



Luta, messianismo e utopia: considerações sobre o caráter teológico-político da luta por terra e território no Brasil

Lucha, mesianismo y utopía: consideraciones sobre el carácter teológico-político de la lucha por la tierra y el territorio en Brasil

Frederico Rodrigues Bonifácio * 

Maria Clara Salim Cerqueira ** 

Resumo

O presente texto se centra na história da luta por terra no Brasil buscando demonstrar a indissociabilidade entre as lutas concretas que se efetivaram na formação social brasileira e certo messianismo que ajudou a consubstanciar esses enfrentamentos. Nesse intento, perpassamos pela atuação da Igreja Católica na (re)construção de utopias que guiam as lutas pela reforma agrária brasileira ao menos desde o início da segunda metade do século XX; trazemos apontamentos sobre a criação da Comissão Pastoral da Terra e seu papel na construção de uma utopia do campo e do campesinato brasileiro, e a partir de um resgate histórico da Guerra do Contestado e da Ocupação Caldeirão de Santa Cruz do Deserto, atestamos que o componente utópico-messiânico foi decisivo na luta pela terra no Brasil mesmo quando formalmente a Igreja manteve-se alhures ou avessa a essas lutas.

Palavras-chave: Comissão Pastoral da Terra - CPT; resistência; Teologia da Libertação; violência no campo; estrutura fundiária.

Resumen

Este texto se centra en la historia de la lucha por la tierra en Brasil, buscando demostrar la inseparabilidad entre las luchas concretas que tuvieron lugar en la formación social brasileña y un cierto mesianismo que ayudó a fundamentar estos enfrentamientos. En este intento, analizamos el papel de la Iglesia Católica en la construcción de las utopías que han guiado las luchas por la reforma agraria brasileña al menos desde principios de la segunda mitad del siglo XX; traemos notas sobre la creación de la Comisión Pastoral de la Tierra y su papel en la construcción de una utopía para el campo y el campesinado brasileño, y a partir de una revisión histórica de la Guerra del Contestado y la Ocupación del Caldeirão de Santa Cruz do Deserto, damos fe que el componente utópico-mesiánico fue decisivo en la lucha por la tierra en Brasil incluso cuando formalmente la Iglesia permaneció en otros lugares o se mostró contraria a estas luchas.

Palabras clave: Comisión Pastoral de la Tierra - CPT; resistencia; Teología de la Liberación; violencia en el campo; estructura de la tierra.

* Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. E-mail: fredrodrigues93@gmail.com

** Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil. E-mail: mclaracerqueira@gmail.com

Introdução

Os movimentos de luta pela terra são indissociáveis à constituição histórica da formação da social brasileira. Estes movimentos tiveram suas organizações e pautas distintas conforme os momentos da história, e as figuras messiânicas e a construção de utopias foram impreteríveis nestas lutas. Poucas imagens puderam captar com tamanha potência a conjunção entre luta, messianismo e utopia, que constitui parte substancial da formação social brasileira, quanto a fotografia de Sebastião Salgado por ocasião da ocupação pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) da Fazenda Giacometti, em Rio Bonito do Iguaçu, no Paraná em 17 de abril de 1996 (Fotografia 1).

Fotografia 1 - Ocupação da Fazenda Giacometti, em Rio Bonito do Iguaçu (PR) em 1996



Fonte: Vozes Sem Terra, 2002.

O relato de Salgado – mais tarde publicado em livro de Branford e Rocha (2004) sobre a história do MST – acerca do que ocorrera no dia da foto em questão, ajuda a consubstanciar a imagem ao mesmo tempo radicalmente concreta e radicalmente messiânica da ocupação no interior paranaense, que chegou a ser o maior acampamento da América Latina com 3.028 famílias segundo dados publicados na Folha de São Paulo (Gazir; Falcão, 1997).

Era impressionante a coluna dos sem-terra, formada por mais de 12 mil pessoas, ou seja, 3 mil famílias, em marcha na noite fria daquele início de inverno no Paraná. O exército de camponeses avançava em silêncio quase completo. Escutava-se apenas o arfar regular de peitos acostumados a grandes esforços e o ruído surdo dos pés que tocavam o asfalto. Corretamente utilizados, os 83 mil hectares da Fazenda Giacometti poderiam proporcionar uma vida digna aos 12 mil seres que marchavam naquele momento em sua direção. O rio de camponeses que correu pelo asfalto noite adentro, ao desembocar defronte da porteira da fazenda, para e se espalha como as águas de uma barragem. As crianças e as

mulheres são logo afastadas para o fundo da represa humana, enquanto os homens tomam posição bem na frente da linha imaginária para o eventual confronto com os jagunços da fazenda. Ante a inexistência de reação por parte do pequeno exército do latifúndio, os homens da vanguarda arrebentam o cadeado e a porteira se escancara; entram atrás, o rio de camponeses se põe novamente em movimento; foices, enxadas e bandeiras se erguem na avalanche incontida das esperanças nesse reencontro com a vida – e o grito reprimido do povo sem-terra ecoa uníssono na claridade do novo dia: REFORMA AGRÁRIA, UMA LUTA DE TODOS! (Branford; Rocha, 2004, p. 207).

José de Souza Martins (2008) chegou a criticar em algum momento a foto de Salgado pelo fato de ela retratar uma figura à frente das demais, com uma foice na mão, como se estivesse a guiá-las – e como se esperasse pelo próprio registro –, perdendo assim a própria dimensão de processo e de coletividade que ações como essa necessariamente colocam em voga, transfigurando-se, assim, em uma espécie de simulacro messiânico.¹ O fato, no entanto, é que, se por um lado Salgado deixou de captar momentos importantes do processo de tomada da fazenda, por outro captou uma imagem de rara potência, que somada a seu relato forma uma imagem dialética da qual partimos para elaborar as reflexões neste texto. Trata-se da íntima relação entre messianismo e utopia na luta por terra e território no Brasil, donde a própria Igreja Católica, enquanto momento institucional, foi fundamental. E foi o próprio José de Souza Martins a resgatar essa vinculação decisiva por ocasião de uma publicação comemorativa pelo décimo aniversário da Comissão Pastoral da Terra (CPT).

Se não chega transparecer como novidade o papel da Igreja Católica da luta por terra e território no Brasil, o que a breve passagem de Martins ressalta é a essencialidade desse papel, sobretudo por meio do comunitarismo cristão, que, nos termos de Juarez Guimarães (2006, p. 199), se configurou como “um capítulo da cultura católica ocidental, em seus momentos históricos de reação tradicionalista às passagens dissolutivas do mundo rural para o mundo urbano [...] capaz de preservar ou reestabelecer os valores cristãos na organização da vida social e econômica agrária”. Tradição essa que optou desde seus primórdios nos anos de 1930 por permanecer autônoma à política institucional, não constituindo, por exemplo, partidos políticos ou disputando cargos executivos. Em que pese à distância formal para com as formas instituídas, o comunitarismo cristão desempenharia papel fundamental para o enraizamento da questão agrária na agenda política nacional. O que ocorre, em certa medida, pelo fato de a urbanização crescente,

¹ Cf. Martins (2008, p.137-140).

contemporânea à nacionalização da economia brasileira², apresentar-se para essa tradição “como ameaça à sua identidade comunitarista” (Oliveira, 1981, p. 200). O vento da história parecia soprar naquele momento a favor da reforma agrária e de um projeto nacional “progressista” – nos termos que a Igreja concebia – a ponto de o bispo de Campanha (MG), Dom Inocêncio Engelke em uma famosa carta lembrada por Stedile (2005, p. 35) afirmar: “estaremos caminhando com segurança para a reforma social agrária que, ou se fará nos termos da mensagem social da Igreja, ou será fatal para nossa terra e o nosso futuro de povo cristão”³.

Mais tarde, nos anos que se seguiram ao golpe militar de 1964, a Igreja Católica – precisamente pela opção anteriormente tomada de manter-se autônoma à política institucional – pôde tornar-se referência para as lutas emancipatórias no campo brasileiro. O comunitarismo cristão preencheria um vácuo importante na política nacional, deixado pela quase completa dissolução do Partido Comunista Brasileiro (PCB), e consequentemente de seus programas de ação. “Foi exatamente nesses anos decisivos”, relembra Juarez Guimarães (2006, p. 201), “que se fez mais central a presença do comunitarismo cristão, expressa na formação da CPT, em 1975, e no principal documento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) sobre a questão agrária no Brasil (*Igreja e problemas da terra*, documento aprovado pela 18ª Assembleia da CNBB, em 14 de fevereiro de 1980)”.

As posições tomadas pela Igreja, sobretudo após a publicação da encíclica *Mater et Magistra* pelo papa João XXIII em 1961 distavam substancialmente daquelas oriundas, por exemplo, do PCB. Se por um lado a crítica ao liberalismo e à exploração do homem pelo homem era patente, por outro a crítica ao “marxismo-leninismo” também era inexorável; o que passava tanto por uma defesa do direito inalienável da propriedade – o

² Cf. Oliveira (1981).

³ Embora messianismo e a religiosidade católica não sejam equivalentes, o que nos interessa reter aqui o nexo estabelecido entre esses elementos ao longo da história da formação socioterritorial brasileira. Se o messianismo e seus correlatos – sebastianismo etc. – estão calcados em um promessa redentora, é preciso ter em conta que “desde aqueles que esperam nos entes da política a redenção de uma promessa histórica até aqueles que personificam nas classes burguesa e proprietária (não raro amalgamadas no conservador termo de “elite”) o fundamento do capitalismo brasileiro, há na experiência histórica nacional uma tendência de personificação que teria na aparente centralidade da propriedade privada, e de seus mobilizadores, um dos fundamentos decisivos. A questão fundiária brasileira, portanto, [...] aparece aqui [...] como uma espécie de alegoria, de emblema” (Bonifácio, 2023, p. 80), que articulada a um catolicismo de bases populares ajudou a consubstanciar as lutas no campo ao longo da história brasileira.

que tornaria, por exemplo a estatização das terras inconcebível – quanto por uma recusa ao materialismo, compreendido como negação da transcendência divina. Ainda assim,

O princípio do bem comum, oposto aos benefícios imanescentes da ordem do mercado; o princípio da lei natural, em oposição ao utilitarismo; o *princípio da primazia do trabalho*, oposto à sua consideração como mera mercadoria ou como mero fator de produção; o princípio da função social da propriedade, oposto à sua afirmação incondicionada, como aparece no cânone liberal; o princípio da justiça social, da proporcionalidade na distribuição dos frutos da cooperação econômica oposto à apologia da acumulação desigual; o princípio da autoridade do Estado, legitimado a agir sempre quando necessário ao bem comum e oposto ao *laissez-faire* ou liberalismo manchesteriano; todos carregavam uma crítica ao liberalismo o que torna essa cultura incompatível com a ordem real do capitalismo (Guimarães, 2006, p. 206-7, grifos nossos).

A análise do documento da CNBB de 1980 sobre a *Igreja e os problemas da terra* demonstra parte substancial do que estava em questão para a Igreja, especialmente a partir da criação e do fortalecimento da CPT. Se não se tratava de um programa revolucionário – ao menos nos termos do que o marxismo tradicional⁴ poderia considerar – tratava-se inequivocamente de uma centralidade positiva do trabalho em contraposição à exploração das potencialidades humanas. O documento de 1980 ocupa-se longamente de distinguir “terra de trabalho” e “terra de exploração” – nomenclatura, em partes, incorporada pela própria tradição marxista a partir de José de Souza Martins.

A terra de exploração é a terra 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. Essas formas de propriedade, alternativas à exploração capitalista, abrem claramente um amplo caminho, que viabiliza o trabalho comunitário, até em áreas extensas, e a utilização de uma tecnologia adequada tornando dispensável a exploração do trabalho alheio (CNBB, 1980, p. 11).

Seria reducionista, no entanto, compreender o papel desempenhado pela Igreja Católica no período pós-1964, apenas pelo relativo vácuo permitido pela estreita faixa de legalidade concedida ao PCB. Primeiramente há de se ter em conta que “a Igreja Católica teve um papel contraditório durante a ditadura civil-militar: apesar de um apoio manifesto em algumas mensagens da CNBB, havia também a construção da Teologia da Libertação

⁴ Postone (2014, p. 21, inserção nossa) denomina *marxismo tradicional* as abordagens “teóricas que analisam o capitalismo do ponto de vista do trabalho [...] em termos de relações de classe estruturadas pela propriedade privada dos meios de produção e uma economia regulada pelo mercado. As relações de dominação são entendidas [pela] dominação e exploração de classe.”

e das ações das pastorais, sobretudo da Pastoral da Terra, em favor de camponeses, posseiros e indígenas frente à violência de grileiros e/ou latifundiários” (Prieto, 2016, p. 556). Cabe, portanto, buscar compreender em que medida esses campos de força se colocavam internamente à instituição Católica. Por ora, cumpre salientar que a Teologia da Libertação propiciou um importante salto na crítica aos valores liberais – já presentes no cristianismo comunitário – para uma práxis tendencialmente anticapitalista e militante (Guimarães, 2006). Não seria exagerado afirmar que nos anos que sucederam o golpe de 1964 a Igreja Católica no Brasil cumpria papel conhecidamente progressista em âmbito mundial, e “sua inserção nas áreas de fronteira agrícola, em rápida expansão com o estímulo estatal à modernização agrária brasileira, lhe permitia renovar o repertório crítico da questão agrária, enriquecendo-a com a temática indígena e a luta dos posseiros” (Guimarães, 2006, p. 217). A centralidade da Igreja nas lutas no campo no período era tamanha “que as duas principais estratégias organizativas que se formaram no período, o modelo da CONTAG [Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura] e o modelo das oposições sindicais rurais tiveram suas lideranças formadas em contato com a Igreja” (Guimarães, 2006, p. 217).

Apresentaremos inicialmente o processo histórico em que a luta pela terra passou a compor o léxico católico, em especial na segunda metade do século XX na América Latina, quando ditaduras cívico-militares se instalaram se vários países e a Igreja passou a cumprir um papel importante na construção das bases militantes – o que culminou na criação da CPT. É importante destacar que esta exposição histórica dos fatos não será apresentada de forma linear, pois o que nos interessa aqui é estabelecer nexos entre os fatos, o que não implica necessariamente em uma apresentação historiográfica destes. A partir disso, traremos dois casos notáveis históricos – a Guerra do Contestado e a ocupação de Caldeirão de Santa Cruz, ambas no início do século XX – que coadunam a íntima conexão entre figuras messiânicas a luta pela terra e território no Brasil, para concluirmos que o componente utópico-messiânico foi decisivo na luta pela terra no Brasil, estando envolvida diretamente ou não a Igreja Católica. Estes casos foram elencados para serem tratados aqui por sua relevância, e é evidente que há inúmeros outros casos também relevantes que poderiam elucidar nosso argumento, no entanto, não é possível abordar todos estes devido aos limites de dimensão necessários à formulação de um artigo científico.

Teologia da Libertação como teologia da (T)terra

Não temos aqui, evidentemente, por intuito uma rigorosa investigação sobre a história da Teologia da Libertação e sua territorialização no Brasil.⁵ Trata-se para nós de ter em conta a historicidade dessa interpretação do Evangelho no que concerne à luta por terra e território no Brasil, compreendendo alguns dos nós górdios da relação entre essa luta e a dimensão messiânica e utópica que a consubstancia. Ter em conta a historicidade desse segmento da Igreja Católica demanda, aliás, a compreensão de que tal movimento não se produziu de maneira unívoca ou imediata, não nos permitindo, portanto, datar seu surgimento. Trata-se de um processo difuso e dilatado no tempo, que se iniciaria com o Concílio Vaticano II a partir de 1962 e se enraizando mais fortemente na América Latina nos encontros episcopais de Medellín (Colômbia) em 1968 e Puebla (México) em 1979. Conjunção de momentos denominada por Leonardo Boff (1996) “eclesiogênese”, isto é, a construção de uma nova Igreja que, sem abandonar os fundamentos tradicionais da Igreja Romana buscava aproximar-se das pautas sociais, adotando um cunho libertário e anticapitalista, sobretudo nas ações junto aos povos do campo. Dom Tomás Balduino (2002, p. 28) apresenta essa constelação histórica:

A década de 70 marca o nosso Pentecostes. É o tempo da definição e consolidação do Concílio Vaticano II pela entrada da América Latina. Sem a contribuição da América Latina, o Vaticano II estaria incompleto, estaria a meio caminho. Com efeito, foi nesse continente que aconteceu a concretização das duas grandes intuições fundamentais e primeiras do Concílio, a saber, a ruptura com o antigo modelo da Igreja e a abertura para o mundo. Nossos padres conciliares,⁶ de volta do Concílio para suas igrejas e procurando ser fieis a esta abertura para o mundo, encontraram, naturalmente, não o mundo europeu do ter, do saber, do poder, onde se realizou o Concílio, mas o mundo “de abajo” como diz Gustavo Gutierrez. É o mundo dos negros escravizados, dos camponeses oprimidos e dos índios massacrados ao longo de cinco séculos. Por outro lado, é também um mundo de um extraordinário e riquíssimo cabedal humano e cultural, além de uma formidável história de lutas populares de heroica resistência (Balduino, 2002, p. 28).

Essa “abertura para o mundo”, sobretudo na realidade periférica brasileira, implicou necessariamente em certo laicismo, não raro conjugado com o sincretismo próprio à formação social brasileira. Como comenta, Ivo Poletto, “não se tratava de criar um novo ‘movimento de cristãos’, mas de ser uma ferramenta, um organismo de serviço

⁵ É importante salientar aqui, na esteira do que expôs Löwy (2000), que embora a Teologia da Libertação tenha tido maior influência e poder de ação no Brasil, ela diz respeito a um movimento bem mais amplo originado e presente em parte substancial da América Latina.

⁶ Dentre os quais Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff.

que ajudasse a comprometer de forma mais acertada, a ação da Igreja com a causa dos oprimidos” (Poletto, 1985, p. 40). Algo como o que Peter Houtzager (2004, p. 140) comentou mais especificamente acerca da CPT, mas que não deixa de ser válido para toda a tradição da Teologia da Libertação: tratava-se de atuar como “incubadora institucional dos movimentos sociais”, mais que ser um movimento social mesmo. Em suma, o que estava sendo posto em movimento era

uma interpretação da fé religiosa advinda de teólogos que estabeleceram uma ponte religiosa, filosófica, política e sociológica entre a realidade terrena e a mensagem evangélica da religião católica. Desde então, foi afastado qualquer tipo de pré-determinação divina que justificasse problemas sociais mundanos; a velha ideia de que a pobreza é uma virtude agradável aos olhos de Deus *caiu por terra*. **A utopia do Reino de Deus** passa a ser pensada como etapa de transformações sociais necessárias na realidade terrena⁷ (Mitideiro Junior, 2008, p. 75, *italico do autor; negrito nosso*).

Se o Concílio Vaticano II, realizado na década de 1960, aparece com um primeiro ânimo para transformações mais radicais dentro da Igreja Romana, como bem pontua Dom Tomás Balduino, a realidade latino-americana colocaria à prova muitas das possibilidades de abertura propaladas no Vaticano. Por um lado, as condições materiais objetivas na periferia do mundo davam outros contornos a essa “utopia do reino de Deus”, por outro, setores mais conservadores da Igreja, dentro e fora do continente não viam com bons olhos essa abertura, que estaria a desvirtuar os princípios canônicos da Igreja Romana. Caberia à já mencionada 2ª Conferência do Episcopado Latino-Americano, organizada pelo Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) em Medellín na Colômbia em 1968 dar outro importante passo para a compreensão de que naquele momento, a missão da Igreja “era a de denunciar a realidade perversa em que viviam os latino-americanos como uma afronta ao espírito do Evangelho” (Mitideiro Junior, 2008, p. 88). O documento final da conferência expressa de maneira explícita a compreensão comum chegada em Medellín:

como cristãos, cremos que esta etapa histórica da América Latina está intimamente vinculada à história de salvação. Como Pastores, com responsabilidade comum, queremos comprometer-nos com a vida dos nossos povos na busca angustiosa de soluções adequadas para seus múltiplos problemas (CELAM, 1980 apud Mitidero Junior, 2008, p. 89).

⁷ O que, do ponto de vista teológico, se ancorava na ideia de que “embora o reino de Deus não seja deste mundo, é aqui que ele tem sua iniciação, uma vez que a realização integral dos seres humanos é requerida pela própria ordem nova instaurada por Cristo no mundo” (Morais, 1982, p. 22).

Em síntese, se poderia mesmo dizer que a conclusão da Conferência de Medellín é a de que “a Igreja se voltou para o homem, e não apenas para o espírito. O homem é a representação de Deus na Terra”, de modo que para “para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem” e, se “o homem vive em condições sociais adversas, a imagem de Deus é insultada” (CELAM, 1980 apud Mitidero Junior, 2008, p. 89).

Tal formulação não é mera rabulística; ao contrário, opera uma inversão fundamental na compreensão não apenas da legitimidade das lutas dos povos da periferia do mundo, como confere centralidade ao homem nessa luta. Se a utopia se distingue das formas clássicas do milenarismo, precisamente porque nela a ruptura com o *mundo dado* não é devotada a qualquer deus *ex machina*, mas à ação prática dos homens, que seria a única capaz de subtrair-se do reino da loucura e da miséria, o documento da Conferência de Medellín formula pela primeira vez a luta dos povos subalternos – a qual a Igreja deveria ser solidária – como luta utópica. Evidentemente messiânica além de utópica haja vista que “o homem é a representação de Deus na Terra”.

Apesar do clima acirrado entre as alas progressistas e conservadoras da Igreja e de esta última exercer certo protagonismo na 3ª Conferência Episcopal Latino-Americana, em Puebla, no México, se poderia afirmar que a Teologia da Libertação sairia fortalecida do encontro no México. Isso, em larga medida, por uma contingência histórica; qual seja, a presença do Papa João Paulo II que acabara de assumir o pontificado após a inesperada morte de João Paulo I que morrera apenas vinte e cinco dias após assumir a Igreja. O novo Papa adotou, talvez por estar naquele momento assumindo o pontificado, um tom conciliador, mostrando-se aberto às novas tendências; e sem romper com as alas mais conservadoras, acenava positivamente para a Teologia da Libertação. De modo que “após a Conferência de Puebla, definitivamente, ao menos no plano da teologia nova e dos discursos produzidos, a opção pelos injustiçados e oprimidos da história desloca o lugar teológico da Igreja latino-americana” (Mitideiro Junior, 2008, p. 95).

Mas, certamente o avanço mais radical oriundo da Conferência de Puebla, e que reverberaria de modo decisivo na atuação da Igreja no Brasil, diz respeito ao modo como a ala progressista da Igreja passa a compreender o direito absoluto à propriedade privada. Se anteriormente, mesmo o comunitarismo cristão compreendia a propriedade como um direito inalienável e a própria Teologia da Libertação mantinha-se, de certo modo, apenas tangenciando a questão, o documento final da Conferência no México é explícito:

Os bens e riquezas do mundo, por sua origem e natureza, segundo a vontade do Criador, são para servir efetivamente à utilidade e ao proveito de todos e cada um dos homens e dos povos. Por isso a todos e a cada é um direito primário e fundamental, absolutamente inviolável, usar solidariamente esses bens, na medida do necessário, para uma realização digna da pessoa humana. Todos os outros direitos, também o de propriedade e de livre comércio lhe estão subordinados. Como nos ensina João Paulo II: “sobre toda propriedade privada pesa uma hipoteca social”. A propriedade compatível com aquele direito primordial é antes de tudo um poder de gestão e administração, que, embora não exclua o de domínio, não o torna absoluto nem ilimitado. Deve ser fonte de liberdade para todos, nunca de dominação nem de privilégios. É um dever grave e urgente fazê-lo retornar à sua finalidade primeira (CELAM, 1979, p. 162).

Notadamente, a explicitação de tais princípios em um documento oficial da Igreja, e tendo por base a fala do próprio Papa na abertura da Conferência, causou impactos em todo o mundo, sobretudo na América Latina e, com reverberações quase imediatas no Brasil, onde assumiu a forma de discurso político e passou a compor decisivamente o discurso da luta por reforma agrária.

Ao mobilizar o caráter prático do Evangelho, a Teologia da Libertação rompia em larga medida com o caráter hierárquico e tautológico dos ritos católicos, nos quais a repetição dogmática interessava mais que qualquer prática concernente à emancipação humana ou política. Nessa *démarche*, a leitura coletiva do livro do *Êxodo*, que em larga medida trata da libertação do povo hebreu da escravidão no Egito e da busca pela “terra prometida”, se revelaria profícua, na medida em que se convertia em alegoria da vida dos próprios povos camponeses expropriados e trabalhadores rurais sem terra. Seria a terra, pois, o agente mobilizador fundamental na formação política desses grupos. “O alcance e a dignidade teológica do conceito *terra* consiste em que ele é intermediário de um relacionamento com Deus e com o ser humano”, sem que isso implique, diria Alberto Moreira (2006, p. 174, grifo nosso) em qualquer alienação do ponto de vista da luta política, pois “acentuava constantemente uma atitude fundamental em relação à realidade, que se articula em dois princípios éticos básicos por ocasião dos conflitos: o princípio da destinação universal dos bens da terra e o princípio dos direitos dos pobres de se apropriarem do necessário à vida” (Moreira, 2006, p. 174). Mitidiero Junior (2008) nos apresenta profícuos exemplos de como essa nova interpretação do Evangelho foi pouco a pouco ganhando espaço dentro da doutrina católica, de modo que a própria reprodução social desigual e contraditória passaria a compor as preocupações da Igreja como dotadas de valor teológico. O texto ecumênico elaborado em 1996 sob a coordenação do teólogo Marcelo Barros, intitulado *Os pequenos possuirão terra*, e

visando articular as dimensões espiritual e terrena, histórica e jurídica, local e global, é um exemplo lapidar dessa atuação da Igreja.

A História Antes dos portugueses colonizarem o Brasil, a terra era dos índios. A posse era coletiva e comunitária. Os portugueses tomaram as suas terras e as dividiram em capitanias hereditárias distribuídas entre poucos donos. A partir daí a terra no Brasil tem sido concentrada e explorada por poucos [...]. Assim, em 1850, saiu a primeira lei que regulamentava a venda e propriedade da terra – Lei de Terra – n. 601: A partir de agora, acaba-se o costume de quem trabalha poder adquirir a terra onde vive por outro título que não seja de compra. Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja de compra. **O que diz a lei no Brasil:** Da Constituição Federal [1988]: Art. 23. É competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios: [...] X – combater as causas da pobreza e os fatores de marginalização, promovendo a integração social dos setores desfavorecidos. **O que nos diz a palavra de Deus:** O Deus Eterno disse a Moisés: Reparta a terra entre as tribos e famílias, conforme o tamanho delas. Divida a terra por sorteio e dê as partes maiores para as tribos e famílias mais numerosas e as partes menores para as tribos menores (Livro dos Números 26, 52-56). **Palavra das Igrejas** De um pastor da Igreja antiga: Dize-me. Ó proprietário da terra, de onde vem tua riqueza. De quem? Respondeste: Do meu pai, ou do meu avô. Podes retroceder em tua família e provar que aquela propriedade foi adquirida corretamente? Não, não podes. O início, a origem tem que ter vindo da injustiça de alguém. Por que, no princípio, Deus não fez um rico e outro pobre [...] Ele deu a terra para o proveito de todos. Como ela é propriedade comum, como é possível que tenhas tantos e tantos hectares, enquanto o teu vizinho não tem sequer uma mão cheia de terra? [...] É mau alguém reter só para si o que é do Senhor. Ou a Escritura não diz: Do Senhor é a terra e tudo o que ela contém (Salmo 24,2). **Dos pastores da Igreja atual:** Cremos que toda pessoa humana é dona da terra. Por direito próprio, embora subordinado ao direito absoluto de Deus, toda pessoa deve tomar posse dela com o conhecimento da razão e com a força de suas mãos [...]. A terra pertence ao camponês que cultiva e o camponês pertence à terra que ama. (Documento dos Bispos do Paraguai, 1983 *apud* Mitidiero Junior, 2008, p. 132, negritos do original).

Dois anos mais tarde seria Frei Betto a publicar, a pedido da CPT, outro documento de suma importância, intitulado *Para uma Melhor Distribuição da Terra: o desafio da reforma agrária*. Afirma Frei Betto que

a concentração dos bens nas mãos de poucos é uma desordem e exige que se chame a atenção de toda sociedade humana para os princípios da justiça, particularmente para o princípio da destinação universal dos bens. Veja o que diz o Concílio Vaticano II: Deus destinou a terra, com tudo o que ela contém, para o uso de todos os homens e povos [...] Preste atenção neste ensinamento da Igreja: Aquele que se encontra em necessidade extrema tem o direito de procurar o necessário para si junto às riquezas dos outros (Constituição *Gaudium et Spes*, 1965 *apud* Mitidiero Junior, 2008, p. 133).

O fato é que no âmbito da Teologia da Libertação, sobretudo a partir das conferências de Medellín, e principalmente Puebla – com a anuência do Papa João Paulo II –, a luta por terra e a luta por reforma agrária passaram a compor de maneira decisiva a práxis teológica, que cada vez mais se deslocava do lugar mítico, sagrado e improfanável da Igreja tradicional em direção às práticas e lutas inscritas na vida

cotidiana. Os ritos e sacramentos deixavam de concernir apenas ao mundo espiritual, e se terrenizavam, sem notadamente abandonar os princípios cristãos, concedendo a estes um significado outro onde a vida humana terrena e banal também compunha os sentidos e significados do Evangelho. Não em vão a Teologia da Libertação pode ser compreendida tanto como Teologia da terra quanto da Terra. Terrenização essa que não pode deixar de abrir caminho e acolher sincretismos de origens diversas. O que, notadamente, não ocorreu sem conflitos. Dom Tomás Balduino (2002, p. 40) quem sintetiza esse movimento de forma mais explícita.

Terra é mais do que terra. Justamente porque terra é chão, é símbolo. É, sem dúvida, o pedaço de terreno necessário à subsistência da família, mas é também a Terra prometida, cuja conquista só acontece com união, na organização, na luta de enfrentamento contra os donos que se apoiam nas instituições públicas. Terra é espelho das estruturas de opressão incrustadas na nossa sociedade. É o lugar da convivência de uns com os outros, com a natureza, com a memória dos ancestrais e dos que nos antecederam na luta dando a vida pela justiça na terra. Terra é partilha, é festa, é celebração, é romaria. Terra é dignidade, justiça, igualdade, participação e solidariedade. Terra é democracia, é mudança radical e profunda, é nova sociedade. Terra é criação toda, é a natureza que já clama por saúde e vida no chão, no ar, nas águas, nas plantas, nos peixes. Nos animais, no homem e na mulher. Terra é mãe Terra. Terra é Pachamama! (Balduino, 2002, p. 40).

Breves apontamentos sobre a origem e atuação da CPT

Não temos por intuito aprofundarmo-nos na vasta história da CPT, nos atendo, por exemplo, às atuações desta em cada estado brasileiro, como aliás vários estudiosos já se dedicaram a fazer. O que nos interessa aqui – e seguindo o objetivo de apontar a centralidade da Igreja Católica enquanto elemento fundamental na luta por terra e território no Brasil – é demonstrar a vinculação entre terra, messianismo, utopia e luta política na formação social brasileira. Vinculação tão forte a ponto de Frei Gilvander Moreira (2017, p. 174) afirmar de maneira categórica que “para a CPT, luta pela terra é luta profética e ocupação, um meio”.

A CPT, assim como toda a tradição advinda da Teologia da Libertação, é tributária do Concílio Vaticano II e que, em larga medida, casou transformações estruturais na Igreja Católica e na interpretação do próprio Evangelho, sobretudo na periferia do mundo. Nessa renovação da Igreja algumas figuras de proa assumiram destaque como Dom Pedro Casaldáliga e Dom Helder Câmara – sendo este último indicado quatro vezes ao Prêmio Nobel da Paz. Mas obviamente estas não eram as únicas lideranças engajadas em tal

projeto transformador, haja vista a multiplicidade de movimentos que emergiram em um curto período de tempo tendo por ânimo as vertentes radicais e progressistas da Igreja Católica. Apenas para citar alguns fiquemos com o Centro de Defesa dos Direitos Humanos (CDDH), as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Comissão Pastoral da Criança (CPC), a Comissão Pastoral da Mulher (CPM), a Comissão Justiça e Paz (CJP), a Comissão Pastoral do Negro (CPN), a Comissão da Pastoral Operária (CPO), o Movimento de Educação de Base (MEB) e a Movimento de Evangelização Rural (MER). A CPT emerge em 1975 precisamente nessa efervescência de renovação da Igreja e em íntima relação com outras pastorais que lhe são contemporâneas, em especial o CIMI, fundado três anos antes. “O nascimento da CPT não é, portanto, um fato isolado, nem provém da intuição de algum bispo ou de um agente mais iluminado. Ela se situa nesse conjunto”, afirmariam Poletto e Canuto (2002, p. 29). Mas diferentemente do CIMI que teve “sua origem imediata numa geografia eclesial e política diferente daquela seguida pelos movimentos, instituições e grupos de ação católica” (Mitidiero Junior, 2008, p. 149), a CPT “nasceu da prática das Igrejas envolvidas pela violência que atingia as comunidades de índios e de posseiros na Amazônia. [...] isso significava o compromisso de uma Igreja local com um grupo social vítima de violências” (Mitidiero Junior, 2008, p. 150).

Dada a generalização da desigualdade fundiária e dos conflitos por terra em todo o território brasileiro não tardou muito para que a área de atuação da CPT fosse muito além da Amazônia. O Primeiro Encontro da Pastoral, com vistas propriamente aos conflitos imanentes à Amazônia Legal, ocorria fora dos domínios amazônicos, mais precisamente em Goiânia, ainda em julho do ano de fundação da Pastoral.⁸ E as resoluções do Encontro apontavam justamente para a necessidade premente de expandir a atuação da CPT para todo o país.

Precisamente na medida em que expandia territorialmente sua ação, a CPT teve de também passar a atuar em diferentes frentes, assim elencadas por Mitidiero Junior (2008, p. 158): I) Defendendo a terra trabalhada – os posseiros; II) Organizando a resistência – barragens e grandes projetos; III) Conquistando a terra que é de todos – os sem-terra; IV) Garantindo a permanência na terra – agricultura familiar; V) Preservando

⁸ Nesse momento a CPT ainda não era um organismo oficial frente à CNBB, o reconhecimento mediante esta última só ocorreria três meses mais tarde, em outro encontro sediado em Goiânia.

a natureza para garantir a vida; VI) Buscando resgatar a dignidade humana – boias-frias e trabalhadores escravos; VII) Defesa e promoção dos direitos. O que colocava a CPT – que ademais sempre recusou tornar-se propriamente movimento social ou partido político – como uma pastoral de fronteira. Não era propriamente um movimento, não era propriamente interna à Igreja; embora em momento ou outro apareça como se o fosse. Um texto da própria Comissão expressa bem essa condição fronteira. “Nascida na fronteira agrícola da Amazônia aprendeu a viver e a buscar a fronteira sempre: da sociedade com a marginalidade, do campo com a cidade, das estruturas sindicais e populares com os trabalhadores organizados ou não, das Igrejas com o mundo, da Igreja Católica com as outras Igrejas, da religião cristã com outras religiões, *da realidade com a utopia*” (CPT, 1997, p. 23, grifo nosso). Essa formulação de uma zona cinzenta, na qual atua a CPT, expressa precisamente a *démarche* aqui colocada. O componente utópico-messiânico de maneira alguma torna menos terrena, real e imediata a luta concreta pela terra e pela existência, ao mesmo passo que tal concretude – ou materialismo para utilizarmos os termos malditos à Igreja tradicional – em nenhum momento rompe com o caráter utópico-messiânico da ação política. Não seria exagerado dizer que, ao menos em terras brasileiras, um apenas pôde existir em íntima associação com o outro. O documento *Fraternidade e política* publicado no Boletim da CPT em 1981 (CPT, 1981, apud Mitidiero Junior, 2008, p. 162) não poderia ser mais claro quanto a essa vinculação. Diz o documento:

Se as comunidades procurassem a raiz dessa falta de saúde, descobririam que o remédio é, sobretudo, político. Alguém irá se assustar, mas repetimos: o remédio deve ser fundamentalmente político. Sim, porque se o político é a procura do bem comum, não terá ação mais fraterna que a tentativa de construir uma sociedade onde cada homem tenha seus direitos reconhecidos e o espaço livre para se manifestar, se realizar como gente numa comunidade de iguais. O político é o ponto mais alto da fraternidade (CPT, 1981, apud Mitidiero Junior, 2008, p. 162).

A associação entre o propriamente político e as Sagradas Escrituras é patente, portanto, na constituição da CPT. E não faltam passagens bíblicas que coadunem com tal interpretação. “Assim disse Javé, o Deus da Vida: ‘A terra não será vendida, pois que a terra me pertence’”, não podendo, portanto, converter-se em mercadoria, lê-se em *Levítico* (A Bíblia sagrada, 2005, p. 219). “Os mansos herdarão a terra, e se deleitarão na abundância de paz”, encontra-se no Livro de *Salmos* (A Bíblia sagrada, 2005, p. 899); o que, aliás, é praticamente repetido nos mesmos termos no *Evangelho de Mateus*: “Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra (A Bíblia sagrada, 2005, p. 1451).

Expropriado de suas terras, em Judá na Palestina, Miqueias ao chegar em Jerusalém, onde vivem precisamente aqueles lhes despojaram as condições de reproduzir a vida em sua terra de nascença, professa sua utopia: “Em um campo em ruínas, na Samaria, uma plantação de vinhas – lavouras – será feita [...] de suas espadas vão fazer enxadas, e de suas lanças farão foices” (A Bíblia sagrada, 2005, p. 1403). A já mencionada diáspora do povo Hebreu rumo à “terra prometida”, no *Êxodo*, não raro também é evocada. Exemplos como esses são fartos na Bíblia e não nos alongaremos neles; o que interessa é reter o peso que os próprios textos bíblicos tiveram na consolidação da Pastoral da Terra como uma das principais entidades na luta por terra e território na história brasileira. E precisamente pelo sincretismo que ela ajudou a dar corpo, politizando as escrituras e conferindo caráter profético à política, foi capaz de angariar e fomentar diversos grupos políticos – religiosos ou não – comprometidos com a luta por terra no Brasil, tornando a reforma agrária uma utopia concreta, ainda que não tenha se realizado até o momento. Em entrevista a Bernardo Mançano Fernandes, João Pedro Stedile apontou precisamente em que medida esse caráter sincrético – ou ecumênico – da CPT foi indissociável à sua capacidade de atuação e de contribuição para a formação de novos movimentos, como o MST.

O surgimento da CPT, em 1975, em Goiânia (GO), foi muito importante para a reorganização das lutas camponesas. Num primeiro momento ela reuniu os bispos da região amazônica, que percebiam o altíssimo grau de violência cometida contra os posseiros das regiões Norte e Centro-Oeste do país. [...] outro aspecto importante, com o surgimento da CPT, é o pastoral. [...] A CPT foi a aplicação da Teologia da Libertação na prática, o que trouxe uma contribuição importante para a luta dos camponeses pelo prisma ideológico. Os padres, agentes pastorais, religiosos e pastores discutiam com os camponeses a necessidade de eles se organizarem. A Igreja parou de fazer um trabalho messiânico e de dizer para o camponês: “Espera que tu terás terra no céu”. Pelo contrário, passou a dizer: “Tu precisas te organizar para lutar e resolver os teus problemas aqui na Terra”. A CPT fez um trabalho muito importante de conscientização dos camponeses. Há ainda mais um aspecto que também julgo importante do trabalho da CPT na gênese do MST. Ela teve uma vocação ecumênica ao aglutinar ao seu redor o setor luterano, principalmente nos estados do Paraná e de Santa Catarina. Por que isso foi importante para o surgimento do MST? Porque se ela não fosse ecumênica, e se não tivesse essa visão maior, teriam surgido vários movimentos. A luta teria se fracionado em várias organizações. [...] A CPT foi uma força que contribuiu para a construção de um único movimento, de caráter nacional (Stedile; Fernandes, 2005, p. 21).

Messias insanos, ou entre o hospício e a História

Euclides da Cunha (2004) escreve em *Os sertões* que Antônio Conselheiro era um Messias insano, que entrou para História, como poderia ter entrado para o hospício. Ocorre que Conselheiro não é um raio numa tarde de céu azul: ao contrário, a História brasileira aqui ou acolá esbarra com um “novo” Antônio Conselheiro. Configurações nas quais a Igreja Católica enquanto tal – mesmo que em vertentes minoritárias ou comissões mais ou menos autônomas – encontra-se de todo ausente, mas figuras messiânicas associadas à figura de Deus e do guia à terra prometida se fazem centrais. O exemplo mais famoso dessa *dialética entre loucura e história* na luta por terra no Brasil certamente é a Guerra do Contestado, travada entre 1912 e 1916 na região limítrofe e de disputa territorial entre Paraná e Santa Catarina, conhecida no período exatamente pela alcunha de Contestado, cuja localização pode ser vista no Mapa 1.

Mapa 1 - Território envolvido na Guerra do Contestado



Fonte: Escola Educação, 2018.

O conflito armado, que perdurou por quase quatro anos, colocando de um lado posseiros e pequenos proprietários fundiários e de outro os poderes estadual e federal, tinha em conta a desapropriação de vastas glebas nos dois estados para viabilizar a construção de uma ferrovia que ligaria o Rio Grande do Sul a São Paulo. A maior parte dos posseiros e proprietários que viviam da extração de madeira foram expulsos ou se tornaram força de trabalho de baixo custo para o investidor estadunidense Percival Farquhar, que detinha os capitais tanto da Brazil Railway Company, responsável pela construção da ferrovia, quanto da madeireira Southern Brazil Lumber & Colonization Company que se instalaria na região. Várias terras de posseiros e pequenos proprietários, não é difícil concluir, foram griladas pelas Companhias de Farquhar, formando uma massa de expropriados, dos quais muitos sequer conseguiriam ser subempregados nos novos empreendimentos. Pois, de acordo com Maurício Queiroz (1966), mesmo após o término da construção da ferrovia, a Brazil Railway Company receberia do governo federal um contingente de terras equivalente a quase 300 mil alqueires, ou 6,7 mil km² de terras, que, embora há muito ocupadas por posseiros foram declaradas como terras devolutas, forçando a desapropriação imediata das mesmas: “A área total assim obtida deveria ser escolhida e demarcada, sem levar em conta sesmarias nem posses, dentro de uma zona de trinta quilômetros, ou seja, quinze para cada lado” (Queiroz, 1966, p. 108). O que, ainda de acordo com Queiroz, desrespeitava a própria Lei de Terras de 1850, em vigência no país no período.

A Guerra do Contestado seria apenas mais um dentre tantos outros conflitos envolvendo expropriação de terras no Brasil não fosse pelo forte elemento messiânico que marca o conflito. Na verdade, compreendê-lo demanda ter em conta a figura do Monge José Maria de Santo Agostinho, que por sua vez não se explica sem as figuras do Monge João Maria de Agostini e de outro João Maria, na verdade chamado Atanás Marcaf. Ainda em meados do século XIX, João Maria de Agostini, monge de origem italiana, peregrinou do interior de São Paulo ao Rio Grande do Sul sendo reconhecido como figura mítica que sempre estava ao lado dos menos favorecidos. Atanás Marcaf, de origem síria, apenas é registrado pela historiografia a partir da Revolução Federalista de 1893, e peregrinando também pelo sul do país, também caminhando junto aos despossuídos, adota a alcunha de João Maria, e passa a ser reconhecido popularmente como se desse continuidade ao legado do monge italiano. O último dos monges, José

Maria de Santo Agostinho, surge apenas em 1912 – contribuindo para que muitos acreditassem ser a ressurreição de Atanás, morto quatro anos antes e que agora retornaria para guiar o caminho dos pobres em meio ao conflito com Farquhar. O que se passa, nos termos do historiador Eloy Tonon (2008, p. 63), é que a coletividade dispersa “como decorrências das mudanças socioculturais e econômicas, busca um novo espaço para a prática de rituais e espera vinda do monge ressuscitado à frente de um exército libertador”. Sob o comando da figura messiânica de José Maria, esses grupos sociais eminentemente díspares formaram mais que um grupo armado para resistir à ofensiva de Farquhar: acabaram por constituir uma vida comunitária, onde a propriedade e a mercadoria chegaram a ser abolidas, o comércio – destituído de sentido e finalidade – cedeu lugar a cultos e procissões que se professavam a quase todo tempo. Nesse Estado paralelo criado, José Maria de Santo Agostinho, recorrendo inclusive à experiência histórica de Canudos, proclamou um governo independente, declarando guerra à República que, em seus termos, era “a lei do diabo” (D’Assumpção, 1917, p. 79).

Precisamente por associar de maneira tão radical os componentes messiânicos e políticos do conflito, o Contestado passou a representar uma ameaça real ao Estado Novo, deixando de ser compreendido apenas como um movimento beato digno mais do hospício que da História. Em setembro de 1914, o grupo publica o *Manifesto Monarquista*, documento que oficializa o não reconhecimento da República por parte dos rebeldes. O grupo passa então a invadir fazendas de coronéis e se apropriar de tudo o que era necessário para a manutenção do reduto. Invadem e destroem ainda cartórios que detinham os registros das terras que anteriormente lhes pertencia; destroem partes da ferrovia construída pela Brazil Railway Company; chegando a avançar 250 km para além da área onde originalmente se reuniram em torno do Monge José Maria (D’Assumpção, 1917). A dissolução do Contestado, após quase quatro anos em guerra, longe esteve, no entanto, de solapar a memória ou o significado político da revolta. Seja na forma propriamente estética, no conjunto de tradições que perpassa a memória oral, ou mesmo na luta política, as figuras messiânicas de João Maria a José Maria, passando por Atanás, Adeodato, Teodora e Maria Rosa, permanecem vivas como que esperando por serem de novo trazidas à vida.

Outro caso menos conhecido, mas igualmente emblemático, foi a Ocupação Caldeirão de Santa Cruz do Deserto, em 1926, na região do Crato no Ceará. Rui Facó (2009, p. 201) chegou a denominar a experiência de Caldeirão como “o melhor fruto da

grande hégira sertaneja”. Uma espécie de confirmação histórica da tendência de que as “massas rurais sem terra, em certa fase da história do Brasil, ao encontrarem um pedaço de chão para cultivar: sem recursos, sem meios técnicos, falhos até mesmo de enxadas, rasgam a terra com as próprias mãos e, eles sim, obram milagres”.

A história de Caldeirão se inicia, no entanto, de acordo com o historiador Régis Lopes (1991), ainda nos anos finais da década de 1890, quando o beato José Lourenço deixa o sertão paraibano e muda-se para Juazeiro do Norte no Ceará, onde conhece e se torna amigo de Padre Cícero. O lavrador beato, contudo, não se adapta à vida urbana e, aconselhado por Padre Cícero, arrenda no Crato o pequeno sítio Baixa Dantas. No sítio, além de cultivar cereais e frutas, José Lourenço, fortemente influenciado pela caridade própria ao catolicismo popular, passa a receber romeiros e descamisados de toda ordem. Lá, como mais tarde também seria em Caldeirão, a produção era repartida igualmente entre todos que cultivavam: “cada um recebia o necessário para viver bem e o excedente era aplicado na realização de benfeitorias para o uso comum ou em ações de caridade do beato” (Lopes, 1991, p. 185). O que fez com que em pouco tempo um enorme contingente de pessoas migrasse para o Baixa Dantas. O primeiro grande golpe à obra de José Lourenço, no entanto, ocorre em 1911, por ocasião da Sedição de Juazeiro, quando as terras do sítio são invadidas e devastadas por jagunços a mando do governo do estado.

Ao longo dos anos, José Lourenço e seu séquito conseguem reconstruir o sítio e dar prosseguimento à sua obra, até sofrer outro duro golpe em 1921. O beato havia recebido de presente de Padre Cícero um boi chamado Mansinho. Por ocasião das disputas políticas regionais, os opositores de Padre Cícero constroem uma lenda segundo a qual Mansinho era uma espécie de divindade sincrética que deveria ser abatida. Floro Bartolomeu – que àquele momento presidia a Assembleia Legislativa do Ceará – “num de seus momentos de ira e prepotência, acossado pelas críticas da imprensa e do Parlamento, mandara abater o boi, que era um zebu, em frente à cadeia onde prende Zé Lourenço” (Facó, 2009, p. 202). Poucos dias depois, José Lourenço é liberto e Floro Bartolomeu reconhece que “não se trataria mesmo de um boi castrado e sim de um touro, e não haveria nenhuma adoração ao animal e sim que o animal era um bom reprodutor e estava melhorando a raça do gado ali” (Facó, 2009, p. 202).

O Baixa Dantas, no entanto, seria vendido em 1926 e o novo proprietário não permitiria que os membros da comunidade de José Lourenço permanecessem em suas

terras. Tem aí início efetivamente o movimento de Caldeirão de Santa Cruz do deserto: Padre Cícero decide por alojar o beato juntamente a todo seu séquito em uma fazenda no Crato, chamada Caldeirão dos Jesuítas, onde a obra do beato é retomada, aprofundado os princípios igualitários que já marcavam a experiência no Baixa Dantas. Caldeirão chega a acolher mais de mil habitantes, produzindo e se organizando de maneira autônoma; exercendo papel decisivo, por exemplo, na seca de 1932, quando recebe vasto contingente de flagelados. “Ao contrário dos currais do governo, as famílias eram bem tratadas e alimentadas, um oásis em pleno deserto”, relata Silva (2009, p. 96). Rui Facó, a partir do relato de José Gois de Campos Barros, descreve longamente que o território de Caldeirão (Mapa 2), foi marcado por intenso trabalho não apenas religioso, mas também de um cultivo *sui generis*, haja vista a aridez do terreno, resultando em uma das mais bem articuladas experiências comunitárias registradas na historiografia brasileira.

Sabe-se que os ritos fetichistas, meio bárbaros, o acompanharam sempre. No Caldeirão, uma de suas primeiras preocupações foi mandar erigir uma igreja de proporções relativamente grandes para o lugar. Não eram mandriões que o seguiam, eram trabalhadores como ele. E em breve mostrariam os frutos de seu trabalho. Numa terra árida, como era a do Caldeirão, cavaram reservatórios de água, levantaram barragens, canalizaram riachos, irrigaram o solo que parecia inaproveitável. Lançaram as sementes, e os arbustos cresceram, cresceram as árvores. Em alguns anos o sítio estava irreconhecível, com seus plantios de algodão, milho, arroz, feijão, mandioca, cana-de-açúcar. Existia até mesmo um engenho para fabricação de rapadura, puxado a bois. Vale aqui mais a palavra de um testemunho visual do sítio tal qual era quando o mandaram arrasar: “Aliás, faça-se justiça, o espetáculo de organização e rendimento de trabalho, com que deparamos ali, era verdadeiramente edificante. As brocas e os terrenos prontos para a lavoura, delimitados por cercas admiravelmente construídas, derramavam-se pelos morros e, como uma surpresa verde no meio dos tabuleiros nus, apareceu-nos um tapete alegre de vegetação emoldurando um açude, construído por aquela gente, pelos processos mais simples e rudimentares”. As roupas que vestiam os habitantes do Caldeirão “eram confeccionadas com algodão plantado, tratado, colhido, tecido e tingido pelos próprios penitentes, cuja indústria valia pelo sabor histórico dos seus métodos”. A repartição dos frutos do trabalho da coletividade lembra uma espécie de comunidade primitiva: “Se todos trabalhavam para a *Rimandade*, com o diziam, todos recebiam, na véspera, a ração do dia seguinte. Esta constava, normalmente, de milho, feijão, farinha ou arroz, e os fanáticos denominavam-na de comissão; era distribuída de acordo com o número de pessoas de cada família, não constando que alguém jamais fizesse reclamação ou protesto” (Facó, 2009, p. 204-5).

Mapa 2 - Os caminhos do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto



Fonte: Farías (2000).

Não tardou muito para que a experiência de Caldeirão fosse associada ao comunismo e criminalizada, como retratado na Fotografia 2 que mostra os moradores cercados e acuados. Os jornais da época “alardeavam que as famílias corriam perigo com a consolidação dessa nova corrente política, de modo que, quando as reportagens traçassem um paralelo do regime [comunista] com o Caldeirão, os leitores acreditassem na veracidade dessa relação e apoiassem a perseguição contra José Lourenço e seu povo” (Almeida, 2011, p. 52). Com o passar do tempo, a comunidade que dispunha da simpatia das comunidades do entorno por acolher os pobres e andrajosos, passou a ser vista como ameaça a ser temida pelos fazendeiros. Com a morte de Padre Cícero em 1934 a comunidade ficou ainda mais exposta, sendo sucessivamente acusada de ataque atroz à ordem republicana, até que em 1937 as forças militares de Getúlio Vargas invadiram e destruíram a fazenda⁹. Nos dias 10 e 11 de maio ocorreu o grande massacre. “A chacina deixou um saldo de mais de mil camponeses mortos. O farmacêutico José Geraldo da Cruz encontraria depois, em um só local, 16 de crânios de criança” (Cariry; Holanda, 2007, p. 277). José Lourenço conseguiria fugir e se isolar em Pernambuco, onde viria a morrer de causas naturais aos 74 anos, sendo levado em cortejo por uma multidão até Juazeiro.

⁹ “Os fanáticos do Caldeirão, composto de míseras criaturas ignorantes que o beato José Lourenço, de Juazeiro, levava a se reunir em comunidade num arremedo de organização religiosa, foram, há pouco, dispersos pela polícia. Agora, numa espécie de reação contra aquela ordem das autoridades, os fanáticos prepararam uma emboscada à força commandada pelo capitão José Bezerra, composto de 11 homens, e que fazia reconhecimento do local, trucidando os soldados, poucos escapando são e salvos”, notícia o jornal *O Nordeste* em 11 de maio de 1937 (*O Nordeste*, 1937 *apud* Almeida, 2011, p.45).

Fotografia 2 - Moradores de Caldeirão de Santa Cruz do Deserto aprisionados pela polícia



Fonte: Silva (2010, p. 86).

Evidentemente, assim como no caso do Contestado, a experiência histórica de Caldeirão permanece vívida no Cariri cearense, elaborada enquanto memória de luta e resistência para o tempo presente, como no caso do Assentamento 10 de Abril, localizado no Crato.¹⁰ Mas o fato histórico confirmado tanto por Canudos, Contestado ou Caldeirão é o mesmo diagnosticado por Rui Facó, o de que a revolta dos despossuídos ao longo da história republicana brasileira foi sempre reprimida e convertida em um acúmulo de corpos e cabeças decapitadas – como na icônica imagem do bando de Lampião executado em Piranhas, no estado de Alagoas. Experiências nas quais o caráter metafísico é sempre indissociável – seja por parte dos “Messias insanos” que levam a cabo tais empreitadas, seja mesmo por parte dos poderes instituídos que, quase invariavelmente, se valem da desbotada imagem da ameaça comunista para justificar a barbárie¹¹. O que certamente apenas reafirma o teológico-político como forma mesma de ser da política e a fragilidade de uma república que já nasce fraturada e sobrepujada por poderes oligárquicos, mais tarde nacionalizados juntos à própria economia nacional.

Considerações finais

Como foi possível atestar a partir das reflexões aqui apresentadas, ao longo da história da luta pela terra e território no Brasil, o messianismo e a utopia foram centrais

¹⁰ Cf. Silva (2010).

¹¹ Na linguagem literária de Érico Veríssimo (1994, p.384), “Comunista é o pseudônimo que os conservadores, os conformistas e os saudosistas do fascismo inventaram para designar simplisticamente todo o sujeito que clama e luta por justiça social”.

para a organização dos movimentos de luta – a Guerra do Contestado e a Ocupação do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto são emblemáticos nesse sentido. Em um momento posterior, mais precisamente durante a ditadura civil-militar brasileira, a Igreja Católica protagonizou a atuação política nas disputas de terra no campo brasileiro, o que acabou por fortalecer o componente messiânico destas disputas, uma espécie de redenção para um povo sofrido. Consideramos que a utopia e o messianismo permanecem presentes no tecido social e político brasileiro ante à persistência das desigualdades e dos conflitos no campo, de algum modo corroborando esperanças e expectativas ainda não realizadas de desenvolvimento, de terras prometidas.

Referências

A BÍBLIA sagrada. Translation of the Holy Bible Portuguese, Salt Lake City 2005.

ALMEIDA, Maria Isabel. **Memória e história:** o Caldeirão de Santa Cruz do Deserto na narrativa histórica. Mestrado em História Social, PUC-SP, 2011.

BALDUÍNO, Dom Tomás. Entrevista com Dom Tomás Balduino. In: POLETTTO, Ivo. **CPT:** fruto e vivência do pentecostes dos anos 70. São Paulo: Loyola, 2002.

BOFF, Leonardo. **A Teologia da Libertação:** balanços e perspectivas. São Paulo: Ática, 1996.

BONIFÁCIO, Frederico Rodrigues. **Crise e dissolução da forma social:** utopia sobre ruínas – elementos do colapso brasileiro da modernização. Tese de doutorado em Geografia, UFMG, 2023.

BRANFORD, Sue; ROCHA, Jan. **Rompendo a cerca:** a história do MST. São Paulo: Casa Amarela, 2004.

CARIRY, Rosenberg; HOLANDA, Firmino. **O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto:** apontamentos para a História. Fortaleza: Interarte, 2007.

CELAM - Conselho Episcopal Latino-americano. **Conclusões da Conferência de Puebla.** São Paulo: Paulinas, 1979.

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Igreja e problemas da terra.** Documento aprovado pela 18ª Assembleia da CNBB. Itaiç, 1980.

CPT - Comissão Pastoral da Terra. **A comissão pastoral da terra 20 anos depois.** São Paulo: Paulus, 1997.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões.** São Paulo: Positivo, 2004.

D'ASSUMPÇÃO, Herculano Teixeira. **A campanha do Contestado**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, v. 1, 1917.

ESCOLA EDUCAÇÃO. **Guerra do Contestado**: resumo, o que foi, causas e consequências. 9 out. 2018. Disponível em: <https://escolaeducacao.com.br/guerra-do-contestado/>. Acesso em 14 abr. 2020.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos** – gênese e lutas. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

FARIAS, Airton de. **O Caldeirão Vivo**: a saga do beato José Lourenço. Fortaleza: Tropical, 2000.

GAZIR, Augusto. FALCÃO, Daniela. Diários relatam os dias tensos da marcha. **Folha de São Paulo**. São Paulo. 20 abr. 1997. Suplemento Brasil. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc200416.htm> . Acesso em 6 abr. 2020.

GUIMARÃES, Juarez. O cristianismo e a formação da moderna questão agrária brasileira. In: GUIMARÃES, Juarez; PAULA, Delsy de; STARLING, Heloísa. **Sentimento de reforma agrária, sentimento de república**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HOUTZAGER, Peter. **Os últimos cidadãos**: conflito e modernização no Brasil no rural (1964-1995). São Paulo: Globo, 2004.

LOPES, Régis. **Caldeirão**. Fortaleza: EDUECE, 1991.

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

MARTINS, José de Souza. Sebastião Salgado: a epifania dos pobres da terra. In: MAMMI, Lorenzo; SCHWARCZ, Lilia. (org.). **8 vezes fotografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MITIDIERO JUNIOR, Marco Antônio. **A ação territorial de uma igreja radical**: teologia da libertação, luta pela terra e atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba. Tese de Doutorado em Geografia Humana, USP, 2008.

MORAIS, Régis de. **Os bispos e a política no Brasil**. São Paulo: Cortez, 1982.

MOREIRA, Alberto. **O dom da terra**: leitura teológica dos conflitos agrários no Brasil. Bragança Paulista, CPT, 2006.

MOREIRA, Gilvander. **A luta pela terra em contexto de injustiça agrária**: pedagogia de emancipação humana? Experiências de luta da CPT e do MST. Tese de Doutorado em Educação, UFMG, 2017.

OLIVEIRA, Francisco de. **Elegia para uma re(li)gião**: SUDENE, Nordeste. Planejamento e conflitos de classes. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.

POLETTTO, Ivo. A CPT, a igreja e os camponeses. *In*: CASALDÁLIGA, Dom Pedro. **Conquistar a terra, construir a vida**: CPT dez anos de caminhada. Petrópolis: Vozes, 1985.

POLETTTO, Ivo; CANUTO, Antônio. **Nas pegadas do povo da terra**. São Paulo: Loyola, 2002.

POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**. São Paulo Boitempo, 2014.

PRIETO, Gustavo. **Rentismo à brasileira, uma via de desenvolvimento capitalista**: grilagem, produção do capital e formação da propriedade privada da terra. Tese de doutorado em Geografia Humana, USP, 2016.

QUEIROZ, Maurício de Vinhas. **Messianismo e Conflito Social**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

SILVA, Lemuel. **O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do Beato José Lourenço**. Tese de doutorado em Ciências Sociais, UFRN, 2009.

SILVA, Judson Jorge da. **Caldeirão e assentamento 10 de Abril** – passado e presente na luta por terra no Cariri cearense. Dissertação de Mestrado em Geografia, UFC, 2010.

STEDILE, João Pedro. **A questão agrária no Brasil**. vol. II. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

STEDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernardo Mançano. **Brava gente**: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil. São Paulo: Perseu Abramo, 2005.

TONON, Eloy. **Os monges do Contestado**: permanências históricas de longa duração das predições e rituais no imaginário coletivo. Tese de doutorado em História, Niterói, 2008.

VERISSIMO, Erico. **Incidente em Antares**. São Paulo: Globo, 1994.

VOZES SEM TERRA. **A luta pela terra**: a marcha de uma coluna humana. As Imagens e as Vozes da Desposseção: A Luta pela Terra e a Cultura Emergente do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). 2002. Disponível em <http://www.landless-voices.org/vieira/archive-05.php?rd=HUMANCOL089&ng=p&sc=1&th=55&se=0>. Acesso em 12 set. 2023.

Recebido em 05/09/2024. Aceito para publicação em 12/02/2025.
--