que na vida em comunidade, como era no tempo das tribos. E tudo isso em nome do progresso.

O povo viu aparecer o que a gente chama, hoje, de “especulação imobiliária” e o pobre não tinha vez. A tal modernização da vida se baseava na desigualdade social e na opressão dos lavradores (p.33).

A forma como os agentes de CPT contam os episódios destacam a figura do bispo Dom Teodardo como líder carismático e salvador, o povo oprimido guiado pela fé tal qual rebanho que necessita de um “bom pastor”, e a ação de despejo promovida pelo governo a pedido dos fazendeiros como representantes do próprio mal. Abaixo segue um relato do padre Adriano sobre o papel de Dom Teodardo na ocupação e despejo de Santa Idalina:

Depois chamei lá do outro lado “olha o bispo chegou”, e o povo todo mundo foi para a beira do rio. E lá veio o bispo. O que eu nunca vi na minha vida foi, que as lágrimas do bispo. O homem era um alemão, assim [faz gesto mostrando altura do bispo]. Lágrimas. “Este é meu povo”[disse Dom Teodardo]. E lá caiu aos pés do bispo um pernambucano, velho: “pela primeira vez na vida vou ter meu pedaço de chão”. E o bispo ficou tão emocionado; “pode contar comigo”... fomos ao cruzeiro, eu olhei a leitura da Bíblia, pedi para alguém ler: “o bom pastor não abandona as suas ovelhas”. Fizemos uma oração, aí depois fomos de novo com a coordenação, um pouco. “Como vamos fazer?”, então também preparando para dar o despejo, “vamos ser realistas. Conseguimos adiar um pouco do juiz, mas...” Mas o bispo: “Pode contar comigo”. Ele nunca abandonou. E 15 dias depois, houve o despejo. E quem está lá? O bispo, o tempo todo. Ele foi o último a sair, 2 da madrugada. Uma chuva a noite toda. Ele nem podia mais andar, o pé todo inchou e nem cabia mais nos sapatos. Mas ficou ao lado, e foi o último para chegar. E depois, quando era inevitável, porque a polícia queria dispersar, [a polícia] disse: “todo mundo vai voltar para sua cidade”. “Não”, falamos, “não, depois não tem mais jeito de reunir o povo. Vamos todo mundo para Ivinhema”. E o bispo disse, já preparando: “Todo mundo de noite pode dormir na igreja, levem o colchão que vocês tem. Pode dormir na igreja”. [...] E o bispo já tinha dito, mando um recado “prepara uma boa sopa quente para o povo, para todo mundo, a diocese depois paga”, porque era frio, era maio, 15 de maio, 14 de maio (Entrevista com Adriano Van de Ven, realizada em 25 de abril de 2017).

Na poesia do sem-terra Juvenal Barbosa também há espaço para se mencionar Dom Teodardo, celebrado como um dos protetores dos acampados na Gleba Idalina:

Estou com trabalhador / e com todo pastorado/ Conto com Dom Teodardo/ E outros advogados/ Também conto co apoio/ de amigo deputado/ De mais a mais Jesus Cristo / Também está do nosso lado [...]E tenham fé em Jesus/ que já é nosso este chão// o Povo feliz da vida/ Cantava e dava risada/ E agradecia a Deus/ Por esta hora sagrada/ E todos tinham na mente/ A vitória consumada// (documento 073).

Nos vários documentos que compõem o dossiê e que buscam escrever a ocupação e despejo de Santa Idalina, a figura de Dom Teodardo é mencionada com reverência. A ele são atribuídas falas que forjam a imagem de um bispo protetor, o pastor, que vem cuidar dos fiéis mais necessitados:

O Bispo Dom Teodardo Leitz interrompeu sua participação da Assembleia Nacional da CNBB, que se realizava em Itaipu-SP e chegou ao acampamento depois de ter também percorrido o trajeto de mais de três quilômetros a pé (com seus 69 anos) e ficou muito impressionado com a coragem e as dificuldades enfrentadas pelos lavradores para consumir a ocupação. A recepção aos religiosos, feita pelos lavradores, foi muito emotiva, uma vez que estes continuavam cercados pela PM e não tinham notícias de fora “A vontade férrea, a coragem e a fé de vocês é mais férrea do que o ferro de suas ferramentas” afirmou Dom Teodardo aos acampados e prometeu apoio: “tudo o que depender de mim vocês terão apoio, o pastor nunca abandona seu rebanho” (Movimento dos Sem Terra de Mato Grosso do Sul, documento 027).

Um manuscrito de 1988, feito pela irmã Olga, traz elementos que reforçam a narrativa de peregrinação e sofrimento:

O Bispo de Dourados temendo derramamento de sangue marcou presença antes e também no dia do despejo até o fim da operação. Esta se desenrolou debaixo de uma chuva fria, pressões. Com fé recebem os policiais de joelhos com cânticos e orações e braços levantados em súplica. Obedeceram as ordens, desarmaram os barracos e seus poucos pertences foram passados em pequenos barcos para o outro lado do rio. Tiveram que andar 3 quilômetros por brejos e sempre debaixo de chuva, até alcançar os caminhões que estavam à espera (MANOSSO, 1988).

Mesmo as narrativas que não são elaboradas pelos agentes ou pelos sem-terra, reforçam o papel central da fé e da religião no momento do despejo, como é o caso deste trecho do livro de Cortez:

Dia 14 de maio, ao amanhecer. Soldados fortemente armados, começam a cercar o acampamento por trás da mata. Impedem a circulação dos camponeses nos roçados, e aos poucos vão empurrando-os para a beira do rio. Enquanto isso eles cantam e rezam ao redor da cruz armada no centro dos barracos. Ao lado, a bandeira brasileira hasteada rudemente. “a terra não é de um/ a terra é de meu Deus/ somos semeadores, vamos plantar e colher”, cantavam. Na medida em que o cerco ia se fechando, os lavradores se aglutinavam cada vez mais ao redor da cruz, e em companhia de padres e freira, que pediam calma, rezavam.

[...]

Os cantos e orações podiam ser ouvidos a quilômetros pois se espalhavam pela mata fazendo eco. Ajoelhados eles resistiam (CORTEZ, 1985, p.56)

Como no livreto de João Carlos ou na Via Crucis celebrada, o povo sem-terra são os personagens bíblicos que sofrem a injustiça, mas que serão recompensados até mesmo pela sua fé. A linguagem bíblica é usada não apenas para ilustrar e explicar a situação que ocorre, mas – como já abordamos na análise das cartas de apoio - também é uma ferramenta para “animar” a comunidade que passa pelas dificuldades.

Nas palavras de Adriano, a animação é parte da metodologia de trabalho da CPT: “Começou com o método ver, julgar, agir. Depois completaram ‘e é bom celebrar também’. Celebrar a luta” (Entrevista com Adriano Van de Ven, realizada em 25 de abril de 2017). Ou, como orienta Souza em seu livro “A Bíblia e a luta pela terra”: “É muito importante a gente encontrar os sinais de hoje para oferecer a Deus nossa luta e nossas conquistas” (1983, p.25).

Entre essas estratégias para compor uma rede de apoio aos sem terra está o uso da figura do bispo e da narrativa mitificante sobre o episódio do despejo dos ocupantes. A narrativa dos agentes e dos sem-terra enfatiza alguns fatos que ocorreram na ocupação e despejo de Santa Idalina, e que encontram correspondência em fatos narrados na Bíblia. Ao abordar a formação de uma identidade, Hall enfatiza o papel das narrativas históricas que são reelaboradas e reproduzidas, tanto na mídia e quando na cultura popular, pois estas imagens, estes cenários, símbolos e rituais representam as experiências vivenciadas e compartilhadas por um grupo ou sociedade, dando sentido à sua existência na atualidade e no futuro. “Como membros de tal ‘comunidade imaginada’, nos vemos, no olho da nossa mente, como compartilhando dessa narrativa” (HALL, 2006, p.52).

Nas comunicações elaboradas pela comissão dos sem-terra, algumas delas já citadas no tópico de documentos estratégicos, a figura de Dom Teodardo é sempre enfatizada nos agradecimentos: “Emocionados agradecemos a colaboração recebida de nosso Pastor Dom Teodardo, de vários agentes de Pastoral da diocese, do Deputado Federal Sérgio Cruz, de nosso advogado e amigo Arthur e tantos outros que estão nos apoiando. Sabemos que Deus está do nosso lado e nunca nos abandona” (Comissão dos Acampados, documento 014).

Ao negociar o protagonismo na narrativa sobre o despejo e evidenciar a figura do bispo, os sem-terra não estão se submetendo a coadjuvantes desse episódio, mas barganhando um poder simbólico, tendo em vista que o bispo representa proteção, legitimidade e amparo que eles de fato precisavam naquele momento histórico.

O valor do popular não reside em sua autenticidade ou em sua beleza, mas sim em sua representatividade sociocultural, em sua capacidade de materializar e de expressar o modo de viver e pensar das classes subalternas, as formas como sobrevivem e as estratégias através das quais filtram, reorganizam o que vem da cultura hegemônica, e o integram e fundem com o que vem de sua memória histórica (MARTIN-BARBERO, 2008, p.113).

Batizar a primeira criança nascida no acampamento com o nome de Teodardo, enaltecer a figura do bispo em cartas públicas, defendê-lo das acusações de deputados são, por um lado, ações que demonstram reverência, mas não necessariamente subserviência. Por outro lado, quando se relata sobre o bispo que pulou cercas de fazendas, que atravessou área em banhado, que sequer almoçou para ir logo ao acampamento, busca-se evidenciar que este bispo era também reverente ao povo sem-terra. Mesmo que a princípio essas narrativas sobre o despejo de Santa Idalina pareçam se centralizar sobre figura do bispo, há que se observar o quanto isso também é negociado com o imaginário popular. Para Martins, essas negociações ocorrem de forma “natural”, pois a igreja e os sem-terra compartilham de visões de mundo que se referendam:

No cotidiano das populações do campo, e não só deles, o sagrado e profano se mesclam. O religioso e o não-religioso estão combinados na mentalidade do homem comum, embora ele mesmo os hierarquize segundo seus próprios critérios culturais. É na perspectiva dessa combinação-separação de senso comum que o discurso eclesástico tem ou não tem sentido. É isso que importa analisar. E o fenômeno importante é este, o da progressiva e crescente sensibilidade do trabalhador rural, e dos pobres em geral, a um discurso religioso que tem forte conteúdo político. Mesmo que a motivação de quem o faz seja uma motivação estritamente religiosa, e muitas vezes, até mesmo missionária. Neste particular, é, para mim, absolutamente claro que o código de quem fala não é o necessariamente o código de quem ouve. Ao mesmo tempo, anos de observação direta no trabalho de campo e na educação popular me mostram, sem sombra de dúvida, que não estamos diante de um equívoco recíproco, mas diante de um acordo tácito. De ambos os lados, da Igreja e “do povo”, existe a tentativa recíproca de apropriação da fala do outro e da força do outro (MARTINS, 1989, p.58 e 59).

Nas palavras de Martins, à Igreja dos anos 1980 coube uma tarefa histórica de mediar a inovação cultural da época. Segundo o autor, nesse período se desenhou uma ruptura das velhas relações de dominação e exploração, resultando em novas formas de consciência.

Conforme o registro de Martins (1989), na tradição cultural campesina, aquele que é proprietário da terra tem um dever moral de conceder o favor àqueles que não são donos de terra - e a pobreza é um castigo legítimo, não necessariamente questionável. É quando os proprietários de terra descumprem esse “dever moral” que a cultura campesina se abre para

novas interpretações sobre o direito de propriedade e para movimentos coletivos cujo intento é de promover uma reordenação.

Sob a leitura de Martins, não apenas a fome e a necessidade material unem os arrendatários despejados no ideal da luta pela terra. Também há um fator cultural que incide sobre o coletivo dos camponeses. A quebra do contrato de arrendamento é mais do que o desrespeito a um rito jurídico. Para os camponeses, é a ruptura de um modo de relação:

Antes, o favor (e a retribuição do favor como agradecimento e a obrigação moral) aparecida como obrigação da propriedade, obrigação de quem tem em relação a quem não tem. As transformações econômicas que levaram à expropriação e a expulsão dos trabalhadores rurais, e ao fim das regras e obrigações do favor, desmoralizam a propriedade economicamente e o proprietário politicamente (MARTINS, 1989, p.22).

Enquanto os partidos políticos não conseguiram compreender essas modificações na base da cultura campesina, a Igreja – cujas concepções se entrelaçam na matriz da cultura popular – se apropriou dessa leitura camponesa sobre as desigualdades no campo. Esse ideário camponês, sobre o qual Iokoi (1996) também fala⁸³, tem forte relação com as leituras bíblicas sobre o direito à terra.

Ao tecer comentários sobre a cultura popular nas periferias de São Paulo e a ideia de justiça social que fundamenta os movimentos sociais emergentes na década de 1960-1970, Damião Duque de Farias também aponta para a permeabilidade da cultura popular aos valores da igreja progressista:

A representação de trabalho era construída com a base na ideia de relações de reciprocidade, que por seu turno remetia à ideia de comunidade e não de sociedade, indivíduo e classe social. Nessas relações de reciprocidade estão presentes o trabalhador, o empregador e Deus, que é, em última instância, o provedor de tudo. Se o trabalho é então considerado um direito, também é tido como um dever, pois dele depende o sustento da família do trabalhador e a sua dignidade como pessoa humana. Constrói-se desse modo, uma ética católica do trabalho (FARIAS, 2002, p.17).

⁸³ Conforme a autora, a Teologia da Libertação – no pensamento de um dos seus principais pensadores, Gustavo Gutierrez – trata-se de um movimento do pensamento religioso que faz frente à dispersão, individualização e a homogeneização que caracterizam a sociedade urbana moderna. A igreja busca restabelecer elos construtivos da solidariedade, característicos da vida comunitária, e assim se forja a proposta das comunidades eclesiais de base. No universo rural essa proposta encontra mais fôlego, pois o vínculo comunitário é característico da organização dos campesinos latino-americanos. Aqui considera-se a comunidade como um contraponto à sociedade: na primeira as relações se estabelecem pela pessoalidade e a confiança, na segunda pela impessoalidade e o individualismo..

O imaginário popular é marcado pelo ideal de reciprocidade. Nessa cultura popular, a noção de justiça é atrelada à ideia arcaica de que “o Estado e os ricos devem garantir as condições de uma vida digna e justa para o trabalhador, mantendo-se a reciprocidade de obrigações, ou seja, a justiça é fruto do bem comum” (idem, p.306). Ao estado cabe o dever de zelar para que haja equilíbrio no cumprimento de deveres. Assim, o trabalho e a política têm o objetivo de zelar pelo bem comum, pela mobilidade social das famílias pobres e trabalhadoras, garantindo que estas tenham acesso aos bens de consumo e aos serviços urbanos. Quando as classes dominantes e o Estado se furtam do seu dever, torna-se legítimo que o povo se organize para reivindicar.

A CPT compreende um modo de militância e organização que incorpora esses valores do campesinato. Já em outros movimentos sociais e partidos, essas idiossincrasias da cultura popular costumeiramente foram associadas a uma tradição reacionária. Martins (ibidem) alerta que na tradição antropológica e sociológica, os pobres da terra, os camponeses, os trabalhadores rurais, quase sempre foram tratados como depositários e agentes de culturas tradicionais, vítimas irremediáveis do tradicionalismo conservador (p.17). Enquanto a maioria das forças da esquerda das décadas de 1960 a 1980 discutiam de forma pragmática a construção do socialismo, e a Reforma Agrária como processo inerente à revolução, a cultura popular do campo esteve centrada nas relações e no cotidiano.

Assim como Farias (2002), Martins (1989) alerta para os limites da pastoral social: “Não posso deixar de assinalar que tal práxis [anti-conservadora], como ocorre com outros grupos, inclusive partidos de esquerda, é às vezes ambígua, ambiguidade que expressa as contradições de uma ação que incide tão cerradamente sobre o tempo histórico” (1989, p.30). Ainda, Martins ressalta que as atividades das pastorais não tinham um compromisso revolucionário, uma vez que:

É necessário ter em conta que a pastoral social estava orientada para a reivindicação do cumprimento, em relação aos trabalhadores, de direitos já consagrados em lei. E no que diz respeito à reforma agrária, um direito instituído pela própria ditadura militar. Exceção dos grupos de esquerda que optaram pela luta armada, e que foram aniquilados nesse período, inclusive os grupos cristãos que fizeram essa opção, os diferentes grupos sociais, sindicatos, entidades e movimentos sociais envolveram-se numa clara estratégia de reivindicação do cumprimento das leis (idem, p.55).

Iokoi (1996) aponta que na década de 1960, quando da organização das ligas camponesas, a Igreja tinha o temor de que tais movimentos estivessem gestando uma revolução comunista. Percebe-se este medo no tom da Carta Pastoral de Dom Inocêncio, que

orienta os fazendeiros a antecipar-se à revolução, concedendo terras aos mais pobres como forma de evitar o confronto. Semelhante afirmação faz o bispo Dom Teodardo, conforme o relato de padre Adriano: “Mas ele disse: ‘Eu quero primeiro falar com o fazendeiro. Se ele não é capaz de dar um dedinho, um dia o povo vai pegar o braço todo’. Olha lá, da terra, que palavra bonita! ‘Vai pegar a mão toda, quem sabe o braço todo, porque o povo tem direito’ ” (Entrevista com Adriano Van de Ven, realizada em 25 de abril de 2017). Podemos avaliar uma posição até conservadora não somente a partir de Dom Teodardo, mas como dos próprios sem-terra, quando estes afirmam – em diferentes documentos já citados - que foram impelidos pelas circunstâncias a fazer a ocupação ou, ainda, que não tinham como objetivo ganhar a terra e sim pagar valores acessíveis por seu lote.

Mesmo que não tenham sido movidos pela utopia revolucionária, os sem-terra realizaram a ocupação de Santa Idalina e para tanto precisaram mobilizar-se contra a ordem instituída. Para justificar e legitimar essa *des-ordem*, foram forjando as narrativas sobre a ocupação e o despejo. O mito de Santa Idalina não é tanto uma descrição fidedigna do que aconteceu, mas uma referência simbólica, tal como as místicas. Alguns elementos podem ser adicionados e outros suprimidos dessa narrativa, para que ela se mantenha eficaz, como expressa Marschner a respeito de como se formula a mística:

Mais do que isso, são uma performance, ou seja, gestos e atos que, se feitos de maneira cuidadosa, coerente com a linguagem e estrutura simbólica, terão uma eficácia, farão efeito sobre os que participam. Porque quando o ritual é executado ele age na gente: um encontro é *declarado* aberto, alguém é “oficialmente” incluído no grupo, a terra é *declarada* sagrada. E isto vale para as pessoas, porque os gestos têm esse poder. Por isso a mística nunca acontece de forma descuidada. Manejamos cuidadosamente com símbolos porque eles produzem um impacto, um sentimento (MARSCHNER, 2013, p.107).

Sader (1995) ressalta a importância do discurso como constitutivo dos sujeitos coletivos⁸⁴. As matrizes discursivas oferecem condições de nomear situações, problemas, valores, objetivos. Elas também oferecem a possibilidade de formular identidades – como no caso dos diferentes trabalhadores rurais de Mato Grosso do Sul que, a partir das formações da CPT/MS, passam a compreender-se como sem-terra. Entre as matrizes discursivas dos novos movimentos sociais, Sader enumera – juntamente com as leituras marxistas a partir da

⁸⁴ “Quando uso a noção de sujeito coletivos é no sentido de uma coletividade onde se elabora uma identidade e se organizam práticas através das quais seus membros pretendem defender seus interesses e expressar suas vontades, constituindo-se nessas lutas” (SADER, 1995, p.55).

realidade dos excluídos do Brasil e o novo sindicalismo - o cristianismo da Teologia da Libertação.

Como já afirmamos anteriormente, no episódio de Santa Idalina, o principal papel da CPT/MS foi o de apresentar essa matriz discursiva da Teologia da Libertação aos bóias-frias, arrendatários, peões, enfim, os trabalhadores sem-terra que se encontravam no Estado.

A narrativa de Santa Idalina busca polarizar os atores: de um lado os poderosos – os políticos, a polícia -, de outro lado estão o povo e a Igreja. Os detalhes que se possa acrescentar ou subtrair dessa narrativa⁸⁵ devem manter sempre essa coerência. Nos documentos aqui analisados, encontramos evidências de que o discurso polarizando os sem-terra em relação aos latifundiários encontrou eco na cultura popular. Entendendo-se como o contraponto aos “poderosos”, foi possível forjar a identidade coletiva daquela massa de pessoas de diferentes origens, culturas, anseios, o que resultou na organização do movimento dos sem-terra que ocupou a Gleba Santa Idalina.

Caminhando para o fim deste capítulo, apontamos para a grande relevância da comunicação operacionalizada pelos agentes de pastoral, no sentido da construção de uma identidade que forjasse lações comunitários.

Em resumo, ao propor a tipologia que nos permitisse analisar os documentos de acordo com suas principais características, pudemos identificar diferentes estratégias de comunicação adotadas pelos agentes da CPT/MS e pelos sem-terra que ocuparam Santa Idalina, no processo de luta pela terra. Evidenciamos algumas características dos processos de comunicação criados pelos sem-terra e pelos agentes da CPT/MS ao longo do episódio da ocupação e despejo da Gleba Santa Idalina:

- 1) A relevância das relações interpessoais e dos relatos pessoais para dar legitimidade e divulgação nacional à ocupação;
- 2) A construção de redes de apoio, tanto a partir de contatos institucionais quanto pautadas em relações de confiança e interpessoais;
- 3) Práticas de comunicação com viés comunitário, pautada no estímulo à participação democrática, que viabilizaram a mobilização, organização da luta, e o convívio no acampamento;
- 4) Permeabilidade da cultura popular ao discurso religioso/cristão sobre o direito à terra, e as trocas culturais entre igreja e cultura campesina. Esse intercâmbio permitiu se

⁸⁵ Em sua entrevista, ora o padre Adriano fala que havia 12 grupos de sem-terra organizados para a ocupação, tal como as 12 tribos de Israel, que no livro de Êxodo povoam a terra prometida por Deus a Abraão. No entanto, documentos apontam que eram, na verdade, grupos de sem-terra vindos de 18 municípios.

construir uma narrativa sobre o episódio de Santa Idalina que corrobora a pauta da Reforma Agrária, anima a luta dos sem-terra, e fortalece seu vínculo com a CPT/MS.

No capítulo que segue vamos retomar alguns autores do capítulo 1 e outros cientistas sociais para elaborar uma análise teórica a respeito dessas estratégias comunicativas.

4 O PAPEL DOS AGENTES NA CONSTRUÇÃO DE UM DISCURSO CONTRA-HEGEMÔNICO E PRÁTICAS COMUNITÁRIAS

O objetivo desse capítulo é lançar um olhar teórico a respeito dos processos de comunicação que se estabeleceram na luta por Reforma Agrária, especificamente no episódio da ocupação e despejo da Gleba Santa Idalina. Trata-se de formular uma compreensão sobre a efetividade dos processos que se estabeleceram, de maneira a elencar quais práticas comunicativas alcançaram sucesso na organização do coletivo, em termos contra-hegemônicos, na mobilização de redes de apoio *naquele contexto social e histórico*. Temos como horizonte a possibilidade de que a partir dessa análise possamos fomentar um debate sobre a aplicabilidade dessas práticas em um cenário atual.

Antes de nada, é importante apontar, consoante a Gramsci (1999), o nascimento da hegemonia, na sociedade brasileira, a partir das relações de produção. Essa variável gramsciana aparece em diversos momentos ao longo do trabalho como, por exemplo, no dizer de uma entrevistada sobre a postura pública da Igreja Católica, em especial paróquias e grupos católicos da região:

Infelizmente porque a instituição católica, para ter os prédios, ela precisa do dinheiro dos fazendeiros também. E daí, mais de uma vez, os padres diziam: “vê se você se cala [...]”. Então a CPT porque batia, na minha avaliação, batia de frente com o latifúndio que ajuda a construir, que ajuda a manter as paróquias (Entrevista Olga Manosso, realizada em 18 de março de 2017).

Nasce, nessa contestação ao *status quo*, a própria contestação como um dos elementos fundantes da hegemonia, isto é, o estabelecimento das relações de produção dentre as forças produtivas (campeiros) e os donos dos meios de produção (os donos de terra). Conforme pôde ser verificado (ver item 3.1.6), a própria organização interna do acampamento propõe e torna viável uma nova organização do sistema de produção, questionando, agora em outros termos, a então (e agora) estrutura material vigente. Uma nova proposta de organização do sistema produtivo também oferece alternativas viáveis de coesão social que demonstram, àquele envolvido na luta pela terra, elementos de uma nova coesão ideológica na qual trabalhadores não são mais sujeitos subalternos ao patrão no manejar da terra, mas os próprios organizadores de sua efetiva produção. Contudo, esse questionamento não se deu de forma imediata.

Ao analisar os documentos do Dossiê Santa Idalina identificamos, primeiramente, as ações que foram deliberadamente tomadas no sentido de comunicar a ocupação e o

despejo. Percebemos que essa comunicação foi realizada de forma não institucional. A análise do material empírico nos indica que os agentes da CPT-MS não eram os reais protagonistas no processo comunicativo. Os agentes da CPT-MS não tomaram completamente para si a responsabilidade de realizar a divulgação sistemática sobre a ocupação e demais acontecimentos a partir dela. Tampouco desempenharam uma liderança religiosa que nos remetesse a revoltas messiânicas, características na história da organização e luta camponesa no Brasil. Nesse sentido a CPT cumpre a função que Martins (1989) define como “entidade de mediação”, procurando ficar ao lado, e não a frente ou no lugar dos camponeses.

Confirmou-se, assim, uma das teses iniciais da pesquisa: os processos comunicativos da CPT-MS não poderiam ser analisados a partir dos materiais midiáticos produzidos (cartas abertas, jornais, ou outros veículos massivos de comunicação). Mais uma vez ressaltamos a recomendação de Martin-Barbero (2008) sobre a tendência de as pesquisas em comunicação descentrarem-se dos meios para se voltar às mediações, aos processos comunicativos e os agentes envolvidos. Apenas a partir de uma análise das relações estabelecidas entre atores sociais poderíamos fazer um estudo a respeito da comunicação popular e comunitária realizada pelos agentes da CPT.

Consideramos, após a análise do material empírico, que a principal contribuição dos agentes de pastoral no âmbito da comunicação popular e comunitária não se deu no momento da ocupação de Santa Idalina, mas antes disso: no processo de formação de lideranças. Como registrado nas entrevistas citadas no 3º capítulo, quando a ocupação da Gleba Santa Idalina ocorreu - no ano de 1984 - os grupos de sem-terra do Estado já tinham lideranças locais, como eram chamadas pessoas que haviam passado por cursos de formação da CPT-MS e que se destacavam no processo de mobilização e organização popular.

Na opinião da ex-agente da CPT, Ivaneide Minozzo, os sem-terra teriam articulado a ocupação da Gleba Santa Idalina mesmo que a CPT-MS não tivesse auxiliado no processo de divulgação da ocupação, na campanha de arrecadação de alimentos, no esclarecimento dos fatos, ou nas negociações com o governo. Nas palavras de Ivaneide, a ocupação e a luta pela terra não dependeria da estrutura da CPT-MS para acontecer: “Eu acho que ia ter, de outra forma. Como teve o da FETAGRI, aos trancos e barrancos. Eu acho que o papel principal da CPT foi a questão da religiosidade, da espiritualidade. Isso conseguiu que fosse um apoio muito grande para a luta deles”, afirma a ex-agente de pastoral.

Novamente ressaltamos que a religiosidade e a espiritualidade para as quais Ivaneide aponta em sua fala não formam um paralelo entre a ocupação de Santa Idalina e revoltas populares messiânicas que compõem a história de luta do campesinato brasileiro,

como Canudos (1896-1897) ou Contestado (1912-1916). Nestes episódios, a religião popular se manifesta à revelia da instituição católica, sob a figura de um líder messiânico que mobiliza a tomada da terra. Naquilo que identificamos como a “narrativa de Santa Idalina” no 3º capítulo há um processo de trocas simbólicas muito mais elaborado em que se estabelecem “negociações” entre os atores sociais: o bispo Dom Teodoro é reverenciado pelos sem-terra, que por sua vez recebem um apoio mais institucionalizado da Igreja Católica. No entanto, enquanto o bispo é elogiado e aclamado como “bom pastor” em troca da sua ajuda material e simbólica, a ele não é dado poder decisório sobre os encaminhamentos dos sem-terra.

As alegorias utilizadas para fazer paralelos demonstram a inter relação contra-hegemônica teleológica libertária. Trabalhadores rurais sem-terra são Moisés em terra Gleba Idalina; o Egito e o faraó são a hegemonia do mal, isto é, a SOMECO, o capitalismo, o governo, o juiz e a polícia, todos em um único indivíduo, em perseguição ao povo justo e inocente. Mais do que um questionamento aos aparelhos ideológicos, o que a cultura popular aponta é um questionamento contra-hegemônico com alegorias bíblicas, porque abençoado com a justiça divina: “nós pobres sem-terra também tinha o direito permitido por Deus de exigir o que é nosso” (documento 32).

Em linha com Martins (1989), a inter relação entre profano e religioso é elemento fundamental para pensar algum tipo de saber contra hegemônico campesino. Por isso, sustentamos a ideia de que a ação comunicativa realizada no caso de Santa Idalina é contra hegemônica teleológica libertária.

O questionamento ao *status quo* é elaborado pelos sem-terra a partir de sua cultura, como verificamos na poesia: “O caso da Idalina/ como todos estão lembrados/ nem apoio do prefeito/ nem de governador do Estado/ só do capitão Lacerda/ tirando o povo forçado// Invadir ninguém queria/ o próprio povo falava/ que o governo comprasse/ E o Incra loteava” (documento 074).

E se por um lado os sem-terra já faziam uma leitura contra hegemônica, foi necessário uma ação dos agentes de pastoral para levar este questionamento para além dos círculos comunitários dos sem-terra. Escutar e estar junto do trabalhador rural e, pelo trabalho de base, lidar com outra realidade social, é parte da formação dos intelectuais orgânicos que leva ao questionamento do modo de produção dominante. Se a CPT não estivesse fora dos circuitos estabelecidos pelos blocos históricos, isto é, se não estivesse nas bases, não haveria o intercâmbio de repertórios que resultou na rede de apoio ao sem-terra. Essa rede fortalece a consciência dos sujeitos sociais em relação ao papel histórico de sua resistência, e viabiliza sua ação de forma material e simbólica.

Neste momento é certo que se forma algum consenso ou coesão, por afinidade-identidade, dentre a população que luta pela terra ou simpatizante da luta no caso de Santa Idalina. Identificamos, de igual forma, a pertinência do quadro teórico levantado no primeiro capítulo do trabalho, especialmente a referência a pesquisadores que compreendem os processos de comunicação popular e comunitária como estratégias adotadas em um cenário social de disputa hegemônica, fazendo menção à teoria gramsciana. Neste quadro teórico, a contribuição dos agentes de pastoral se dá dentro do que Gramsci descreveria como *intelectuais orgânicos* de uma causa. A principal atuação dos agentes de pastoral não residiria em liderar um processo de ocupação e luta pela terra, mas na sua capacidade de – ao longo do processo de formação de lideranças - elaborar e aprimorar sínteses correlacionando a cultura camponesa, a religiosidade popular e a análise político-social sobre a Reforma Agrária.

Nos espaços de formação de lideranças é que se operava o intercâmbio de repertórios entre agentes e camponeses, permitindo que os primeiros aos poucos forjassem o consenso entre elementos da cultura popular (baseada em relações “tradicionais”, nas quais o uso da terra se dá em meio ao compadrio que se estabelece entre trabalhadores rurais e os donos da terra) e os argumentos sobre a questão agrária (na qual o acesso à terra é visto como direito do cidadão, compreendendo o Estado como o provedor de políticas públicas para a cidadania). O cimento que “assenta” esses elementos distintos entre si - a política e a cultura camponesa – é a espiritualidade da Libertação, e as práticas comunitárias que se desenvolvem dentro dessa perspectiva teológica, conforme é descrito por Scherer-Warren (1989) e Sader (1995)⁸⁶.

Nesse sentido, podemos identificar que os agentes de pastoral da CPT-MS operam como intelectuais orgânicos, de acordo com a definição gramsciana de conformadores de uma opinião.

É bom destacar que a ação dos intelectuais orgânicos da CPT-MS não se dá descolada da agência dos sem-terra. Pelo contrário, sua *práxis* busca legitimar um discurso que já é produzido no cotidiano da cultura popular camponesa. Quando os agentes de pastoral afirmam que os próprios sem-terra sabem organizar a “espiritualidade”⁸⁷, ou quando criam

⁸⁶Ambos autores ressaltam que as práticas de formação dos novos movimentos sociais se pautavam pela valorização dos sujeitos sociais, criando espaços e oportunidades para que essas pessoas verbalizem e reflitam sobre sua história de vida, com o objetivo de criar uma “consciência” a respeito da sua situação como um problema social. A criação de espaços de partilha, onde os sujeitos têm voz, fomentam uma cultura participativa, a criação de identidades coletivas, o sentimento de pertença a um grupo social, comunidade ou causa.

⁸⁷Fala do padre Adriano, inserida no 3º capítulo da dissertação. Os três agentes falaram bastante sobre o papel da música, da festa, da animação na mobilização dos sem-terra, não sei se é pertinente ou necessário acrescentar mais um ou dois parágrafos sobre esse assunto no 3º capítulo, ou se vai ficar muito repetitivo.

espaço para a música e para expressões da cultura popular, eles reconhecem que não é necessário instrumentalizar essa cultura. Pelo contrário, os sem-terra tem um repertório próprio, que não se conforma dentro de uma cultura ou de uma religiosidade oficial justamente porque em si carregam um caráter contestatório, de inconformidade com a organização social excludente que se dá a partir de uma racionalidade, de uma política que é elaborada a partir da cidade e que não considera o camponês.

Para realizar o papel de intelectuais orgânicos aos agentes é necessário correlacionar as expressões culturais dos camponeses com os conhecimentos da sociedade burocratizada, do Estado que executa as políticas agrárias. São as trocas culturais de que fala Martin-Barbero (2008): um intercâmbio entre o conhecimento que caracteriza o intelectual tradicional, a sociedade moderna e burocrática, e a cultura camponesa. Também se aplica aqui a noção de frentes culturais de González, na qual não se abre mão das práticas de uma cultura camponesa (como a prosa em rima ou o canto de músicas sertanejas que exaltam a vida no sítio) nem se busca instrumentalizá-las de acordo com os interesses coletivos, pelo contrário, a elas se soma um novo aparato de conhecimento para capacitar os camponeses a compreender o funcionamento do Estado, de forma a debater as condições e políticas agrárias necessárias. É basicamente isso que se realiza nas formações de liderança, quando se adiciona ao repertório do camponês *informações* sobre a política, o Estado, a cidadania a qual têm direito.

González (2015), ao elaborar sua teoria sobre cibercultur@, destaca as diferenças entre a comunicação com foco na informação e a comunicação que gera conhecimento. Para o autor, a cibercultur@ existe onde os atores sociais constroem novos conhecimentos a partir dos confrontos de “frentes culturais”, o que Canclini poderia classificar como um *hibridismo* entre saberes de classes dominantes e subalternas. Pontuamos que o direito à informação é parte essencial para que o indivíduo e os sujeitos coletivos possam ter acesso à cidadania – como também nos diz Martin-Barbero (*op. cit.*). No caso que estudamos, a informação que os agentes apresentam aos camponeses é necessária, mas não é um fim em si mesma: a partir da *informação* os sujeitos constroem *conhecimentos* sobre a cidadania, reformulam seu repertório, planejam e executam as ações na luta pela terra.

Os agentes da CPT adicionam, ao discurso tradicional camponês sobre as desigualdades entre os donos da terra e os despossuídos, o discurso moderno sobre as políticas agrárias que reforçam essa desigualdade. Os agentes interconectam pontos de proximidade entre a religiosidade oficial, a cultura popular e a política, e a partir dessas conexões constroem um discurso contra-hegemônico.

Quando os agentes de pastoral conseguem demonstrar que a causa dos sem-terra é uma questão de cidadania e justiça, além de construir uma pertença entre os próprios sem-terra, forjam um discurso que sensibiliza e dialoga com o cidadão urbano, de diferentes regiões do país, os quais reconhecem como legítima a pauta de Reforma Agrária e se sentem impelidos a tomar parte e apoiar os sem-terra. Agentes de pastoral provocam, desta forma, uma desnaturalização do que é dado como normal e fomentam uma nova visão de mundo no seio da sociedade.

Conforme Gramsci, uma “luta pela assimilação e pela conquista ideológica dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são tão mais rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos” (*op. cit.*, 1982, p. 9). Os agentes realizam essa disputa por hegemonia quando constroem discursos que correlacionam a Bíblia como fonte de interpretação da realidade dos camponeses excluídos, com o objetivo de sensibilizar as sociedades envolvidas no entorno de seu espectro discursivo, bem como intelectuais tradicionais, como nas cartas abertas às autoridades.

Pensado nesses termos, o carisma da CPT buscava a tática (documentos 089 e 124) de dissociação de adjetivos ruins ligados ao movimento camponês é, sem dúvidas, disputa de hegemonia: caracterização humanizante e humanitária das lutas de democratização pela terra. Ao mesmo tempo é também elemento de mediação simbólica, tanto no âmbito intra-grupo (auto-afirmação e auto-estima, percepção comunitária), quanto no âmbito extra-grupo (percepção societária). Tentativas de estabelecer relações de proximidade e pessoalidade (por exemplo, documento 088) são, nesse sentido, convites à humanização dos sujeitos envolvidos em Santa Idalina.

Entendendo que lideranças religiosas, leigos ou do clero, são intelectuais tradicionais, parte da disputa por hegemonia se dá na interlocução com esses atores, buscando expor argumentos que os tornem orgânicos à luta dos sem-terra.

As cartas de apoio são a materialização dessa estratégia de disputa por hegemonia. Pessoas envolvidas no seio da sociedade e partícipes de outras organizações sociais manifestando-se a favor de Santa Idalina e disseminando, de forma difusa e descentralizada, percepções sociais favoráveis à justiça da terra. A partir da formação de uma nova filosofia, tais núcleos de apoio são, ao mesmo tempo, *loci* de distanciamento do senso comum e de aproximação de uma concepção de mundo propriamente consciente e crítica. Os agentes de pastoral podem ser considerados intelectuais orgânico uma vez que assumem a missão de difundir causas sociais em suas comunidades, estabelecendo novos “direcionamentos morais e intelectuais”, em termos gramscianos, nas sociedades.

Na análise das cartas de apoio e de repúdio percebemos que a CPT-MS foi instrumento de contato com outras entidades (sindicatos rurais, centros de Direitos Humanos, da CUT e do Partido dos Trabalhadores). No entanto, as relações interpessoais e o discurso de caráter moral se mostraram de maior relevância para que se fizesse uma divulgação de nível nacional sobre os fatos que aconteceram na Gleba Santa Idalina. Mais uma vez retomamos o conceito de cibercultur@ de González (2015), entendendo que ao não institucionalizar as cartas de apoio foi possível construir uma comunicação, que supera o repasse de *informação*, mas que sensibiliza, que mobiliza. A formação de uma rede de apoio se deu embasada nos contatos pessoais dos agentes, mais do que a partir dos contatos interinstitucionais.

Portanto, a comunicação que analisamos é horizontal, na medida em que não é só a CPT-MS, ou a comissão dos sem-terra, ou o CEDI que enviam e recebem cartas. Há um envolvimento dos sujeitos, que se sentem co-partícipes da organização, da divulgação. A estratégia de usar cartas de apoio é interessante porque ela é de caráter mobilizatório, as cartas não apenas *informam*, mas interpelam os leitores que são convocados a ler essas cartas em público, a enviar cartas de apoio e de repúdio, ou seja, precisam se mobilizar, não apenas se informar do que está acontecendo.

Aqui retomamos o conceito elaborado por González (2015), colocando os processos comunicativos como uma “Ecologia de Comunicação”⁸⁸: para compreender a forma como os discursos se consolidam e disputam hegemonia se faz necessário estudar mais do que o discurso em si, mas as *relações* que se estabelecem para que haja comunicação.

É necessário, apenas em termos de considerações problematizantes, o apontamento de alguns limites para a CPT como agente contra-hegemônico. É verdade que a Teologia da Libertação teve braços altamente revolucionários, com padres pegando em armas na Colômbia, México e Nicarágua, com a finalidade, cada qual em seu contexto histórico, de trazer revolução ao povo. No Brasil e em outras experiências latino-americanas, contudo, a Teologia pode ser lida como circunscrita e obediente à estrutura da Igreja Católica, instituição majoritariamente distante de princípios revolucionários. Conforme nos recorda Martins (1989), a reforma agrária é uma instituição estabelecida na ditadura militar brasileira.

Com essa comparação, podemos afirmar que o ato de *informar*, como processo vertical, pode ser uma ação estéril, que não mobiliza novos interlocutores – especialmente quando o conteúdo dessa informação tem um caráter contra-hegemônico e desafia o senso comum. Diferente do relativo sucesso que pudemos perceber pelas cartas de apoio e repúdio

⁸⁸Conceito apresentado no capítulo 1 do trabalho.

enviadas no episódio de Santa Idalina. A estratégia de se produzir um discurso que conforma aspectos da cultura campesina e da religião popular, e o fato de esse discurso ser direcionado para um conjunto de pessoas que são formadoras de opinião apresentou bom resultado, pois resultou em engajamento, participação, suporte financeiro e apoio político para a causa dos sem-terra.

Mais do que produzir um discurso coeso e sensibilizante sobre a Reforma Agrária como justiça social e moral, os agentes de pastoral mobilizaram sua rede de relações interpessoais – e isto foi crucial no processo de divulgar a causa que moveu a ocupação de Santa Idalina. Valorizar as relações interpessoais é uma outra prática bastante característica da atuação dos agentes da CPT, como já afirmamos. O discurso criado pelos agentes como intelectuais orgânicos, se reforça nas práticas comunitárias criadas pela CPT-MS nas suas formações.

4.1 Aspectos comunitários da comunicação da CPT-MS

A partir desse estudo de caso, verificamos que a análise da comunicação elaborada pela CPT-MS – no episódio da ocupação da Gleba Santa Idalina – não se configura como uma comunicação “popular alternativa” como descreve Peruzzo (2009, p. 140), uma vez que a instituição da CPT não assume protagonismo ou centraliza o processo de divulgação de informações sobre a ocupação de Santa Idalina. Tampouco a CPT assume a responsabilidade de elaborar um veículo de comunicação que possa “competir” com a versão dos fatos divulgada pela imprensa comercial.

Pelo contrário, através da presença, de cartas pessoais, de relações interpessoais que os sujeitos envolvidos, sem-terra e agentes, assumem a tarefa de comunicar e de envolver mais pessoas nesse processo. Assim, as práticas de comunicação que observamos no conjunto de documentos analisados fica caracterizada como Peruzzo define:

Comunicação popular e comunitária: processos de comunicação constituídos no âmbito de movimentos sociais populares e comunidades de diferentes tipos, tanto as de base geográfica, como aquelas marcadas por outros tipos de afinidades. É sem fins lucrativos e tem caráter educativo, cultural e mobilizatório. Envolve a participação ativa horizontal (na produção, emissão e na recepção de conteúdos) do cidadão, tornando-se um canal de comunicação pertencente à comunidade ou ao movimento social e, portanto, deve se submeter às suas demandas (*op. cit.*, 2009, p. 140).

Apesar de, no caso em tela, não haver um veículo de comunicação específico - que caracterize uma forma padronizada de produção, emissão e recepção de conteúdos - sem dúvidas há estratégias de divulgação que foram construídas e debatidas em coletividade, como as cartas abertas, por exemplo. Nesse sentido, o material caracterizado como documentos de organização nos apontam para práticas sistemáticas de reuniões e criação de espaços de debates e participação. As entrevistas com os agentes de pastoral anuíram a hipótese de que havia uma prática de debates coletivos. Defere-se, a partir desse levantamento de dados, que a comunicação produzida à época da ocupação de Santa Idalina tinha um forte traço comunitário: uma comunicação pautada na pessoalidade, em relações de confiança, a partir de decisões coletivas, tomadas em espaços democráticos.

Sader (1995), ao formular sua tese sobre os Novos Movimentos Sociais, cita três características desses movimentos que surgiram no final de década de 1970: “padrões comunitários, uma particular formulação das noções de justiça e direito, a aversão pelo que é considerado política, por exemplo” (1995, p. 39). A partir da análise do Dossiê pudemos identificar todos esses três aspectos - incluindo aí a necessidade de realizar a ocupação, rompendo com a via política partidária para resolver o problema dos sem-terra, uma vez que o governo do estado não apresentava soluções a contento.

O autor ainda vem esclarecer que os movimentos sociais não se organizam a partir somente das necessidades objetivas, mas as mediações simbólicas movem os atores sociais tanto quanto as condições materiais. “Quem pretender captar a dinâmica de movimentos sociais explicando-os pelas condições objetivas que os envolvem e poupando-se de uma análise específica de seus imaginários próprios irá perder aquilo que os singulariza” (SADER, 1995, p. 42).

Nesse sentido, também evidenciamos os elementos discursivos da Teologia da Libertação e da constituição da CPT-MS, que se colocaram em diálogo e fomento de um imaginário popular sobre a questão da terra. Como buscamos demonstrar no capítulo 2, o clamor por Reforma Agrária que se constitui na CPT é um discurso baseado na moral cristã. Em um primeiro momento, este discurso pode parecer anacrônico e incompatível com o ideal moderno de democracia. E no entanto, como aborda Sader, as novas formas de participação e democracia interna são uma das características desses novos movimentos sociais.

O contexto de ditadura militar e de flagrantes violações dos direitos humanos e mesmo dos direitos trabalhistas dos camponeses e a gritante desigualdade econômica da sociedade brasileira facilitavam o processo de identificar os “inimigos” que impediam a consolidação da democracia e da cidadania dos trabalhadores brasileiros. Naquele cenário, a

cultura popular já explicava as situações de exclusão por meio de fórmulas maniqueístas, polarizando ricos contra pobres; os governantes contra o povo; ou o modo de vida urbano como explorador do povo do campo. Assim, os discursos construídos pelos agentes de pastoral não poderiam destoar dessa lógica dicotômica, que se expressa na mitificação do bispo Dom Teodoro em contraponto às autoridades políticas; ou quando os sem-terra representados o povo de Deus em oposição ao fazendeiro ganancioso que é comparado ao Faraó do Egito.

Então, consideramos que esse discurso veiculado durante o episódio de Santa Idalina reflete uma conjuntura. E reconhecemos as limitações dessa forma de construção de discursos e sentidos, que perdem sentido em um cenário contemporâneo. A realidade do campo se tornou consideravelmente complexa diante dos processos de globalização. A viabilidade de quase todo cultivo ou criação é calculada em um cenário global de preços de *commodities*; a cadeia produtiva é complexa, envolvendo empresas nacionais ou multinacionais fornecedoras de insumos e que também ditam os preços do produto; torna-se difícil rastrear os elos dessa cadeia produtiva e consumidores finais já não se relacionam com os trabalhadores do campo. O “inimigo” não tem nome, nem rosto: pode ser o gerente do banco que recebe ordens “de cima” e dificulta o acesso a crédito; pode ser uma pasta específica do Ministério da Agricultura que foi extinta; pode ser o preço internacional estabelecido por políticas protecionistas de países importadores ou por alguma bolsa de valores internacional. Essa volatilidade dos processos que envolvem a produção e valor dos produtos dificulta a articulação e a organização política dos agricultores familiares. E, ainda, torna inócua a tentativa de estabelecer discursos de enfrentamento a partir de uma lógica dicotômica – uma vez que não há um único vetor que dificulta a viabilidade da agricultura familiar.

No cenário de 1984, havia um governo federal caracterizado como uma ditadura, que defendia um projeto de integração nacional e que beneficiou as oligarquias ruralistas como parte deste projeto. Portanto, era fácil identificar que o governo e os latifundiários eram os beneficiários desse modelo de governo e economia. As condições de vida da população também evidenciavam o efeito colateral dessas políticas: a expropriação cada vez mais acentuada dos camponeses.

Ao longo da década de 1990, as modificações no cenário se evidenciam até mesmo no discurso da CPT. Atualmente, as entidades representantes da grande propriedade se esquivam de utilizar o termo “latifúndio”, uma vez que esse caracteriza a iniciativa de um único proprietário de terra, o que não dá conta de debater as dificuldades sistêmicas que o

campesinato enfrenta. A partir dos anos 2000, o termo “agronegócio” passa a ser muito mais utilizado como contraponto à agricultura familiar e aos movimentos sociais do campo. E este termo também está em disputa, uma vez que há intelectuais orgânicos ao setor agroindustrial que buscam construir um discurso de valorização do agronegócio, com representações que propositalmente borram fronteiras entre pequena propriedade e latifúndio, afirmando a necessidade de todo produtor rural se adequar à tecnologia e a modernidade, valorizando a presença das agroindústrias e dos complexos transnacionais na economia nacional.

Como já afirmamos, a partir do discurso que os agentes de pastoral disseminaram se permite construir uma identidade comum entre os camponeses que chegaram ao Estado de Mato Grosso do Sul por diferentes situações. Os bóias-frias, os arrendatários, os agricultores familiares que foram expulsos de seus lotes por atrasar parcelas do pagamento da terra, os migrantes do campo que se acumularam nas periferias das cidades, toda essa diversidade de pessoas passou a reconhecer-se como sem-terras, pessoas que por diferentes circunstâncias se viram distantes do seu modo de vida e marginalizados.

Na atualidade, o discurso e as práticas do agronegócio dificultam ao agricultor familiar e ao sem-terra de se compreender fora de uma lógica hegemônica de produção rural. Quando os assentados se tornam parte da cadeia produtiva chamada de agronegócio, já não há mais uma oposição natural entre o grande e o pequeno produtor; nem entre o dono e o empregado da fazenda. Esse cenário fragiliza a ação dos agentes de pastoral nos dias de hoje, pois dificulta a construção de um discurso identitário que fortaleça sujeitos históricos, e, conseqüentemente, torna os discursos contra-hegemônicos menos permeáveis ao campesinato.

4.2 A comunicação camponesa na tensão entre comunidade e sociedade

Emerge então o questionamento, se esse tipo de comunicação – de caráter popular e comunitário – seria uma estratégia datada, possível e viável tão somente naquele contexto histórico. Lembramos que as iniciativas como as cartas abertas escritas pelo comitê dos sem-terra eram uma reação ao discurso hegemônico dos meios de comunicação tradicionais e à limitação no acesso aos meios de comunicação – diferentemente do cenário atual de profusão de possibilidades comunicativas, a partir da internet, dos sistemas de telefonia celular, dos aplicativos e das redes sociais. Também há de se recuperar o tema da burocratização da sociedade e dos próprios movimentos sociais quando do processo de redemocratização do Estado brasileiro, como colocado no segundo capítulo deste trabalho. Por fim, não podemos

deixar de mencionar como a realidade do campo modifica-se bruscamente nas últimas décadas, mencionando aqui a ideia de ambiente “rurbano”⁸⁹.

Em relação a estes aspectos, podemos considerar que a realidade social em redor dos agentes da CPT modificou-se profundamente. Hoje se descreve um meio rural em que também se vive um modo de produção proletarizado e/ou empreendedor, com trabalho monetarizado e, portanto, cercado do trâmite burocrático; um meio rural com acesso à energia elétrica e a internet, o que permite uma gama de meios de comunicação impensáveis na década de 1980; uma CPT que, como forma de resistência e sobrevivência, lançou mão de parcerias e projetos mais voltados para geração de renda do que para formação de lideranças políticas. Descrevemos, nessas poucas linhas, um processo de “modernização” do campo, e o sem-terra que é assentado passa a finalmente integrar a sociedade, pela via do emprego, da terra, da renda, dos meios de comunicação.

Para Tonnies (1979), os conceitos de sociedade e de comunidade são antagônicos: “enquanto que na comunidade [os indivíduos] estão unidos, apesar de toda separação, na sociedade estão separados, apesar de toda ligação” (*op.cit.*, p. 106). O núcleo principal da comunidade é a família e as relações que da família derivam, ou que a reforçam como as relações que se estabelecem com a religiosidade. Na sociedade, o comércio determina a lógica das relações entre as pessoas, burocratizando essas relações e atomizando os indivíduos. Conforme Tonnies, as relações na sociedade são regidas pelo contrato, enquanto na comunidade as relações são movidas por compreensão e concórdia. Em sociedade os indivíduos cooperam entre si por meio de negociações e de convenções, pois a sociedade nega os valores da “tradição como herança sagrada dos antepassados” (p. 113), que regiam a harmonia da comunidade.

Pensar a comunicação dentro de um esquema dicotômico em que sociedade e comunidade são processos antagônicos implica entender que estratégias de comunicação que foram adotadas com êxito no caso de Santa Idalina não poderiam surtir efeito no âmbito de uma sociedade moderna, midiaticizada e burocratizada. No entanto, o que observamos é que este modelo de comunicação pautada na interpessoalidade não só é possível, mas vem se expandido – como nos indicam a proliferação dos estudos em comunicação popular,

⁸⁹ Proposta analítica de Graziano da Silva (2000) sobre a mudança do cenário rural brasileiro, especialmente após a década de 1990, com a emergência de comunidades rurais onde se vive um cotidiano integrado à lógica do urbano. São comunidades rurais onde se frequenta uma escola como as da cidade, onde a rotina de trabalho nas agroindústrias se assemelha ao emprego urbano, onde há relativo acesso a aparelhos do Estado, especialmente de saúde. E também comunidade cujo modo de vida perde características do campesinato clássico devido à proximidade com a cidade (novamente onde se destacam novas condições de acesso ao estudo, empregabilidade, lazer e cultura que são identificados como urbanos).

comunitária e alternativa⁹⁰, e a crescente de pesquisas de recepção que buscam explicar o fenômeno de audiência como os *youtubers* e outras expressões comunicativas contemporâneas⁹¹.

O que percebemos é que a metodologia de organização da CPT-MS, pautada na Teologia da Libertação, se mostra bastante calcada na ideia de comunidade como contraponto à sociedade envolvente e complexa. O ambiente comunitário é o espaço por excelência para a construção de uma comunicação orgânica, direta e intersubjetiva. Espaço também para a linguagem e a ritualização do conteúdo comunicado. Tal é o aspecto celebrativo envolvendo muitos momentos do processo.

Nesse sentido, a experiência de Santa Idalina é exemplar, demonstrando a importância de se resgatar o protagonismo de cada indivíduo no compromisso de divulgar e defender a pauta do coletivo. Denota também a relevância de espaços democráticos de debate, como os que descreve Ivaneide, com reuniões em que – nas palavras de Dom Teodoro – todos têm voz e vez. Não queremos aqui idealizar que as atividades de reuniões e assembleias suplantaram totalmente as divergências ou que conseguiram implementar uma cultura participativa totalmente democrática. Inclusive dentro do próprio dossiê há indícios de que nem todos os participantes se sentiam representados pelas decisões tomadas e pelas falas das lideranças.

Quando falamos aqui de uma comunicação comunitária, tomamos cuidado para não nos deixar levar por um ideal idílico a respeito do que é a “comunidade”. Muito embora a própria Teologia da Libertação tenha fomentado essa narrativa romântica a respeito da vida em comunidade, em que a vida rural tenha sido especialmente considerada como uma experiência comunitária por excelência, em contraponto à vida urbana individualista e atomizada. No seio das ciências sociais essa dicotomia entre urbano e rural, a visão de que o meio rural é a melhor expressão da vida em comunidade também se reflete:

⁹⁰ A pesquisa de Maria Alice Otre (2015, p. 105-150) traz uma sequência de gráficos que apresentam a crescente nas pesquisas na área de Comunicação Popular, Comunitária e Alternativa, elaborando uma discussão sobre os usos e desusos desses termos entre 1972 e 2002.

⁹¹ Castells (2006) fala de uma era de *mass self communication*. Em uma tradução livre poderíamos entender como uma “comunicação interpessoal de massa”. Trata-se de uma forma de abordar o fenômeno de audiência que são os canais de YouTube, nos quais indivíduos não profissionais da área de comunicação podem utilizar-se de meios de abrangência massiva para expressar ideias e opiniões. Esses produtores de conteúdo estão mais próximos da sua audiência, pois podem criar diferentes canais para interagir com o público.

As comunidades eclesiais de base procuraram ocupar todos os espaços sociais, mas foram as comunidades agrárias as que mais puderam exercer sua influência agregadora. A função agregadora das comunidades agrárias devia-se a forma intrínseca da comunidade camponesa contida nela, não como exterioridade, como nas urbanas. O modo de vida camponês, habitualmente elemento presente na prática e na memória de vários grupos, ou mesmo a comunidade indígena, eram formas naturais onde o trabalho religioso ganhava força e expressão (IOKOI, 1996, p. 216).

No entanto, basta lembrar dos problemas enumerados por Ivaneide ou ainda as contradições entre as poesias contidas no Dossiê Santa Idalina, para que possamos reconhecer que a comunidade rural também é seio de divergências e disputas, não apenas de convívio de cordialidade. Analisando a questão sobre Zé Preto (vide tópico 3.1.7), lembramos a fala de Baumann (2003), sobre a comunidade sonhada e a comunidade vivida. Para o autor, somente na comunidade sonhada há a harmonia completa, o paraíso idílico em que a necessidade de segurança não se contrapõe à liberdade individual. Mas, nas comunidades vividas, há sempre a tensão e a negociação com o outro. Mesmo na mais desenvolvida democracia, o interesse da maioria prevalece sobre a liberdade individual e por isso a comunidade ideal é impossível de ser realizada.

Portanto, quando abordamos processos de comunicação comunitária estamos dizendo também dessas contradições e disputas, pois é justamente ao se criar canais de diálogo e participação que podemos minimizar essas tensões que são características da vida em grupo.

É necessário reconhecer processos de hibridação de nossa sociedade, nos quais o moderno e o tradicional se fundem, em que sociedade e comunidade não são contrapontos mas formas de organização que se mesclam. É o que nos aponta Canclini (2008), quando nos fala de diferentes lugares de pertença dos sujeitos sociais, que podem usar a comunidade como seu ponto de referência para buscar sua identidade *dentro* de uma sociedade mais ampla: “Essa variabilidade de regimes de pertença desafia mais uma vez o pensamento binário a qualquer tentativa de ordenar o mundo em identidades puras e oposições simples. É necessário registrar aquilo que, no entrecruzamentos, permanece diferente” (p. 23).

Se tomado dentro da contradição entre sociedade e comunidade, o camponês pode ser compreendido como uma “identidade reflexa” ao cidadão urbano (Martin-Barbero, 2008). No entanto, aqui considerarmos a ideia de *uma identidade relacional*, a partir da qual entendemos o camponês como aquele que vive no entrecruzamento entre a comunidade e a sociedade, entre o moderno e o tradicional.

A mesma crítica a uma leitura de simples antagonismos podemos aplicar ao entendimento da comunicação comunitária, se tomada como uma reação ao processo de massificação. A comunicação massificada foi compreendida como uma marca da modernidade por autores como Walter Benjamin, que compreendiam a indústria cultural como uma máquina de produção de uma cultura de massas homogeneizada. Se assim considerarmos, a comunicação comunitária e popular seria necessariamente um processo de enfrentamento e resistência à massificação e, especialmente, o silenciamento das classes subalternas. No entanto, Canclini e Marin-barbeiro nos lembram que cultura popular e cultura hegemônica não são externas entre si, mas que dialogam e disputam constantemente.

Assim compreendidas, aquelas que podem parecer incoerências da experiência de Santa Idalina – como a exaltação da figura de Dom Teodardo ou o argumento de que os sem-terra queriam comprar um lote do governo – passam a ser compreendidas como negociações entre a cultura campestre e a estabelecida. Também é dessa maneira que se compreende a comunicação comunitária não como a simples reprodução de um discurso de enfrentamento, mas a construção de práticas comunitárias e de um discurso identitário que congrega as divergências dentro dos limites do possível, rumo a desafios contra-hegemônicos.

5 APONTAMENTOS FINAIS

Uma das passagens mais citadas da obra de Karl Marx vaticina que “... os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem: não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (18 Brumário de Luis Bonaparte). Marx abre a discussão sobre as condições objetivas, não idealizadas, dos embates pelos quais os trabalhadores fazem seu enfrentamento no cotidiano de opressão. O papel do *passado*, *herança* e *tradição*, é aqui considerado, desautorizando qualquer teoria sobre o agir coletivo baseada numa reificação de consciência ou racionalidade.

Quando nos reportamos aos episódios de Santa Idalina, devemos ter em mente que as relações de trabalho e exploração da terra até então eram marcadas não pela racionalidade e pela virtualidade do moderno - que se caracteriza pelas, relações contratuais marcadas pela abstração e impessoalidade . Estamos nos remetendo a um tempo em que o campesinato movia-se nos limites das relações horizontais da comunidade, do familismo e compadrio um tempo quando a terras eram ainda consideradas “*herança divina*” cujo acesso deveria ser daqueles que nela viviam e cultivavam. Tempo em que os acordos poderiam ser feitos verbalmente, e as relações se davam baseadas na *confiança* entre as pessoas. Obviamente, o contraditório também existia no cotidiano desse ambiente rural das relações tradicionais. Mas a modernidade chega não apenas para expropriar os pobres da terra, mas também para solapar essas relações – seus conflitos e seus acertos – suspendendo consigo as formas de explicar e viver a pobreza, a riqueza, a desigualdade.

A pergunta que esse povo expropriado se faz não é “quem é o dono de tanta terra?”. Mesmo com dificuldade, não demora para que eles compreendam a propriedade escriturada em cartório, para se adequem as novas relações de trabalho como boias-frias, meeiros, arrendatários. Eles vão se adaptando a essas condições de emprego ou subemprego. Mas o papel do passado, da tradição, da subjetividade que não é suspensa pela modernidade, é fazer ecoar uma outra dúvida: “é justo haver tanta terra com tão poucos donos?”.

Para este povo, as explicações produzidas dentro da lógica da modernidade não dão conta de se fazer legítimas. E seria justo que, além de serem tirados do seu modo de vida tradicional, também tivessem que abrir mão das suas narrativas, do seu modo de criar laços, do seu modo de explicar sua vida e sua relação com a terra?

As condições objetivas dos homens e mulheres sem-terra que viviam em Mato Grosso do Sul no final da década de 1970 e início da década de 1980 eram de uma situação de exclusão social alarmante. Entre os diversos encaminhamentos que poderiam ser dados diante desse conflito social, o rumo tomado foi o de uma ação coletiva em luta pela terra.

Para explicar a escolha por uma mobilização coletiva, é necessário compreender o contexto estrutural da sociedade e, principalmente, das relações de trabalho e propriedade no ambiente rural à época. Todavia, seguindo os apontamentos teóricos que apresentamos ainda no primeiro capítulo desta dissertação, tomamos como imprescindível atentar-nos para as mudanças que ocorreram no cotidiano e no imaginário popular.

A começar pelo carisma da Teologia da Libertação em atuar junto a esse grupo socialmente excluído, alçando-os à condição de “povo de Deus”, herdeiros para as quais a Bíblia promete a libertação. Vemos como os agentes da CPT/MS souberam reconhecer a crítica contra-hegemônica que estava latente nos elementos da cultura e da religião popular (a crítica ao fazendeiro ou ao governo, que nada fazem pelo povo desabrigado, errante, sobrevivendo de bico em bico nas fazendas; a fé de que Deus está do lado dos mais fracos, dos oprimidos, dos que sofrem). Identificamos as iniciativas de formação e práticas democráticas, de base comunitária e de valorização das subjetividades, que conformam um processo de construção de identidade coletiva, nos encontros e assembleias dos sem-terra, nas celebrações religiosas com a participação dos leigos, nas festas, nas canções e nas místicas. Ainda, constatamos que a atuação dos agentes de pastoral contribuiu para somar, à essa crítica de fundo moral e de base cristã que já existia na cultura popular, uma leitura sobre as condições estruturais que motivam a exclusão, incrementando ao repertório do campesinato o discurso do direito à cidadania. Aquele povo que passa a ser chamado de sem-terra, por fim, vê legitimada a sua luta pelo direito à terra.

Entendemos que todos esses processos são permeados pela comunicação, e por isso este trabalho se pautou por identificar as práticas comunicativas. Partimos do entendimento de que o episódio de ocupação e despejo de Santa Idalina é uma referência histórica importante para a CPT/MS, e queríamos compreender como, em uma época de tão difícil acesso a meios de comunicação, em que se pese a quantidade de recursos financeiros dispendidos por diferentes fontes de apoio e ainda a garantia remuneração para as equipes de pastoral, os agentes conseguiram contribuir em uma ação de tamanha expressão, com mais de 1500 famílias envolvidas.

No processo de mobilização de algo em torno de 10 mil pessoas, não foi uma prerrogativa a divulgação de um discurso contra-hegemônico em veículos de mídia massiva. Pelo contrário, prevaleceram os processos de comunicação que caracterizam o que chamamos de comunicação popular e comunitária. São as analogias bíblicas, a poética popular, a presença em encontros religiosos, as cartas direcionadas a amigos e parentes, são as argumentações que se constroem dentro do horizonte interpretativo do próprio campesinato que se consegue articular uma mobilização construindo uma rede nacional de mobilização em torno da ocupação da Gleba Santa Idalina. Os agentes de pastoral não editaram ou manipularam um discurso, mas pelo

contrário, viabilizaram que essa linguagem popular circulasse com os meios que tinham. E apontamos este como um dos principais motivos de êxito da comunicação do episódio da Gleba Santa Idalina; pois a linguagem do povo sem-terra é simples, compreensível, sensível e carismática.

Retomando elementos do primeiro capítulo vamos nos lembrar que os termos comunicação popular e alternativa são em geral associados à contra-hegemonia, enquanto os termos comunicação comunitária e comunitária alternativa são aplicados para descrever práticas de grupos sociais que buscam visibilidade, e para isso organizam estratégias locais para se organizar e se comunicar com a sociedade. Concluimos que as ações da CPT/MS e da comissão dos sem-terra de Santa Idalina, compondo uma ecologia de comunicações (GONZÁLEZ, 2015), combinaram práticas de comunicação comunitária (nos processos democráticos de participação e de construção de uma identidade coletiva – como identifica Peruzzo, 2008) e comunicação popular (nas atividades de interlocução com a sociedade, por meio das cartas abertas, das cartas aos contatos pessoais, das ocupações e outras formas de visibilizar seu discurso contra-hegemônico). Portanto, ratificamos a interpretação de Miani (2011), quando este afirma os termos comunicação popular e comunicação comunitária são complementares e dialógicos: a partir de uma cultura popular contra-hegemônica cria-se um processo comunitário, e este, por sua vez, reforça um discurso contra-hegemônico e popular que se manifesta de forma a representar os interesses da comunidade em relação à sociedade.

Apontamos, ainda, que os agentes foram intelectuais orgânicos que auxiliaram na construção desse discurso que caracterizamos como contra-hegemônico teleológico libertário, uma vez que seu questionamento à sociedade estabelecida se dá tendo como referência uma sociedade imaginada a partir dos valores morais, tradicionais e comunitários, valores cujas origens são anti-capitalistas, e que norteiam a identidade coletiva dos sem-terra. A luta pela terra é alimentada pela necessidade de condições de vida dignas para todos, pelo desejo de libertação como uma promessa cristã, pela utopia de uma sociedade que é vislumbrada a partir da Bíblia.

Por fim, destacamos que numa época de grandes dificuldades no acesso aos meios de comunicação, foi possível que tal pensamento contra-hegemônico fosse acolhido e recebesse apoio não só de grupos religiosos, mas de representantes políticos, de estudantes, de artistas, de sindicatos e de outros sem-terras organizados. Essa mobilização, que se manifesta em mais de 130 cartas de apoio, coloca em questionamento se de fato o acesso a veículos de comunicação massivos é fator determinante para o sucesso na divulgação de um propósito ou discurso contra-hegemônico. Ainda, nos interrogamos se esta estratégia massiva não acaba por reduzir o processo de comunicação a uma mera transmissão de informação, sem gerar sentimento de pertença e envolvimento nos receptores da mensagem.

A modernização dos meios de comunicação, com a ampliação das possibilidades de interatividade e o advento do espaço virtual planteiam questionamentos que permanecem em aberto apontando para pesquisas futuras. Em especial, nos perguntamos sobre a eficácia das atuais estratégias comunicativas da CPT/MS na atual conjuntura, diante do avanço do agronegócio. A grande mídia age cada vez mais no velamento das contradições do capital, que no contexto agrário consiste numa ação distópica que suspende os conflitos por terra, ao passo que reduz a problemática do campo ao acesso de tecnologia e novos ganhos de produtividade (pois “o agro é pop e tech”), reivindicando assim legitimidade e recursos públicos para seu modelo de desenvolvimento. As entidades populares têm assim desafios de construir nesse campo de disputa uma nova competência comunicativa (HABERMAS, 1984) capaz de construir consensos em torno de um projeto camponês.

Mesmo que nosso trabalho não busque responder a este questionamento vale a referência ao trabalho cotidiano dos agentes de pastoral no final da década de 1970 e no início da década de 1980, ao se dispor a ouvir e conhecer a realidade do campesinato, criando espaços de fala, diálogo e auto-organização, que resultaram na mobilização para ocupar a Gleba Santa Idalina. Sugerimos que, mirando nessas práticas comunicativas cotidianas, dos primeiros agentes de pastoral, poderemos visualizar respostas para o futuro e transpor os muros do individualismo e da despolitização, para novamente fomentar a construção de identidades coletivas e a tessitura de redes de mobilização para a cidadania e para o bem-viver, no campo e na cidade.

ANEXO 1 - VIOLÊNCIA EM NAVIRAÍ

Morta do Dr. Joaquim

VIOLÊNCIA EM NAVIRAÍ

No dia 12 de Junho de 1981, mais ou menos as 7,30 horas, foi brutalmente assassinado com dois tiros no peito de uma arma "loger" calibre nove, com balas explosivas, ao lado de seu Escritório em plena luz do dia, na única praça da cidade, o Dr. JOAQUIM DAS NEVES FERRE, casado, pai de quatro filhos, sendo três menores de idade. Católico membro de alguns dos movimentos paroquiais. Advogado que defendia a causa dos Trabalhadores. Acessor do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Naviraí. Colaborador da C.F.T. Regional / MS.

Atualmente estava envolvido na defesa dos Arrendatários das Fazendas "Entre Rios, Água Doce, Jequitibá". Esta última em conflito entre o fazendeiro Domingos Beldiros e os lavradores, desde Maio de 1980, quando as cercas dos arrendamentos foram destruídas e soltas 5.000 cabeças de gados nas roças. Estes arrendatários são os mesmos que receberam a promessa do Governador, de desapropriar uma área de terra na Região que irá beneficiá-los. Mas até o momento não receberam nenhuma resposta oficial.

Também ele defendia a causa dos Trabalhadores das Serrarias locais e que estão sendo despedidos em massa. No dia do assassinato estava marcada uma Audiência com o Juiz para defender os Operários da Serraria "Etelino" (Máquina Lina LIDA), que foram despedidos sem receber os últimos salários e as indenizações previstas na Legislação Trabalhista.

Ele já havia sido ameaçado anteriormente e até mesmo agredido a poucos dias, pois sempre esteve no lado dos Oprimidos tentando se nascer inimigos para os opressores. Era o Advogado mais conhecido no meio dos pobres, por ser o mais acessível, trabalhando muitas vezes sem receber honorários.

O fato contou com duas testemunhas que viram dois homens chegarem num Passat verde-iguazu de Placa AN 5990, provavelmente falsa. Um dos homens desceu e sacou da arma atirando-o mortalmente. Segundo as testemunhas, ele morreu instantaneamente.

CAIA-SE UMA VOZ QUE DEFENDIA AS LUTAS CLASSE DOS TRABALHADORES, MAS, LEVANTAM-SE CLASSE DE JUSTICA NO MEIO DAS CLASSES OPRIMIDAS.

Sindicato dos Trabalhadores Rurais
Comissão Pastoral da Terra/MS

Naviraí, 12 de Junho de 1981.

NOTA: Qualquer nota de CONTRIBUIÇÃO, enviar ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais, CX. Postal 139
79.950-Naviraí -MS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1968

ABREU, Silvana. Intervenção e Gerenciamento Espacial: o caso do Prodepan. **Anais do III Simpósio sobre recursos naturais e sócio-econômicos do Pantanal – Os desafios do Novo Milênio** Corumbá: 2000. Disponível em <http://www.cpap.embrapa.br/agencia/congresso/Socio/ABREU-066.pdf>. Acessado em 07 de janeiro de 2017.

AMORIM, Célia Regina Trindade Chagas, *et. al.* A Imprensa Sindical alternativa dos trabalhadores rurais na Amazônia. Uma contra hegemonia deflagrada com a ditadura militar de 1964. **Lumina**, Juiz de Fora, v. 9, n. 2, p. 1-22, dez. 2015.

ALONSO, Angela. _____. **Repertório, segundo Charles Tilly: história de um conceito**. In: *Sociologia & Antropologia*, volume 02.03, 2012, p.21–41.

ARANTES, Antonio Augusto. **O que é cultura popular**. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: editora Brasiliense. 8ª edição.

ARQUIVO Digital da Comissão Pastoral da Terra. Dourados: CPT/MS online. Apresenta informações sobre o caso Santa Idalina. Disponível em: <
https://www.dropbox.com/sh/o9zipar4py41us/AAB-1geKn_04nL6qjA2mOcIja?dl=0>.
Acesso em 17 jul. 2017

BARBOSA, Alexandre. **A comunicação do MST: uma ação política contra-hegemônica**. 2013. Tese (Doutorado em Interfaces Sociais da Comunicação) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2009.

BISPOS DO CENTRO-OESTE. **Marginalização de um povo: grito das Igrejas**. 1973

BERGER, Christina. A pesquisa em comunicação na América Latina. In: HOLFELDT, A.; MARTINO, L. C.; FRANÇA, V. V. **Teorias da Comunicação – conceitos, escolas e tendências**. 7ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. p. 241-278.

BELLOTO, Heloísa Liberalli. **Como fazer análise diplomática e análise tipológica de documento de arquivo**. São Paulo: Arquivo do Estado e Imprensa Oficial do Estado. 2002.

BORGES, Celma; KUDLAVICZ Mieceslaw. A História e vida da CPT em mato Grosso do Sul: contribuição na luta pela terra e para nela permanecer. In: ALMEIDA, R. A. **A questão agrária em Mato Grosso do Sul**. Campo Grande: Editora da UFMS, 2008.

BRETON, Philippe; PROULX, Serge. **Sociologia da Comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 2008.

CARLI, Maria Aparecida Ferreira. **Dourados e a Democratização da Terra: povoamento e colonização da Colônia Agrícola Municipal de Dourados (1946-1956)**. Dourados: Editora da Universidade Federal da Grande Dourados, 2008.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil – O longo Caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da identidade – Volume 2: A era da informação: Economia Sociedade e Cultura**. São Paulo: Paz e Terra. 3ª edição. 2002.

_____. **A era da intercomunicação**. 2006. Disponível em: <http://diplobr.rezo.net/2006-08,a1379> Acessado em 18/08/2017.

CHAMORRO, Graciela. Povos indígenas guarani falantes no atual Estado de Mato Grosso do Sul (séculos XVI-XXI). In: CHAMORRO, G. Combès, I. **Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: História, cultura e transformações sociais**. Dourados: Editora UFGD, 2015. p. 293-322.

COGO, Denise. Resenha: Retorno da comunidade, um novo caminho do social. In: **Revista Comunicação e Sociedade**, do programa de Pós-graduação em Comunicação Social da universidade Metodista de São Paulo. Volume 35, nº 2, 2014.

_____. **Repensando a Ciência Participativa na Pesquisa em Comunicação**. In: O retorno da comunidade: os novos caminhos do social. PAIVA, Raquel (org.). Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. p 149 – 166.

CONCÍLIO VATICANO II. Lumen Gentium. In: **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Editora Paulus. 4ª Edição. 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Igreja e problemas da terra**. São Paulo: Edições Paulinas. 1980.

_____. **Igreja e Questão Agrária no Início do século XXI**. Brasília: Edições CNBB. 2010.

_____. **Os pobres possuirão a terra**. São Paulo: editora Paulinas. 2006.

COHN, Gabriel. **Sociologia da Comunicação: Teoria e ideologia**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. 1973.

COSTA, Clovis Reis. **Comunicação Alternativa**. Enciclopédia Intercom de Comunicação. São Paulo: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, p.238-239, 2010.

CORTEZ, Cassia. **A Travessia do Rio dos Pássaros**. Belo Horizonte: Segrac. 1985.

CPT/MS. **Cartilha de Formação Número 1: Organização da Propriedade - estratégia de resistência, superação e construção da qualidade de vida do camponês e da camponesa**. Maio de 2008.

DA FONSECA, Francisco César Pinto. **O consenso forjado**: a grande imprensa e a formação da agenda ultraliberal no Brasil. São Paulo: Editora Hucitec, 2005. V. 38.

DAGNINO, Evelina. ¿Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando? *In* Daniel Mato (coord.), **Políticas de ciudadanía y sociedad civil entiempos de globalización**. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, pp.95-110. 2004.

DREIFUSS, Rene Armand. **1964-1981, a conquista do Estado, Ação política, poder e golpe de classe**. Petrópolis: Vozes, 1989.

FACHIN, Viviane Scalon. **Os processos de ordenamento de terras no Extremo Sul de Mato Grosso e de reordenamento no Sul de Mato Grosso do Sul: da colonização à reforma agrária (1943-2000)**. 2015. 230 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados.

FARIAS, Damião Duque de. **Crise e renovação católica na cidade de São Paulo: impasses do progressismo e permanências do conservadorismo (1945/1975)**. 2002. 446 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

FARIAS, Marisa Fatima Lomba. **Acampamento América Rodrigues da Silva**: esperanças e desilusões na memória dos caminhantes que lutam pela terra. Dourados: Dinamica, 2006.

GAIGER, Luiz Inácio. **Agentes religiosos e camponeses sem terra no Sul do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1987.

GOHN, Maria da Glória. **História dos Movimentos e Lutas Sociais**. São Paulo: Edições Loyola. 2003a.

_____. **Movimentos Sociais No Início do Século XXI**: Antigos e novos atores sociais. Petrópolis: Editora Vozes. 2003b.

GONZÁLEZ, Jorge. **Frentes Culturales: para uma comprensión dialógica de las culturas contemporâneas**. In: Estudios sobre las Culturas Contemporâneas – Revista de investigación y analisis, revista da Universidad de Colima. Época: II, número: 14, 2001.

_____. “Exvotos e retablitos: religion popular y comunicación social em Mexico”. **Estudios sobre las Culturas Contemporâneas**. Revista de pesquisa da Universidade de Colima. Edição 1. 1984.

_____; MORENO, Margarita Maas; AMOZURRUTIA, José A. **Cibercultur@ e iniciación em la investigacion interdisciplinaria**. México: Universidad Nacional Autonoma de México. 2015.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere – Volume 1: Introdução ao Estudo da Filosofia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. **Cadernos do Cárcere – Volume 6: Literatura, folclore, gramática**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GRAZIANO DA SILVA, José e DEL GROSSI, Mauro Eduardo. **O Novo Rural Brasileiro**. In: Anais Oficina de Atualização Temática – Instituto Agronômico do Paraná. Londrina-PR. 2000.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Editora Vozes. 4ª edição. 1983.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A. 11ª edição. 2006.

IOKOI, Zilda Grícoli. **Igreja e Camponeses – Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo Brasil e Peru, 1964-1986**. São Paulo: Editora Hucitec. 1996.

JOÃO XXIII. *Mater et Magistra*. 1961a. Disponível em http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em 16 de agosto de 2017.

JOÃO XXIII. *Humanae Salutis*. 1961b. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html. Acesso em 16 de agosto de 2017.

KMITTA, Ilsyane do Rocio. PRODEPAN: O Pantanal como nova fronteira econômica nacional. In: **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História da Associação Nacional de História (ANPUH)**. Natal: 2013. Disponível em http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364595689_ARQUIVO_TEXTOANPUH_2013.pdf acessado 7 de janeiro de 2017.

MACHADO DA SILVA. Juremir. O pensamento contemporâneo francês sobre a comunicação. In: **Teorias da Comunicação – conceitos, escolas e tendências**. HOLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz C; FRANÇA, Vera Veiga. Petrópolis: Editora Vozes, 7ª edição, p.171-186, 2007.

MAIGRET, Éric. **Sociologia da Comunicação e das Mídias**. São Paulo: Editora Senac. 2010.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em Análise do Discurso**. Campinas: Pontes/Unicamp, 1997, 3ª ed.

MANOSSO, Olga. **Marcos Históricos da CPT/MS**. Documento escrito à mão. 1988.

MARÍN, Antonio Lucas et al., **Sociología de la Comunicación**, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

MARQUES DE MELO, José. **MacBride, a NOMIC e a participação latino-americana na concepção de teses sobre a democratização da comunicação**. Logos 28: Globalização e comunicação internacional. Ano 15, p.42-59, jan-jun. 2008. Disponível em http://www.logos.uerj.br/PDFS/28/03_josemarques.pdf.

MARSCHNER, Walter. Ritual e religião nas lutas sociais: a “mística” dos movimentos camponeses. In: MARIN, Jéri Roberto (org). **Questões de Religiões: Teorias e metodologias**. Dourados: Editora UFGD. 2013. P.93-112.

MARTIN-BARBERO, José. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

MARTINO, L. C. De qual comunicação estamos falando. In: HOLFELDT, A.; MARTINO, L. C.; FRANÇA, V. V. **Teorias da Comunicação** – conceitos, escolas e tendências. 7ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. p. 11-26.

MARTINS, José de S. **Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo**. São Paulo: Editora Hucitec, 1989. Falta Martins 2000

_____. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997.

MATTELART, Armand e Michèle. **História das teorias da comunicação**. 7ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MEKSENAS, P. **Cidadania, poder e comunicação**. São Paulo: Editora Cortez, 2002.

MIANI, R. A. **Comunicação Popular Alternativa**. Enciclopédia Intercom de Comunicação. São Paulo: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, p.298-299, 2010.

_____. Os pressupostos teóricos da comunicação comunitária e sua condição de alternativa política ao monopólio midiático. **Revista Intexto**, v. 2, n. 25, p. 221-233, dez. 2011.

_____. Comunicação popular. **Noções Básicas de folkcomunicação**. GADINI, S. L., WOITOWICZ, Karina Janz. Ponta Grossa: Editora UEPG. 2007.

OTRE, Maria Alice. **A Pesquisa Acadêmica Sobre Comunicação Popular, Alternativa e Comunitária No Brasil**: análise de dissertações e teses produzidas em Programas de Pós-Graduação em Comunicação entre 1972 – 2012. 2015. Dissertação produzida no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, da Faculdade de Comunicação da Universidade Metodista de São Paulo.

PAIVA, Raquel. **O espírito comum** – Comunidade, mídia e globalismo. Petrópolis. Vozes, 1998.

_____. Para reinventar a Comunicação Comunitária. In: PAIVA, Raquel (org.). **O retorno da comunidade: os novos caminhos do social**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. p 133-148.

PEREIRA, Eveline Medeiros. “E nos sonhos que fui sonhando, as visões se clareando”: Hegemonia e luta pela terra. **Revista Katálisis**, v. 19, n. 2, p. 194-203, jul-set. 2016.

PERUZZO, Círcia M. Krohling. **Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania**. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados: reelaboraões no setor. **Revista Palavra Chave**, Colômbia, v. 11, n. 2, p. 367-379, dez. 2008.

_____. **Enciclopédia Intercom de Comunicação** – Volume 1: Conceitos. Sociedade Brasileira de Estudos em Comunicação. Intercom: São Paulo, 2010. p. 246-247.

_____. Aproximações entre a comunicação popular e comunitária e a imprensa alternativa no Brasil na era do ciberespaço. **Revista Galáxia**, São Paulo, n. 17, p.131-146, jun. 2009.

_____. Desafios da Comunicação Popular, Comunitária e Alternativa na Cibercultura@: aproximação à Proposta de Comunidade Emergente de Conhecimento Local. **Revista Ciberlegenda**, Rio de Janeiro, v. 1 n. 25, p. 82-99, 2011.

PRONKO, Marcela, FONTES, Virginia. Hegemonia. In: CALDART et all. (Orgs.) **Dicionário da Educação do Campo**, Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2012, p.389ss.

REGINA, Jesus Eurico Miranda; KUDLAVICZ, Mieceslau; JESUS, Sebastiana de. **Luta dos Trabalhadores Rurais em Mato Grosso do Sul - A participação da Comissão Pastoral da Terra**. Campo Grande, 1994. NÃO FOI PUBLICADO, DOCUMENTO QUE CIRCULA ENTRE OS AGENTES DA CPT

ROMANI, Giovanni Luiz. **Igreja e Pastorais Sociais: A Comissão Pastoral da Terra e o Conselho indigenista Missionário na Diocese de Dourados (1971-2000)**. 2003. 152f. Dissertação defendida no Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH/FCH/UFGD).

SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena: experiências, falhas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970 – 80**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

SAUER, Sérgio. [Capítulo III – A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e a Questão da Terra. In: A questão Agrária como um tema Teológico: o Compromisso social e político das Igrejas Católica Romana e Evangélica Luterana na luta pela terra no Brasil. Cópia encontrada no arquivo da CPT/MS. S/d].

_____. **Agricultura familiar versus agronegócio: a dinâmica sociopolítica do capô brasileiro**. Brasília: Embrapa Informação tecnológica. 2008.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Movimentos Sociais**. 3ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 1989.

_____. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. Dossiê: Movimentos Sociais. **Sociedade e Estado**. Brasília, v. 21, n. 1, jan./apr. 2006.

_____. Das ações coletivas às redes de Movimentos Sociais. **Caderno CRH**. Salvador, v. 21, n. 54, p. 505-517, set./dez. 2008.

SILVA, Jackson Ronie et al. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**. Salvador, v. 1, n. 1, jul. 2009.

SOUZA, Eduardo Ferreira. **Do Silêncio à Satanização** – o discurso de Veja e o MST. São Paulo: Annablume, 2004.

SOUZA, Ezequiel de. **Entre a Dependência e a Libertação: Mudanças Epistemológicas na Teologia Latino-Americana a Partir da Apropriação da Teoria da Dependência pela Teologia da Libertação**. Tese doutoramento em Teologia Faculdades EST. São Leopoldo, 2015. Disponível em http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/570/1/souza_e_td137.pdf.

SOUZA, Marcelo de Barros. **A Bíblia e a luta pela terra**. Petrópolis: Editora Vozes. 1985.

STÉDILE, João Pedro. **A questão agrária no Brasil: O debate na esquerda 1960-1980**. Editora Expressão Popular. São Paulo: 2ª edição 2005. João Pedro Stedile <http://www.mst.org.br/jornal/289/entrevista>.

TERRA, Ademir. **A modernização agropecuária de Mato Grosso do Sul: 1970-1985**. Publicado nos anais do II Encontro de Grupos de Pesquisa “Agricultura, Desenvolvimento Regional e Transformações Socioespaciais”. Uberlândia –MG. 2006. Disponível em: <http://www.lagea.ig.ufu.br/biblioteca/anais/II%20Encontro%20de%20Grupos%20de%20Pesquisa%20IG%20LAGEA%202006.pdf>. Acessado em 10 de agosto de 2017.

TONNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade como estruturas de socialização. In: FERNANDES, F. **Comunidade e Sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973. p. 96-117.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

WAMPLER, Brian; AVRITZER, Leonardo. Públicos participativos: sociedade civil e novas instituições no Brasil democrático. In: COELHO, V. S.; NOBRE, Ms. **Participação e Deliberação**. São Paulo: Editora 34, 2004.

WANDERLEY, Maria de Nazaré Baudel. Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidades. In: **Estudos Sociedade e Agricultura**, Revista do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, ano 21, outubro 2003, p. 42-61.