École des Hautes Études en Sciences Sociales

Ecole doctorale de l'EHESS

Formation doctorale: Sciences de la société
Centre Maurice Halbwachs

Thèse de Doctorat préparée dans le cadre d'une cotutelle entre l'Ecole des hautes études en sciences sociales et l'Université fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ)

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

ROLEMBERG GOIS MACHADO IGOR

Mobilizar, Acompanhar, Denunciar

Uma etnografia da Comissão Pastoral da Terra na Amazônia Oriental

Thèse dirigée par: Benoît de L'ESTOILE (CNRS) et John COMERFORD (UFRJ)

Date de soutenance : le 17 mars 2023

Rapporteurs
1 Nashieli LOERA, Professeure en anthropologie, UNICAMP
2 Fernanda FIGURELLI, Chercheuse en anthropologie, CONICET

Jury
1 Verónique BOYER, Directeur de recherche, CNRS
2 Renata DE CASTRO MENEZES, Professeure en anthropologie, UFRJ
3 Paula LACERDA, Professeure en anthropologie, UERJ
4 André GUEDES, Professeur en sociologie, UFF
5 Nashieli LOERA, Professeure en anthropologie, UNICAMP
6 Fernanda FIGURELLI, Chercheuse en anthropologie, CONICET
7 Adriana VIANNA, Professeure en anthropologie, UFRJ (suppléante)
8 Afrânio GARCIA, Maître de Conférences, EHESS (suppléant)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

MUSEU NACIONAL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

IGOR ROLEMBERG GOIS MACHADO

MOBILIZAR, ACOMPANHAR, DENUNCIAR

Uma etnografia da Comissão Pastoral da Terra na Amazônia Oriental

Rio de Janeiro
2023

MOBILIZAR, ACOMPANHAR, DENUNCIAR

Uma etnografia da Comissão Pastoral da Terra na Amazônia Oriental

Igor Rolemberg Gois Machado

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, em cotutela com a École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadores: Benoît de L'Estoile (CNRS);

John Comerford (UFRJ)

Rio de Janeiro

2023

CIP - Catalogação na Publicação

Rolemberg, Igor
R745m Mobilizar, Acompanhar, Denunciar: Uma etnografia da Comissão Pastoral da Terra na Amazônia Oriental / Igor Rolemberg. -- Rio de Janeiro, 2023.
576 f.

Orientador: Benoît De L'Estoile.
Coorientador: John Comerford.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2023.

1. Pastoral. 2. Mobilização por terra. 3. Públicos. 4. Engajamento militante. 5. Religião. I. De L'Estoile, Benoît, orient. II. Comerford, John, coorient. III. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283

MOBILIZAR, ACOMPANHAR, DENUNCIAR

Uma etnografia da Comissão Pastoral da Terra na Amazônia Oriental

Igor Rolemberg Gois Machado

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, em cotutela com a École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.
Orientadores: Benoît de L'Estoile (CNRS);

John Comerford (UFRJ)

Banca Examinadora:

_____
Prof. Dr. Benoît de L'Estoile, CNRS

_____
Prof. Dr. John Cunha Comerford, PPGAS/MN/UFRJ

_____
Profª Drª. Nashieli Rangel Loera, IFCH/UNICAMP

_____
Profª Drª. Fernanda Figurelli, CONICET

_____
Profª Drª. Renata de Castro Menezes, PPGAS/MN/UFRJ

_____
Profª Drª. Véronique Boyer, CNRS

_____
Profª Drª. Paula Mendes Lacerda, PPCIS/UERJ

_____
Prof. Dr. André Dumans Guedes, UFF

_____
Profª. Drª. Adriana de Resende Barreto Vianna, PPGAS/MN/UFRJ (Suplente)

_____
Prof. Dr. Afrânio Garcia, EHESS (Suplente)

DEDICATÓRIA

Aos que lutam pela democratização da terra

AGRADECIMENTOS

Começo pelas/os agentes da Comissão Pastoral da Terra, *resistindo na boca da noite [com] um gosto de sol.* Nunca agradecerei o suficiente pela acolhida generosa, os aprendizados e, sobretudo, a amizade. Em Marabá, Airton, Andréia, Batista, Chiquinho, Geuza, Iranete, Júnior, Leidiane, Mano, Rose, Sávio, Vânia; em Xinguara, Aninha, Paulo, Antonio Filho; em Tucumã e São Félix do Xingu, Agnes, Danilo, Primo (*in memoriam*), Thaiane; em Tucuruí, Alan, Ângela, Dalva, Hilário, Sirlei; em Paris, Henri (*in memoriam*); em Goiânia, Cássia, Jeane, Múria, Paulo César, por meio de quem estendo o agradecimento a todo o Centro de Documentação Dom Tomás Balduíno. Em Araguaína, Xavier e Carol, por meio de quem abraço os integrantes da Campanha de Combate ao Trabalho Escravo. Agradeço também às/aos *agentes* de outras equipes do Regional Pará. A Paulo Joanil e Ricardo Rezende, pelas entrevistas concedidas. Aninha, Rose e Andreia, em diferentes momentos, me hospedaram em suas casas. Obrigado pelo carinho de sempre. Um agradecimento especial a Aninha, pela dedicação e cuidado com tudo e com todas/os.

Através Seu Domingos em Breu Branco, Seu Raimundo e Dona Rosa em Santana do Araguaia, Manoel em Pau d'Arco, Dona Joelma em Rondon do Pará, e Ronair Lima (*in memoriam*) em São Félix do Xingu, faço um agradecimento especial a integrantes e famílias de ocupações e acampamentos que me receberam em suas casas enquanto trabalhei como agente, e mesmo depois. Também estendo o agradecimento aos membros de sindicatos e do MST, guardando na memória vários bons encontros no Centro de Formação Cabanagem, em Marabá, com a acolhida de Seu Antonio e Dona Lena. Com carinho, agradeço a todas as pessoas envolvidas anualmente na Romaria dos Mártires da Floresta de Nova Ipixuna, algumas delas (Claudelice, Clara, Fernanda, Alice) hoje reunidas no Instituto Zé Claudio e Maria.

Na outra ponta dessa estrada, agradeço às instituições que tornaram possível esta tese. Aos orientadores, Benoît de l'Estoile e John Comerford, pelo apoio ao longo do doutorado, nas tarefas acadêmicas, e nas muitas outras administrativas, para manter de pé a cotutela, incluindo, na reta final, a implementação da banca. Obrigado, ainda, pela interlocução, pela leitura atenta e fina dos trabalhos, por mostrarem como posso fazer melhor esse ofício.

A Fernanda Figurelli e Nashieli Loera, por terem aceito o convite de serem pareceristas e integrarem a banca, junto a Renata Menezes e Véronique Boyer – que acompanharam a evolução do trabalho em sessões do *comité de thèse*, formulando inúmeras contribuições importantes – e a Paula Lacerda e a André Guedes que completam essa prestigiosa composição para a defesa, pela recepção gentil do convite. Muito obrigado mesmo! Pela discussão de algumas partes desse trabalho em outras ocasiões, agradeço a Afrânio Garcia, Edmilson Rodrigues, Eduardo Dullo, Evandro Bonfim, Roberta Campos, Cleonardo Gil e às/aos colegas do NuAP. A Fernando Rabossi e Eugênia Motta, pela interlocução durante o estágio docência.

À École des Hautes Études en Sciences Sociales, pelo formidável ambiente de formação interdisciplinar em ciências sociais e pelo financiamento da pesquisa através de um contrato doutoral. Aos funcionários, sobretudo aos da secretaria e da gestão de cotutela, pelo apoio em vários procedimentos administrativos. Aos docentes, em especial a Daniel Cefaï e Michel Naepels, pelos estimulantes seminários de etnografia. Ao Centre Maurice Halbwachs, pelo suporte e acolhida. À École normale supérieure de Paris, pela *allocation* que tornou possível o contrato doutoral com a EHESS. Na ENS ainda, um agradecimento especial ao serviço e às/aos funcionárias/os das bibliotecas em Ulm e em Jourdan.

Ao Museu Nacional e ao PPGAS, por tantas coisas, e mais não fosse por toda dedicação de seus membros após o incêndio. Aos funcionários, em especial à secretaria do PPGAS e à Biblioteca Francisca Keller. Aos docentes, e, particularmente, a Adriana Vianna, Carlos Fausto, Federico Neiburg, John Comerford, Maria Elvira, Moacir Palmeira, Renata Menezes. Às/Aos colegas e amigas/os: Aline Rabelo, Ana Fiod, Carolina Castellitti, Daniela Alarcon, Dibe Ayoub, Lívia Rabelo, Luana Batista, Lucas Bártolo, Marcela Centelhas, Morena Freitas, Naná Carvalhosa, Natália Gonçales, Renata Lacerda, Sérgio Salazar, Telma Bemerguy, Uliana Esteves, Viviane Fernandes.

À Biblioteca do Centro Cultural Banco do Brasil no Rio de Janeiro, onde grande parte dessas páginas foram escritas, pelo serviço público de excelente qualidade. À Capes, pelo financiamento em uma bolsa-sanduíche no projeto Capes-Cofecub "Governar a incerteza", que, infelizmente, não chegou até o final, em razão da pandemia de Covid-19 em 2020.

Agora não pergunto mais aonde vai a estrada. Nessa jornada, familiares e amigos muito queridos deram um apoio fundamental. Em Aracaju, Breno, Carol Paias, tia Livinha, Negra, Rebeca, Bruna Nabuco, Sanny, Tássia, Victinho, Lúcia, minhas avós, tia Lourdes (*in memoriam*) tio Júnior, tia Cris e Têtê. Em Belém, Maninha e Michele. Em Dourados, Carol Motoki. Em Recife, Gleyce. Em Paris, Natalia, Leo, Monique, Rodrigo, Marlon, Gabriel, Gisela, Martin, Hugo, Chloé, Laura, Laurence, Gala, Leonor, Mariana, David, Milena, Bruna Trevellin e toda trupe da *séduction internationale*, em especial a Alex, Aline e Mada. Em São Paulo, Camila (Prima!), Douglas, Luísa, Raquel, Renata Laurino, Luiz, Mario, Caio, Emanuel. Em São Luís, Júlia. E no Rio, à vizinhança gloriosa, André, Brunão, Caro, Ceci, Dibe, Maria, Rejane, Uli, Veloso, e ao Fili.

Qual a palavra que nunca foi dita?, diga. Ficando cada vez mais desafiador esse exercício, chego a Lucas, que lidou bravamente com os altos e baixos do período da escrita, pela convivência cotidiana com amor, e pela família que ganhei no Rio. E a Thais Rolemberg, porque sem o apoio dela simplesmente nenhuma condição estaria reunida para concluir a redação e chegar à defesa. Você me ensina a contornar os perigos e as dificuldades com mais leveza, mãe. E com mais amor, claro. Obrigado!

RESUMO

Em uma região onde se concentram muitos casos de disputas fundiárias, *agentes* da Comissão Pastoral da Terra (CPT) realizam, desde 1975, trabalho de base e assessoria, *acompanhando* comunidades rurais e fomentando a mobilização em torno da reforma agrária e da denúncia contra a violência no campo. Através de um trabalho de caráter etnográfico, realizado em diferentes períodos, de 2014 a 2019, junto a equipes de *agentes* da CPT no sul e sudeste paraense, busco descrever e analisar dois fenômenos. O primeiro é o modo como os *agentes* participam da produção de públicos, no sentido de estimular, nas ocupações e acampamentos, a composição de coletivos-para-mobilização capazes de formularem o problema do acesso precário à terra e de vocalizarem reivindicações a atores estatais, paraestatais e não-governamentais visando sua resolução. O segundo é o modo como opera o *compromisso* dos *agentes,* ou seja, o engajamento militante e sua reprodução, apesar do cenário de crescentes adversidades à realização do *serviço* a que se propõem, seja pelo enfraquecimento da mobilização (queda continuada das ocupações), seja pelos desmontes da política agrária nos últimos anos. A continuidade do *compromisso* passa pela *mística,* que, por sua vez, implica um modo singular de viver a 'religião' no quadro do cristianismo. A partir do caso da CPT, a tese pretende contribuir para reflexões em curso sobre as várias mediações possíveis entre política e religião.

Palavras-chave: pastoral; mobilização por terra; públicos; engajamento militante; religião.

RÉSUMÉ

Dans une région où se concentrent de nombreux cas de conflits fonciers, les *agentes* de la Commission pastorale de la terre (CPT) effectuent, depuis 1975, un *travail de base*, *accompagnant* certaines communautés rurales et favorisant la mobilisation autour de la réforme agraire et de la dénonciation de la violence en milieu rural (*violência no campo*). À travers un travail de nature ethnographique, réalisé à différentes périodes, de 2014 à 2019, avec des équipes d'*agentes* de la CPT dans le sud et le sud-est de l'état du Pará, je cherche à décrire et à analyser deux phénomènes. Le premier est la manière dont les *agentes* participent à la production de publics, dans le sens où ielles stimulent, dans les occupations de terre et campements, la composition de collectifs-pour-mobilisation capables de formuler le problème de l'accès précaire à la terre et de faire entendre leurs revendications aux acteurs étatiques, paraétatiques et non-gouvernementaux visant à sa résolution. Le second est la manière dont opère le *compromisso* des *agentes*, c'est-à-dire leur engagement militant et sa reproduction, malgré l'adversité croissante qui se pose face au *service* qu'ielles réalisent, et cela en raison de l'affaiblissement de la mobilisation (baisse continue des occupations) et du démantèlement de la politique agraire ces dernières années. La continuité de l'engagement passe par la *mística* qui, à son tour, implique une façon singulière de vivre la religion dans le cadre du christianisme. En se basant sur le cas de la CPT, la thèse entend contribuer aux réflexions en cours sur les différentes médiations possibles entre politique et religion.

Mots-clés: pastorale; mobilisation pour la terre; public; engagement militant; religion.

ABSTRACT

In a region where many cases of land disputes are concentrated, agents of the Pastoral Land Commission (CPT) have been carrying out, since 1975, grassroots work and advisory services, *acompanhando* rural communities and fostering mobilization around agrarian reform and the denunciation of violence in the countryside. Through a work of ethnographic nature, carried out in different periods, from 2014 to 2019, with teams of CPT agents in the south and southeast of Pará, I aim to describe and analyze two phenomena. The first is the way in which agents participate in the production of publics, in the sense of stimulating, in the occupations and encampments, the composition of collectives-for-mobilization capable of formulating the problem of precarious access to land and vocalizing claims to state, parastatal and non-governmental actors aiming at its resolution. The second is the way in which the agents' commitment operates, that is, their militant engagement and its reproduction, despite the growing adversity to the service they propose to provide, whether due to the weakening of mobilization (continued fall in occupations) or the dismantling of agrarian policy in recent years. The continuity of the commitment goes through *mística*, which, in turn, implies a unique way of living religion within the framework of Christianity. Based on the case of the CPT, the thesis intends to contribute to ongoing reflections on the various possible mediations between politics and religion.

Keywords: pastoral; mobilization for land; publics; militant engagement; religion.

LISTA DE SIGLAS

ACB – Ação Católica Brasileira

ACO – Ação Católica Operária

ACP – Ação Civil Pública

ACR – Ação Católica Rural

ADPF – Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental

AP – Ação Popular

CAFOD – Catholic Agency for Overseas Development

CAT – Centro Agroambiental do Tocantins

CCFD – Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement

CEDOC – Centro de Documentação Dom Tomás Balduíno

CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano

CEPASP – Centro de Estudo e Pesquisa e Assessoria Sindical e Popular

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNDH – Conselho Nacional de Direitos Humanos

CNCVC – Comissão Nacional de Combate à Violência no Campo

CNS – Conselho Nacional de Seringueiros

CONAC-CPT – Coordenação Nacional da Comissão Pastoral da Terra

CONTAG – Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

CPP – Conselho Pastoral de Pescadores

CPT – Comissão Pastoral da Terra

D&P – Développement et Paix

DECA – Delegacia Especializada em Conflitos Agrários

EFA – Escola de Família Agrícola

EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

FASE – Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional

FATA – Fundação Agrária do Tocantins-Araguaia

FETAGRI – Federação dos Trabalhadores da Agricultura do Estado do Pará

FETRAF – Federação dos Trabalhadores da Agricultura Familiar

GAETE – Grupo de Articulação para Erradicação do Trabalho Escravo

GETAT – Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICAR – Igreja Católica Apostólica Romana

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

ITERPA – Instituto de Terras do Pará

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

JAC – Juventude Agrária Católica

JEC – Juventude Estudantil Católica

JIC – Juventude Independente Católica

JOC – Juventude Operária Católica

JUC – Juventude Universitária Católica

LASAT – Laboratório Sócio-agronômico do Araguaia e Tocantins

MEAF – Ministério Extraordinário de Assuntos Fundiários

MEB – Movimento de Educação de Base

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MIRAD – Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário

MP – Medida Provisória

MPA – Movimento dos Pequenos Agricultores

MPF – Ministério Público Federal

MPPA – Ministério Público do Estado do Pará

MPT – Ministério Público do Trabalho

MST – Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem-Terra

OAN – Ouvidoria Agrária Nacional

PGR – Procuradoria Geral da República

PFDC – Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão

PJ – Pastoral da Juventude

PNRA – Plano Nacional de Reforma Agrária

PPM – Pão Para o Mundo

PPDDH – Programa de Proteção a Defensoras e Defensores de Direitos Humanos

PRONAF – Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

PT – Partido dos Trabalhadores
SIM – Sistema de Informação de Mortalidade
SIPRA – Sistema de Informação de Projetos de Reforma Agrária
SDDH – Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos
SDH/PR – Secretaria Nacional de Direitos Humanos da Presidência da República
SPVEA – Superintendência do Programa de Valorização Econômica da Amazônia
SR-27 – 27ª Superintendência Regional do INCRA
STTR – Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais
SUDAM – Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia
TAC – Termo de Ajuste de Conduta
TCU – Tribunal de Contas da União
UNIFESSPA – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
UFPA – Universidade Federal do Pará
UF – Unidade da Federação

*Observação: Siglas com mais de três letras que formam vocábulo foram escritas somente com a primeira letra em maiúsculo. Exemplos: Contag; Fetagri; Incra; Iterpa; Unifesspa.

LISTAS DE FIGURAS, GRÁFICOS E TABELAS

FIGURAS

Figura 1 - Carta de Dorothy Stang (1976) 22

Figura 2 - Recortes do Boletim de Imprensa da CNBB 114

Figura 3 - Reprodução de uma página da "Cartilha de Direitos dos Trabalhadores Rurais" 162

Figura 4 - Reprodução de uma página da "Cartilha de Direitos dos Trabalhadores Rurais" 163

Figura 5 - Pauta de reunião em um barracão (2015) 227

Figura 6 - Reunião em um barracão (2018) 227

GRÁFICOS

Gráfico 1 - Número de assentamentos criados na área da SR-27 do Incra (1987-2020) 171

TABELAS

Tabela 1 - Assentamentos em Superintendências do Incra nos estados da Região Norte 156

SUMÁRIO

Dedicatória vi

Agradecimentos vii

Resumo ix

Résumé x

Abstract xi

Lista de siglas xii

Listas de figuras, gráficos e tabelas xv

Sumário xvi

Preâmbulo
Uma Carta da Transamazônica 1

Introdução 23

Percursos de um campo 27

Algumas palavras sobre etnografia 38

Tomada de notas, cadernos de campo, e outros materiais 43

Montagem da escrita 46

Temas e abordagens ao longo dos capítulos 51

Configuração da CPT 57

1 - Uma pastoral na fronteira: etnografia e memória 62

1.1 A chegada de Mano ao Araguaia 62

1.2 Excurso: Ações de memória e relatos na descrição etnográfica 79

1.3 Pastoral, fronteira e conflitos na Amazônia Oriental 91

1.4 Histórias de criação da CPT: o encontro em Goiânia 102

1.5 Revisitar uma etnografia das frentes de expansão no Pará 115

1.6 A pastoral na fronteira em Marabá: *resposta* em meio aos conflitos 124

2 - Uma boa ocupação de terra 135

2.1 *Visita* a uma ocupação de terra 135

2.2 O mundo das ocupações e dos acampamentos 141

2.3 Legitimidade das reivindicações na interlocução com o Estado 150

2.4 Em torno do Incra 154

2.5 Dos anos 1990 à fragilização: ascensão e queda das ocupações 163

2.6 Desmontes estatais, impactos na mobilização 176

3 - Instabilidade dos coletivos-para-mobilização: cotidiano, chefia e *animação* 185

3.1 Cotidiano das ocupações: trabalho e renda 186

3.2 Instabilidade dos coletivos: o um e o múltiplo na mobilização 197

3.3 Formas de críticas às lideranças 207

3.4 Hipóteses para o crescimento de *conflitos entre iguais* 216

3.5 Dilemas atuais da crítica, mobilização e *animação* 222

3.6 *Animação* apesar das dificuldades 230

4 - Nomes e números dos *conflitos:* documentos, denúncia e fala profética 241

4.1 O *caderno* como documento 243

4.2 Modos de nomear *conflitos* 258

4.3 A fala pública dos *conflitos* 276

4.4 Os números na/da denúncia 280

4.5 *Caderno*, *denúncia* e fala profética 290

5 - *Compromisso* no cotidiano 299

5.1 Chiquinho 299

5.2 Geuza 311

5.3 Breve Excurso: sobre trajetórias e valores 324

5.4 Um *serviço* movimentado: o engajamento no cotidiano 326

5.5 Um modo de se engajar em declínio? Duração dos engajamentos na CPT 332

6 - O cultivo da *mística*: sacrifício, dádiva e graça 343

6.1 Posições diante do sofrimento 346

6.2 O mal e a *teimosia* 353

6.3 Manifestações da gratuidade 357

6.4 Assimetrias interacionais 363

6.5 Dons e contra-dons com o público das ocupações de terra 366

6.6 A força da 'transferência': *mística* 377

Considerações finais

Retorno às mediações entre 'religião' e 'política' 387

'Religião' e seus públicos 389

Catolicismo, política e populações rurais 394

As forças atuantes no engajamento ou 'participação' militante 399

Referências Bibliográficas e Documentais 403

Résumé substantiel en français 448

PREÂMBULO

Uma Carta da Transamazônica

Neste inverno amazônico, muito barro e acúmulo de atoleiros. As caminhonetes C-10 circulam com dificuldades e, com isso, a irmã viu serem reduzidas as possibilidades de percorrer longas distâncias, muito embora as faça ainda, já com 45 anos completados, dez deles no Brasil. O que muda é o ritmo de visitas, que desacelera, e agravará, como desconfia, o isolamento de que reclamam os *posseiros*. Aproveitando que está em Marabá, retoma as questões que lhe foram enviadas pelos companheiros de Goiânia, relativas às disputas violentas pela posse da terra na região onde desenvolve seu trabalho pastoral. Elas se tornaram objeto de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) instaurada pela Câmara dos Deputados em Brasília há pouco mais de dois meses. É verdade, os *casos* vêm ganhando repercussão a ponto de se tornarem assunto e mobilizarem diferentes montagens institucionais, das agências fundiárias às forças de segurança pública, tanto na escala local quanto na federal. Uma ocasião se apresenta: o inquérito demanda uma investigação detalhada do problema, e uma disputa se instaura sobre modos pelos quais ele poderá ser conhecido: o transporte de informações entre o que se vive e se observa, seu registro, o encadeamento de ações, eventos e sujeitos. Tudo o que constitui os relatos será objeto de duradoura investigação.

02-11-1976

Nossos estimados irmãos da Comissão Pastoral da Terra,

Aqui tem nosso humilde esforço. Em relação aos problemas atuais da terra, nossa resposta a sua procura é muito fraca. Mas esperamos que esta nossa mostra ajude para mostrar esta Comissão Parlamentar de Inquérito que a situação do posseiro e parceiro é grave e piorando dia a dia.

A área que nós representamos é a PA 70 entre Marabá e Km.110, nesta estrada PA 70. E PA 150 até Km 84.

Esta área está dentro do município de São João do Araguaia.

Numa folha sem pauta, de 14 por 20 cm, aproximadamente, com letra pequena, bem inclinada à direita, escrita com pressa, sem passar a limpo, ela fixa um ponto e escreve "Marabá". Dele saem três eixos perpendiculares, assim nomeados: Transamazônica, PA-150, PA-70. Estradas recém-abertas, todas elas. No eixo da PA-150 um ponto indica o Km 84, correspondendo à Vila Arraias, topônimo do rio que passa por ali. Seu núcleo de povoamento dará origem ao município de Jacundá. No eixo da PA-70, um outro ponto marca o Km 110, Vila Rondon, que surgiu a partir do acampamento de trabalhadores do DER (Departamento de Estradas e Rodagens). A partir desse último ponto, ela continua o traçado da linha até outro referencial destacado, pois a PA-70 foi aberta para ligar Marabá à rodovia Belém-Brasília. No desenho, uma seta para cima saindo da PA-150 indica seu destino: Belém. Na outra página, ela lista didaticamente as respostas para as três perguntas que lhe foram feitas. Lendo o documento, inclino-me a pensar que esse senso de organização e escrita vem de sua formação. Afinal, foi professora, durante muitos anos, depois de entrar na vida adulta, em escolas confessionais no seu país de origem.

Temos três tipos de resposta:

A- uma pequena mostra da nossa população que não tem nada de terra. Mais do que a metade não tem nada.

B- um levantamento feito pelos posseiros ligeiramente. Tem mais ou menos 500 assinaturas. Mas a realidade é 4 a 5 mil posseiros na área*

**B não vem. Estou no aeroporto esperando o levantamento que mandei em Belém para tirar fotocópia e não chegou. Mando esta parte e dentro de pouco dias deve seguir o levantamento que é nosso esforço maior no momento.*

C- Um relatório feito por um homem fazendo o desmatamento para a nova estrada Marabá-Belém, PA-150. Esta área é cheia de posseiros, desde 1972-1973. Com a estrada nova os posseiros estão sendo expulsos por grileiros cada dia aparecendo.

A maioria de nossos posseiros vem de Minas, Espírito Santo ou Bahia.

A essas linhas acima, seguem-se três parágrafos e uma saudação final, tendo a autora optado por encaminhar em anexo as respostas. Mais adiante, retranscrevo essa despedida. Inverto neste momento a ordem das páginas, trazendo suas respostas para frente, a fim de centralizar a descrição que a irmã nos oferece. Em semanas anteriores, ela esteve em diferentes *comunidades,* pedindo aos lavradores que reportassem as principais dificuldades que vêm enfrentando antes, durante e depois da chegada à atual posse. Os *monitores,* muitas das vezes também *animadores de comunidade,* que à noite ligam o rádio para trabalhar o módulo de alfabetização programado para aquela data, ajudaram os que ainda não dominam a escrita. Nesse esforço, participaram as/os companheiras/os do MEB – Movimento de Educação de Base. São vinte e nove folhas que trazem o relato das famílias de *posseiros*, compondo a pequena amostra dos que "não têm nada de terra" que ela menciona na carta. Suas respostas buscam uma síntese dos inúmeros quadros de vida presentes nos relatos, e daquilo que ela própria observa e sente, em sua experiência cotidiana de *acompanhamento.*

Resposta A - Pessoas sem terra

A maioria venderam o pouco que tinham e com este pouco pagou a sua viagem para cá. Pensam que podia trabalhar na terra de fazendeiro empreitado[1]*. Com a sobra ele compraria seu direito de posse.* [SEP]*Depois de 3, 4 ou 5 anos nesta luta não tem sobra. O dinheiro da empreita só dá para passar e até mal. Malária e hepatite está bem conhecido em todas estas famílias.*

Muitas viúvas junto com seus filhos continuam neste mesmo ritmo desde [que] seus maridos morreram, ou de pau que caiu em cima deles, ou de doença que pegou, e nada de recurso de se tratar.

A situação destes sem terra piora cada ano desde sua saúde, estado físico cada ano enfraquece. Assim o desânimo espalha. O povo das vilas fazem o possível de socorrer os menos favorecidos. Recurso do município de aliviar qualquer dor, facilitar um meio é completamente desconhecido.

Esta classe sem terra também está na maioria das vezes sem qualquer documento. Assim, na frente das exigências do INCRA se sente sem valor.[SEP]

Para não ficar parado de roça ele pega um pedaço oferecido pelo fazendeiro à meia. Devido às reuniões ele entende que a lei garante a ele 90% da sua safra mas ele

[1] No original "impleitado".

não tem meios de exigir. O sindicato foi iniciado pelos políticos 3 anos atrás e virou pelego desde o início. Assim o órgão de classe não funciona.

O fenômeno lhe era conhecido. Durante quase oito anos em que esteve em Coroatá, no Maranhão, testemunhou diversas expropriações contra pequenos agricultores ou sua redução a meeiros que eram explorados no momento da contagem e divisão do que haviam produzido[2]. Nas turmas de alfabetização que animava, ou nos grupos de estudo da Bíblia, cresciam, entre os participantes, comentários, nas horas de conversa depois das reuniões, de que parentes e vizinhos estavam para partir. O governo havia no final de 1971 aberto o trecho da Transamazônica, de Estreito (distante 312 km dali) até Marabá. Alguns tinham familiares e conhecidos que já haviam migrado anos antes para aquela região do vale do Araguaia, situada no norte do Goiás – hoje, estado do Tocantins – e no sul e sudeste paraenses.

A irmã chegou em 1974 na região de onde escreve a carta. Observa que entre os mineiros, baianos e capixabas que passa a conhecer, há os que conseguem virar fazendeiros, combinando compra e *grilo* de terras, e há os *pequenos*, que, se chegam a essa fronteira com alguma poupança, fenômeno muito mais raro entre os maranhenses, estão, como esses últimos, sujeitos a se tornarem agregados, meeiros, parceiros ou serem simplesmente expulsos, despejados[3]. No último caso, as saídas para os homens costumam ser as empreitas (*derruba* da mata, conserto de cerca, construção de curral, *roço da juquira*), o garimpo e as serrarias, que se multiplicam nessas estradas[4].

No momento em que escreve a mensagem, os projetos de colonização oficial previstos para a Transamazônica, que mal tinha sido lançados, já foram interrompidos[5]. Além disso, poucos meses antes, em junho de 1976, o Conselho de Segurança Nacional, reconhecendo o caos fundiário, defendeu a legalização de todos os títulos,

---

2 Sobre o processo de cercamentos e expropriações no Maranhão, nas décadas de 1960 e 1970, ver, entre outros, o trabalho de Francisca Keller (1975), Almeida e Mourão (1976) e o relato testemunhal e analítico de Manoel da Conceição dos Santos (2010).

3 Claramente apreendido na pesquisa de campo coletiva empreendida em 1983 por Jean Hébette, Auriléa Abelém, Mariceli Paraense e Marília Emmi, disponível em Hébette (2004:51-128).

4 Muitas vilas e cidades foram fundadas ou se urbanizaram mais rapidamente com serrarias, como Rondon do Pará, à beira da PA-70, atual BR-222, ou Xinguara, no entroncamento com a PA-150, atual BR-155. Ver, entre outros, Schmink e Wood (2012) e Barros e Veríssimo (2002).

5 Trata-se do PIC (Projeto Integrado de Colonização) de Marabá, que por sua vez, estava inserido no PIN (Projeto de Integração Nacional). Para a Transamazônica, foram previstos o PIC Marabá, o PIC Altamira e o PIC Itaituba. Para uma avaliação dessa política, e seu insucesso no caso de Marabá, ver Contini (1976).

independentemente das suspeitas de irregularidades que pudessem haver, concernindo ocupações de áreas com até 60 mil hectares[6]. Não é de se estranhar o aumento das ações judiciais de despejo pela justiça civil de Marabá, nos meses seguintes, tal como aparecem em outros registros feitos por ela e pela equipe pastoral.

A carta trata, no entanto, de áreas não só cortadas por estradas federais, mas aquelas sob jurisdição do estado do Pará (PA-70 e PA-150). Este último não concebeu nenhum projeto específico, nem de colonização, nem de regularização fundiária, que atendesse à intensa demanda de acesso à terra que fazem os lavradores. Em verdade, a margem de ação da Divisão de Terras da Secretaria Estadual de Agricultura (SAGRI) e posteriormente, do Instituto Estadual de Terras do Pará, ITERPA, criado em 1975, era reduzida. Em 1971, 70% das terras públicas estaduais foram federalizadas por força do Decreto-Lei 1.164/71, que destinava para a União uma faixa 100 km de terras públicas, em cada margem das estradas federais, ao longo de toda sua extensão, na Amazônia.

A compra é um meio corrente entre *posseiros*, praticado quando se transaciona uma terra que já foi ocupada. Em áreas consideradas devolutas (terras públicas não destinadas) ou não-trabalhadas, também chamadas de *livres*, a ocupação direta é o meio mais empregado. Num e noutro caso, é possível, em tese, regularizar a posse convertendo-a em propriedade, através do Incra, sob algumas condições legais. Inicialmente, era possível regularizar 20 alqueires (aproximadamente 100 hectares); depois, a metade disso. Esse estágio é bloqueado, por uma série de razões. À busca delas estão as e os *agentes* da pastoral da terra, como a autora, confrontados a essas situações. Isso passa pelo escrutínio de um emaranhado de leis e práticas estatais, identificação dos atores da disputa, investigação sobre local de origem, modos de chegada, associações com outros atores, enfim, todo um trabalho de pesquisa. Para dar a entender um pouco da situação labiríntica em que se encontram os *posseiros*, a religiosa parte de exemplos concretos, e enumera:

Resposta B

A situação do posseiro é grave para os seguintes razões:

---

[6] Consultar Alfredo Wagner Berno de Almeida (1991:267-268), Violeta Refkalefsky Loureiro e Jax Nildo Aragão Pinto (2005:81).

1. ninguém tem documentos da sua terra. Em abril de 1975, INCRA estabeleceu uma sede na PA 70 km 92. Passou 6 meses fazendo uma vistoria em algumas posses, exigindo documentos dos posseiros. Os homens fizeram um esforço grande para entregar fotocopias destes numerosos documentos exigidos. Até hoje ninguém tem recebido seu documento provisório da terra.

Alguns receberam um talão do INCRA apenas marcando o dia que foi entregue estes documentos. Outros sem seu documento provisório vem pagando o imposto da terra anualmente.

2. Em junho deste ano IBDF começou a multar posseiros na base da derruba que ele estava fazendo. Para fazer uma derruba tem que ter uma licença de IBDF. Para tirar esta licença tem que ter seu documento da sua terra. Esta ação de IBDF semeou medo em todos os posseiros desde ninguém tem documentos e nem recurso de pagar a multa alta de IBDF. Muitas deixaram de derrubar uma roça para este ano e alguns tentaram de recuperar uma terra de juquira. IBDF diz que falta condições de fiscalizar todas as matas então vem com seu embargo na base da denúncia. O grileiro assim pode denunciar o posseiro ao IBDF que ele derruba sem documentos. O posseiro sem meios de se defender aceita a indenização oferecida pelo grileiro. Assim tem mais um posseiro com nada trabalhando a meia na terra dos fazendeiros.

O Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, IBDF, criado em 1967, tem apenas um funcionário permanente no posto de Marabá, responsável por fiscalizar os 84 km da PA-150 e os 110 km da PA-70[7]. O Incra não é muito melhor dotado de recursos. Sua sede na Agrópolis de Marabá, à beira da Transamazônica, abriga diversas audiências para mediar litígios entre *posseiros* e fazendeiros. Em alguns casos, mesmo quando a agência fundiária chega a reconhecer que o título apresentado pelo fazendeiro é falso ou "voador" (aplica-se a outra área, que não a pleiteada), o *grileiro* não é punido, como puderam constatar Valdeci Venâncio, Miguel Pernambuco e Antonio Alves do Reis, três *posseiros* face a "Zé Goiano", em 1974[8].

Ouve-se muito os *posseiros* falarem em *covardia.* Modo de nomear uma disputa que se dá com assimetria de forças, a exemplo de quando se pune alguém para além da

---

[7] Conforme se encontra em Hébette (2004: 55).

[8] Conforme se encontra numa carta de posseiros de 1976 encaminhada à Comissão Parlamentar de Inquérito sobre questões fundiárias na Amazônia. Fonte: Cedoc Dom Tomás Balduíno. Pasta PA2072. Volume 543.

medida devida, ou para além dos casos previstos e aceitos de punição, ou quando não são dados meios de defesa ao punido. Assim, não há como se defender do IBDF porque o Incra não fornece os *papéis* de regularização a que os *posseiros* teriam direito. Ao mesmo tempo, a área não é regularizada, porque o Incra constata que o IBDF aponta ilegalidades cometidas nela, dentre as quais a *derruba* sem documento do Incra. Paradoxo das exigências. Para um observador externo, os *posseiros* são enquadrados em situações impossíveis de serem resolvidas, ao mesmo tempo em que são mantidos presos nela. *Double bind*.

Neste momento, a irmã prossegue sua lista, destacando, por pontos, as consequências experimentadas pelos *posseiros* de não conseguirem documentos da terra.

3. Sem documentos o posseiro não pode procurar financiamento para ter condições e desenvolver melhor sua posse.

4. O seu produto maior que é o arroz não deu preço este ano. Deixando seu saco no armazém de intermediário o posseiro recebeu CR$ 40. O tropeiro cobrou CR$ 10 por saco. A sobra só deu prejuízo para o produtor.

5. O posseiro gostaria de produzir outro produto mas falta meios técnicos. ACAR age só na área onde tem financiamento de banco. Então nossa área está totalmente privada de meios técnicos para desenvolver melhor.

6. IBDF anunciou que em janeiro 1977 vai exigir documentos de todos para ter licença de derrubar, sem seus documentos o dono é como invasor.

Ou INCRA tem que entregar agora estes documentos essenciais aos posseiros ou IBDF tem que dar um prazo de tempo maior conforme a ação do INCRA.

7. Pode notar no levantamento que os posseiros tem anos na sua posse, que sua posse é distante da estrada estadual. Todos os caminhos, picadas etc. foram feitos pelos posseiros. Não tem nenhuma feita pelo município ou estado.

8. Tem homens representando firmas do sul, pesquisando na nossa área a possibilidade de plantação de hortelã, depósitos de bauxita e plantação de mandioca. O primeiro e o terceiro tem possibilidades de servir como combustíveis. Imagine a insegurança que o posseiro sente sabendo que ele não tem nada para provar que é dono.

9. Muitas famílias estão já morando na sua posse enfrentando todo tipo de privação, sem estrada, doença, sem recurso, nada de comércio, levando todo seu fornecimento nas costas, terreno altamente acidentado.

A irmã mora com outra freira da mesma congregação, Rebeca, numa vila que porta o nome de um ex-governador do Pará, Abel Figueiredo, situada à margem da PA-70. A vila faz parte nesse momento do município de São João do Araguaia. Tanto ali, quanto na Vila Bom Jesus e na Vila Rondon, na mesma estrada, observa-se uma interiorização das ações de ocupação de terra, conduzidas por *posseiros* expropriados das áreas mais próximas ao eixo viário principal. Sem vicinais, são eles que geralmente abrem as *picadas*, levando em conta os caminhos de igarapés ou córregos, que começam a perder importância como via de comunicação, mas ganham relevância como mananciais[9]. Perto deles estabelecem suas casas, fazem *aberturas*, com *broca* e *derruba* – tendo cuidado de não ser atingido e morrer com a queda dos troncos das árvores –, e cortam os lotes. A exposição aos riscos de malária cresce ao passo que as kombis da SUCAM (Superintendência de Campanhas de Saúde Pública), criada em 1970, não alcançam tais áreas pela precariedade das vias de transporte. Outros, uma vez despejados, ou tendo vendido os *direitos*, após ameaças – termo de significado amplo que vai do aviso e promessa de expulsão ao incêndio de barraco e ação de pistoleiros –, partem para ocupar terras públicas na PA-150 que acaba de ser aberta, onde a renovação do ciclo está à espreita[10]. É o lembrete da última resposta.

Resposta C

Este relatório sobre o grileiro é só um exemplo de muitos. Os posseiros tem andado no INCRA de Marabá muitas vezes sobre este problema. O problema piorou nestes dias porque a nova estrada foi cortada nestes meses indo para Belém de Marabá.

---

9 Hébette (idem: 53).

10 É o que destacam esta carta e outros escritos dos *agentes* de pastoral na mesma época, que ainda analisaremos na continuação da tese. Como já se disse, a combinação de expedientes, entre garimpo, empreitas e diárias em fazendas, trabalho em madeireiras e serrarias, realização de fretes, são igualmente alternativas.

Muitos são os gêneros possíveis de narrar esses acontecimentos. “Saga” é um deles, nos termos de Mano[11], um dos companheiros da irmã na pastoral da terra, atuando desde 1975 na área vizinha, de São Domingos do Araguaia. Junto à conotação épica, outras são possíveis de serem desenvolvidas a partir desse cenário em acelerada transformação. Seja como for, os diversos gêneros utilizados participam do esforço dessas e desses *agentes* em dar a ver e ouvir esses *problemas.* Esta carta e o levantamento que a acompanha fazem parte das primeiríssimas tentativas nesse sentido.

E com isso se despede[12], na grafia aportuguesada do nome, indicando um empenho na inculturação[13]:

Esperamos que nosso esforço, junto com os outros chega com tempo de dar seu peso a este levantamento de problemas.

Esta é apenas uma mostra de inquietação. Maior inquietação é que ninguém compreende o que está acontecendo e porque. Cada dia aparece sinais do mal e o medo cresce. ␤*Aguardamos qualquer notícia e agradecemos todos seus esforços para o bem desses irmãos que sofrem tanto.*␤

Abraços,
Irmã Dórote.
Rua 13 de maio, 208
68-5000, Marabá-PA

***

A carta foi enviada em novembro de 1976, ano marcado por episódios importantes na atuação dessa pastoral católica tanto no nível local quanto no nacional. Em maio foi criada a Comissão Pastoral da Terra no estado do Pará. Em julho, a diocese de Marabá se desmembrou da Prelazia de Conceição do Araguaia, onde em agosto um

[11] O título de um dos manuscritos de Mano ou Emmanuel Wambergue, é precisamente “A saga dos posseiros”. Sobre os manuscritos, ver o capítulo 1 desta tese.

[12] Os elementos biográficos da trajetória de Irmã Dorothy presentes aqui foram obtidos da entrevista com Padre Paulinho, em março de 2021, agente da CPT que trabalhou e morou com ela em Jacundá no início dos anos 1980, bem como da leitura de Bianka Le Breton (2008).

[13] “Inculturação” era uma forma como os missionários se referiam à inserção em um meio estrangeiro, que não fosse eurocêntrica e respeitasse a “cultura” local, inclusive transformando os ritos e liturgias oficiais.

jovem seminarista, Ricardo Rezende Figueira[14], então com 27 anos chegava para trabalhar no MEB. Em outubro, houve o conflito entre *posseiros* e a polícia em Perdidos, do qual resultará a tortura do padre Florentino Maboni e do seminarista Hilário Lopes[15], ligados à paróquia de Xinguara. No mesmo mês, na Vila Rondon, área coberta pela ação pastoral da Irmã Dorothy, ocorreu um caso de grande repercussão, o conflito na Fazenda Capaz, em que foi assassinado seu pretenso proprietário, o norte-americano John Davis e seus dois filhos. Quando se chega a novembro, sabe-se – e irmã Dorothy não devia ignorar isso no momento em que redige a carta e produz esses documentos – que nesse ano de 1976 cresceu o número de ameaças, prisões e torturas contra membros do clero e do laicato católicos no país como um todo[16].

Em Marabá, aliás, foi instaurado inquérito policial militar contra todos os religiosos membros da CPT, que passaram a ser formalmente enquadrados na categoria de "suspeitos" e "investigados" por crimes contra a segurança nacional[17]. Nunca é demais lembrar que as disputas pela posse da terra descritas nos documentos em anexo à carta se dão poucos anos após o combate à guerrilha do Araguaia, que teve lugar no mesmo município e em localidades vizinhas. A abertura da CPI na Câmara dos Deputados foi mais um evento a indicar que os conflitos fundiários atingiam um nível de tensão elevado.

Mesmo que nos seja impossível, como de fato é, apreender a totalidade da situação de *acompanhamento* dos *conflitos* e *apoio* aos *posseiros*, não compreenderemos minimamente o trabalho das/os *agentes* de pastoral à época, se não levarmos em consideração isto: eles desempenham suas ações em um cenário sob constante mudança. A estrada PA-70 foi inaugurada em 1969 como ramal para ligar Marabá (e a futura Transamazônica), até a Belém-Brasília. Sua construção ficou sob responsabilidade do Departamento de Estradas e Rodagens (DER) do estado do Pará, ao

---

[14] Ricardo Rezende Figueira foi um dos mais conhecidos *agentes* da CPT no sul do Pará (Conceição do Araguaia), tendo contribuído para denúncia de inúmeros casos de conflitos agrários, violência contra posseiros, a impunidade decorrente delas, além de ocorrências de trabalho escravo contra peões em fazendas. Impossível resumir sua biografia aqui. Publicou, entre outros livros, "Rio Maria: Canto da Terra" traz o diário de suas anotações sobre o trabalho enquanto vigário e agente da CPT no final dos anos 1980 e início dos 1990, é um dos principais personagens no filme "A Igreja dos Oprimidos" de 1986, realizado por Jorge Boldansky, fez doutorado em Antropologia, sob orientação de Neide Esterci, na UFRJ e hoje é professor na mesma instituição.

[15] Ainda hoje, é agente da CPT na equipe de base constituída em Tucuruí.

[16] Conforme atestam Skidmore (1988:422) e Gomes (2014:72)

[17] Como relata Emmanuel Wambergue, o Mano, em seu manuscrito "A saga dos posseiros".

contrário da Transamazônica, de iniciativa federal, cujos trechos foram abertos por construtoras privadas. Desde as primeiras *picadas*, a PA-70 viu convergir no mínimo quatro frentes de ocupação das terras às suas margens: (i) a dos fazendeiros, donos de castanhais em Marabá, interessados em expandir seus domínios; (ii) a de lavradores migrantes com pouca ou nenhuma poupança/capital vindos, sobretudo, do Maranhão, da Bahia, do Espírito Santo e de Minas Gerais; (iii) a dos fazendeiros já estabelecidos na região da Belém-Brasília, mormente no município de Paragominas; (iv) a dos fazendeiros e empresas agropecuárias e madeireiras vindos do Centro-Sul do País ou do exterior que chegavam à PA-70 também pela Belém-Brasília[18].

O cenário sob mudança implica, portanto, transformação (i) da paisagem (avanço do desmatamento e substituição de milhares de hectares de floresta por pasto); (ii) da morfologia social dos grupos ocupantes, tanto em sua demografia como em sua composição, principalmente entre os *chegantes*, pela vinda sustentada de novos grupos, em busca de terras livres, a se tornarem *posseiros* e/ou *peões*; (iii) das políticas fundiárias e fiscais para a região (arrefecimento da colonização oficial, ampla legalização de grandes imóveis rurais grilados[19], e priorização dos créditos públicos a projetos agropecuários e madeireiros de grande escala[20]). Do encontro entre essas diversas frentes de expansão ou entre a frente de expansão e a frente pioneira[21] resultaram as disputas violentas pela posse da terra. É neste ambiente convulsionado que as os *agentes* da recém-criada CPT precisam se orientar para agir.

Os registros por escrito sob diversas formas e finalidades – dos apontamentos à mão até os textos datilografados, visando a utilização pessoal ou a destinação pública – serviram como meio de inteligibilidade para aquilo que as e os *agentes* sentiam,

---

[18] O que Irmã Dorothy descreve é a consolidação de um fenômeno que se inicia no inicio da década de 1970 e que não escapou à observação de Otávio Velho (2013[1972]), quando realizou trabalho de campo no município de São João do Araguaia (mais especificamente no povoado de São Domingos das Latas). A abertura das estradas só fez intensificar um fenômeno que já vinha acontecendo, o de 'frentes de expansão'. Para uma análise bastante abrangente de como a Amazônia (especialmente sua fração oriental) serviu como 'fronteira de recursos' durante esses anos 1970, período em que surge a CPT, consultar Bertha Becker (1982).

[19] Conforme resoluções do Conselho de Segurança à época, analisadas depois por Alfredo Wagner Berno de Almeida (1991).

[20] Conforme dispunha o II Plano Nacional de Desenvolvimento.

[21] José de Souza Martins (1996) faz uma distinção entre 'frente de expansão' e 'frente pioneira', pelo tipo de ator que participa de uma e de outra: 'camponeses' no caso da primeira, e grandes empresas ou particulares dotados de capital, no caso da segunda. Nesse sentido, discorda de Otávio Velho, por ver neste último, um acento economicista na análise. Para uma análise da controvérsia teórica entre Velho e Martins, ver Guedes (2013b).

observavam *in situ* e ouviam dos relatos dos *trabalhadores,* durante visitas pastorais em áreas contestadas. Tome-se, por exemplo, a carta enviada por Irmã Dorothy à secretaria nacional da CPT em Goiânia, com seus documentos em anexo, três ao total: (i) uma coleção de 76 declarações curtas de "pessoas sem terra" registradas à mão; (ii) um levantamento estatístico de 413 posses e seus respectivos *posseiros* de diferentes localidades ao longo dos eixos rodoviários da PA-70 e da PA-150; (iii) uma carta de *posseiros* de três áreas em conflito próximas às rodovias supracitadas, endereçadas diretamente aos deputados federais em Brasília participando da recém-instalada Comissão Parlamentar de Inquérito sobre conflitos fundiários, em que relatavam seus casos de expropriação.

Por meio deles é possível, por um lado, identificar o que mais retinha atenção das e dos *agentes* no *acompanhamento* de *conflitos* e, por outro, acessar alguns elementos do modo de vida dos *posseiros*, que vão das formas de ocupação, apossamento e uso do solo, passando pelas razões para a *chegada* na PA-70, até as relações de produção e trabalho ali desenvolvidas, as redes de parentesco e organização familiar ativadas, entre outros. Nesses documentos aparecem também categorias de cognição e avaliação moral que os *posseiros* empregam para nomear e qualificar as situações de conflito, graças ao cuidado das e dos *agentes* em consignar nos seus escritos os termos que ouviam dos *trabalhadores*.

Assim, por exemplo, o depoimento de Rosalvo Rodrigues Pereira que Irmã Dorothy incluiu no dossiê. Vindo do Espírito Santo, chegou na PA-70 em 1971, com uma mulher e três filhos e foi *trabalhar na terra dos outros*. Em 1973, *tirou um pedaço de terra* devoluta, *entrando* 30 km à altura do km 28, à margem direita da estrada, no sentido de quem se dirige a Marabá. O relato foi passado a limpo por ela, mantendo a primeira pessoa do narrador:

Lá fiz 2 hectares de derrubada e um rancho. Levei mudas de banana (15), de caju (6), laranja (8), de cacau (14) e semente de toda verdura. Já tinha feito viveiro de café com 2 litros plantado que estava dando muita muda. Estava trabalhando muito para sustentar minha família e trazer o progresso à nação. Um dia, no meio do meu serviço, chegou o senhor Cláudio Goiano (assim todos o conhecem e eu não sei a assinatura dele) dizendo que a terra era dele e que ele me dava Cr$ 500,00 de agrado para mim deixar. Eu concordei. Passou 6 meses sem receber estes Cr$ 500,00 que por

sinal não paga nem uma terça parte do serviço e despesa feitos lá. Assim resolvemos voltar e plantar. Mas chegando lá, estava tudo plantado de capim e o capim já grande. Achamos o Cláudio lá dentro e houve discussão, ele dizendo que não pagava, nós dizendo que então nós vamos plantar, ele então dizendo que ia arrancar. Vinhemos embora então sem esperança nenhuma.

Após 5 dias, o grileiro apareceu em sua casa *na rua,* oferecendo os Cr$500,00, em troca de recibo assinado e da promessa de que Rosalvo não iria mais *mexer com isso.* Não apresentou nenhum documento que provasse que a terra era dele. Rosalvo diz que não foi *no 12* [ou "km 12", onde se situa o atual núcleo Morada Nova, em Marabá] *ou na Transamazônica* [referindo-se à sede do Incra em Marabá] *por falta de condição*. *Os que vão costumam passar muito tempo sem receber a terra*, porque não há lotes suficientes no programa de colonização oficial a serem distribuídos aos pleiteantes. Ele afirma que não pode esperar, está sempre trabalhando e *só escapando*.

O depoimento de Rosalvo, um dos 76 coligidos, integra, como já dito, o dossiê de reivindicações dos *posseiros* da Diocese de Marabá que foram encaminhadas aos parlamentares da CPI, mas também a órgãos do Poder Executivo federal, tais como o Gabinete da Presidência da República e o Ministério da Justiça. São declarações curtas, de em média 10 linhas, narradas em primeira pessoa, mas escritas à mão por terceiros, provavelmente pelos *monitores*, eles próprios membros da *comunidade* e com escolarização básica, responsáveis por aplicar os módulos de alfabetização produzidos pelas/os *agentes* do MEB. É possível detectar a recorrência de alguns elementos organizadores dos relatos: (i) começa-se com a informação do estado de origem e ano de chegada à PA-70, (ii) mencionam-se as expectativas que se tinha na partida em contraste com o que se vive depois da chegada, compondo uma tópica do sofrimento, (iii) conclui-se com um pedido para acessar um lote de terra, na maior parte das vezes endereçado diretamente ao Presidente da República.

Trata-se, vale lembrar, de pessoas sem terra, seja porque foram expropriadas e já não detinham mais suas posses, no momento em que relataram suas experiências, seja porque ainda não conseguiram acessar uma parcela de terra desde que chegaram, por estarem enredadas em serviços, *trabalhando para os outros*. Em se tratando dos homens, haviam se convertido em meeiros, para alguns casos, ou *peões,* trabalhando na empreita e em diárias, para outros. Quando as mulheres são identificadas nos relatos,

trata-se sempre de viúvas. A maioria se declara lavadeira e/ou meeira. Lendo os depoimentos, percebe-se que a perda da posse, quando há, ocorre em geral (i) por *aperto*, negociação combinada com coação (ameaça de uso da força), em que pode haver ou não indenização pelas benfeitorias realizadas, (ii) por ordem judicial de despejo, com ou sem compensação pecuniária ou (iii) por expulsão através de pistoleiros, personagens que também podem estar presentes na execução de decisões judiciais.

Outro ponto que se observa na leitura dos relatos é a menção à *Voz. Vim do estado da Bahia para o Pará pela Voz, [dizendo] que todo mundo habitava a terra, e já estou com 5 anos trabalhando na meia*, escreveu Maria Ribeiro Aguiar, mãe de seis filhos, residindo na Vila Abel Figueiredo. Seu vizinho, Francisco Nepumoceno, chegou na PA-70 em 1969, vindo do Ceará *pela Voz que todo mundo habitava a terra*, e só encontrou trabalho na meia ou em regime de diárias. Foi pela *Voz* também que a capixaba Isabel Pereira de Jesus e a mineira Rozalina Rocha da Silva vieram para o Pará, a primeira em 1973, a segunda em 1968. Ambas eram viúvas em 1976, trabalhando como meeiras ou na diária, sem informações quanto às circunstâncias da morte de seus esposos. Terezinha Leal da Silva, também de Minas Gerais, vindo pela *Voz*, especifica, no entanto, que seu esposo morreu *de desastre no trabalho*, quando fazia diária na roça por Cr$30,00[22].

Embora não esteja especificado nesses papéis, a *Voz*, nos relatos de homens e mulheres de diferentes estados de origem, parece se referir ao programa radiofônico "A Voz do Brasil", criado em 1935, que veicula nacionalmente às 19h em todas as emissoras, públicas ou privadas, as notícias do governo federal. Que a *Voz* apareça repetidamente nas declarações mostra o efeito mobilizador da propaganda acerca da colonização oficial de terras públicas na Amazônia, feita pela ditadura civil-militar. No entanto, a *Voz* aparece com outro uso nos relatos. A mesma Terezinha acima mencionada registra que espera *pela Voz de Vossa Excelência possuir terra no estado do Pará.* Esse é um modo recorrente de se dirigir ao Presidente da República nos depoimentos. *Espero pela Voz de Vossa Excelência, (...), que arranje uma área de terra para eu trabalhar* (Marinalva de Jesus Fonseca, capixaba). *Procurando melhor condição para trabalhar, com a voz de V. Exa., desejo conseguir uma terra* (Antonio de

[22] Para se ter uma ideia da correspondência entre o que ganhava de remuneração e o custo de vida, Fernando Morais, de passagem por Marabá em 1974, quando fazia uma reportagem sobre a Transamazônica observou que uma galinha era vendida a Cr$50,00. Ver Morais (2003).

Souza Lima, maranhense). *Com a voz de V. Exa., quero conseguir uma terra para mim habitar e dar melhor condições a minha família* (Aristide Isaías dos Santos, capixaba).

Nota-se que quase não há assinaturas nos breves depoimentos, mas identificação por diferentes meios: número da certidão de nascimento, da carteira de identidade, do título de eleitor, e, em poucos casos, o *talão do INCRA*, espécie de comprovante que trazia o pedido para obter a licença de ocupação de *posseiro*, e os recibos de pagamento de impostos relativos à terra. Aliás, a quantidade de documentos exigidos pelo Incra para que os *posseiros* regularizassem suas posses era redibitória para muitos deles, como declarou o piauiense Eusébio Miranda, além do tempo de espera prolongado, para não mencionar a desconfiança com esse ator do *governo*, devido ao risco, segundo os *posseiros*, de se cair no *cativeiro*, uma vez que estivessem sob tutela do Incra.

Se esse conjunto de 76 declarações descreve sumariamente experiências de pessoas sem terra morando em vilas do eixo da PA-70, o levantamento estatístico, o segundo dos três documentos anexados, traz uma tabulação de dados sobre as posses situadas não apenas ao longo da PA-70, mas também da PA-150, o que permite apreender a diversidade de situações recobertas pela categoria *posseiro.* Trata-se de um censo. A tabela-síntese relaciona 413 posses, segundo o (i) local, (ii) ano de chegada, (iii) tamanho total, (iv) tamanho da *abertura* e (v) número de pessoas que nelas vivem.

Há uma heterogeneidade de características para cada uma das cinco variáveis. Em relação ao tempo, mais da metade dos *posseiros* (262) tinham entre 1 a 4 anos de morada e trabalho na terra, e 44 deles chegaram ali no próprio ano de 1976. Para a maior parte, o estabelecimento no lote era, portanto, recente. O tamanho das posses, ora registrado em alqueires, ora em hectares, aponta para algumas variações. Na região, calcula-se de forma aproximada na seguinte razão: 1 alqueire = 5 hectares. Embora haja elevada recorrência de posses listadas com 20 alqueires, observa-se, por exemplo, entre os seis *posseiros* que tinham terras às margens do Córrego Bate-Papo, à altura do km 81 da PA-70, que duas áreas possuíam 10 alqueires e as outras quatro abrangiam 32, 51, 80 e 84 alqueires, respectivamente. Outro exemplo: nas 17 áreas cujo local de posse está indicado como “Garrafão km 79”, há predominância de lotes com 20 alqueires, mas há um com 5 alqueires, dois com 15, e outro com 40 alqueires. Na lista são repertoriados 15 *posseiros* com 100 alqueires, em diferentes localidades.

Pela tabela, algumas marcações do local de posse trazem não só a altura do quilômetro da estrada em que se situa a parcela de terra, mas também a profundidade, a

distância em linha reta do lote à rodovia, que tende a aumentar na medida em que o tempo de posse é menor (calculado pelo ano de chegada), indicando assim o fenômeno da interiorização, notadamente em relação à PA-70. Quanto ao tamanho da posse não há correlação direta com a outra variável quantificada, a do número de dependentes do *posseiro* ou número de pessoas que vivem no lote, pois a multiplicidade é saliente à primeira leitura. Por exemplo, José Martins de Carvalho e José de Oliveira da Silva, vizinhos de posse perto do Rio Jacundá, tendo ali chegado no mesmo ano de 1974, tinham 4 dependentes cada um, mas o primeiro reivindicava 100 alqueires, com 10 alqueires de abertura, enquanto o segundo possuía 20 alqueires, com 1 de abertura. O documento, por si só, não permite inferir as razões para as diferenças no modo de apossamento: José Martins pode ter comprado os *direitos* de outro que já havia iniciado a abertura, enquanto José Oliveira pode ter apenas ocupado o lote, tomando a terra como devoluta. Outras razões podem ser aventadas. Mas o que a lista indica é: há uma recorrência de *posseiros* com 20 alqueires, embora haja sempre posses com tamanhos diferentes entre pessoas que participam de um mesmo coletivo de mobilização e reivindicação.

O levantamento permite ainda constatar muitas posses às margens da PA-150, com 2 anos ou menos de chegada ali. Combinada à interiorização observada para o eixo da PA-70, ambos os fenômenos indicam o que a literatura especializada chamou de "fechamento de fronteira"[23]. E isso já em 1976. Sem necessariamente recorrer a estudos analíticos, mas combinando a leitura dos três documentos em anexo, sobretudo os relatos, vê-se que simultaneamente a uma ocupação, cada vez mais para dentro, dos *posseiros*, ocorre uma ampla apropriação fundiária por fazendeiros, empresas agropecuárias e madeireiras, não raro, *grileiros*, ainda mais nas áreas perto das vias rodoviárias, com a especulação imobiliária e consequente subida de preços que houve, dificultando o acesso à terra. A abertura da PA-150 funcionará como nova fronteira para muitos que não conseguiram se estabelecer na PA-70, mas no final da década, ali também se reproduzirá o padrão concentracionista de formação de grandes

[23] É de se destacar como já nos anos 1980 diversos analistas falam do 'fechamento' da fronteira agrícola, ou da 'fronteira' mais amplamente: a apropriação (e expropriação e espoliação) de terras pela 'frente pioneira' era tamanha que a frente de expansão seria constantemente renovada e empurrada a disputar outras terras que viriam a ser reivindicadas, por sua vez, para conservação ambiental ou para demarcação de terras indígenas (outra modalidade de 'fechamento de fronteira'). Nesse sentido, as análises de Graziano da Silva (1980), Léna (1988), Léna e Oliveira (1991), e as organizadas por Hébette (1991), entre outros. Para uma análise acerca da atualidade do conceito de fronteira em antropologia, ver Pacheco de oliveira (2021).

propriedades, com o agravante, lembremos, de que uma grande área à margem dessa estrada foi reservada para construção da Usina Hidroelétrica de Tucuruí e seu reservatório de 243 mil hectares[24].

Pelo depoimento de Rosalvo acima, surgiram algumas informações sobre o modo como *grileiros* realizavam expropriações à época. O terceiro documento anexado, uma carta de *posseiros* para a CPI dos Conflitos Fundiários, seguida de um relatório datilografado sobre disputas em três áreas distintas, fornece mais detalhes sobre o assunto. Tendo oito páginas, apresenta uma estrutura clara com (i) introdução de uma lauda, (ii) um croqui à mão representando, no espaço ao longo dos eixos da PA-70 e da PA-150, as três áreas tratadas, (iii) resumos dos conflitos presentes nelas, e (iv) uma conclusão curta.

Na introdução, escrita na primeira pessoa do plural, os autores sublinham sua condição de pioneiros, pois enfatizam sua chegada à PA-70 em 1965, quando ela era *ainda uma rudimentar estrada de serviços*, e mobilizam o tema do desbravamento, acrescentando-lhe uma justificativa moral: *atendemos ao apelo do Governo, viemos desbravar essa terra, e a fizemos produzir cada vez mais alimento para o País.* A isso se soma a menção ao sofrimento por que passaram[25], *tanto esforço para domar a terra*, constituindo um *pathos* ao encontro de um desfecho injusto: *começaram a aparecer "proprietários" de nossos serviços, nossas casas, nossos pedaços de chão.* Aqui é outro tema, ou outra tópica, no sentido linguístico do termo, que vemos aparecer com frequência: a chegada do estranho. Irmã Dorothy acrescenta à mão que no ano anterior, em 1975, os *grileiros apertaram* os *posseiros* com títulos falsos.

A partir daí, adota-se o discurso indireto para tratar dos casos. Assim, na "área A", perto da Vila Bom Jesus, no então município de São João do Araguaia, a 23km da margem da PA-70, o relatório aponta que os posseiros ali haviam se estabelecido em 1966. Por se encontrarem na faixa a 100km da Transamazônica, as terras onde se situavam passaram ao domínio da União, em 1971. Um ano depois, em 1972, José

---

[24] E ainda seria preciso mencionar a expropriação terra dos indígenas, como as que sofreram os *Prakatêjê*, antigamente chamados de "Gavião", como documenta Iara Ferraz (1998). Outra etnia bastante impactada pelo avanço da fronteira em Marabá foi a dos *Parakanã*, com Carlos Fausto (2001) fez trabalho de campo.

[25] Manuela Cordeiro (2018) destaca como o conceito de *sofrimento* é acionado em dois movimentos complementares: primeiro, para sublinhar as dificuldades relacionadas à terra, ao trabalho e à vida em um plano passado, mas também, em uma segunda leitura, como demarcador do pertencimento ao lugar da superação,

Vicente Filho, ou Zé Goiano, dizendo-se proprietário, *começou a incomodar* o mineiro Valdeci Venâncio, que levou o caso ao Incra. Este verificou que o título de propriedade correspondia a terras em outro município, São Domingos do Capim. Apesar disso, Zé Goiano *tornou a fazer pressão,* e Valdeci Venâncio vendeu-lhe os direitos de posse, *para se ver livre da perseguição.* Zé Goiano passou a intimidar outros *posseiros,* insistindo na tática de *comprar os direitos* sob ameaça de expulsão violenta. Chegou a disputar terras com 40 *posseiros*.

Ocorreu outra audiência no Incra de Marabá, em que se reafirmou que a escritura *não tinha qualquer valor*. Ainda assim, Zé Goiano decidiu judicializar a questão, o que poderia servir como instrumento de ameaça aos *posseiros*. Beneficiando-se de um procedimento sumário que não fazia análise técnica do título de domínio, e de uma jurisprudência que presumia a posse justa ao proprietário, Zé Goiano obteve uma decisão liminar para despejar os 40 *posseiros*. Se esses resistissem em permanecer, iriam incorrer no crime de desobediência a ordem judicial, passível, portanto, de ação policial. Prova da diversidade de tipos de posses existentes em tais contextos, havia entre os despejados um *posseiro* com 10 alqueires, e outro com 200 alqueires.

Um grupo de *posseiros* denunciou terem sido coagidos na delegacia a assinar um termo concordando com o despejo. Dois dias depois, um antigo *posseiro* da área testemunhou a queima de casas e barracos por policiais e funcionários de Zé Goiano, que também destruíram as roças, como destaca o relatório. Os *posseiros* foram morar na Vila Bom Jesus e decidiram propor ação judicial denunciando a coação da polícia e solicitando indenização pelas benfeitorias realizadas. Numa época em que não havia defensoria pública, em que os sindicatos de trabalhadores rurais, como o de São João do Araguaia, não tinham assessoria jurídica e estavam sob forte vigilância do governo, os *posseiros* contrataram um advogado particular, mesmo após sofrerem prejuízos econômicos, já que não puderam fazer a colheita do que haviam plantado. O relatório não alcançou os desdobramentos seguintes.

Pelo relatório, notamos que as/os *agentes* de pastoral estavam atentos a diferentes modalidades de *grilagem,* e registram pelos menos três cenários possíveis. O primeiro é o supracitado, a *grilagem* com título válido, mas *voador,* ou seja, aplicado para uma área distinta daquela prevista no documento, o que, sem uma análise cuidadosa, poderia acontecer facilmente, dada a precariedade dos mapas do governo[26],

[26] Razão pela qual Alfredo Wagner Berno de Almeida (1995) fala em guerra dos mapas.

seja por limitações de instrumentos técnicos disponíveis à época (quando não existia georreferenciamento), seja por não se fazer vistoria presencial rigorosa da área, comparando-a com o memorial descritivo e averiguando a cadeia dominial, seja pela normativa jurídica que permitia decisões descoordenadas entre poder judiciário e a autarquia fundiária (Incra), seja ainda por casos mais prosaicos de corrupção, envolvendo intermediários[27].

O segundo cenário de *grilagem* é o da regularização fundiária – destaque de terras do patrimônio público para o privado – que não cumpre suas condições resolutivas. Ele vem descrito no relatório para a "área B", no município de Jacundá, entre os rios Moju e Arraias, *onde há posseiros desde 1971*. Em setembro de 1974, José Gondim *comprou uma gleba desta área no Sr. Geraldo de Tal, coletor da vila de Jatobal*. Aqui há uma ambiguidade: não sabemos ao certo se foi uma transação entre particulares, ou se José Gondim foi pagar as taxas de regularização fundiária da gleba ao coletor de impostos, funcionário do Incra. Mas o relatório afirma que José Gondim, de toda forma, precisou obter papéis da regularização na sede do Incra em Marabá. Uma condição imposta pelo Estatuto da Terra era a de não haver *posseiros* reivindicando o mesmo lugar. Mesmo assim, os *papéis* lhe foram dados, e ele, em consórcio com outros fazendeiros, começou a fazer a demarcação, quando 60 posseiros se viram cercados, procuraram um advogado particular e foram denunciar no Incra. A agência estatal disse que não constatou benfeitorias. Os *posseiros*, em contrapartida, alegaram *que nem sequer foram visitados, tendo os vistoriadores se limitado a percorrer os piques de Gondim*.

O terceiro cenário, descrito para a "área C", a oeste da Vila Abel Figueiredo, município de São João do Araguaia, é o caso mais conhecido de *grilagem*, o de falsificação de título. A ocupação se deu desde 1968 em terras margeadas pelos córregos Azul e Garrafão. Cinco anos depois, em 1973, *Domingos de Lourdes e seu filho Cláudio de Lourdes apareceram como donos da área*, segundo eles titulada desde 1913, e começaram a cercar as terras com arame farpado e bloquear os caminhos, *impedindo que os animais passassem nas estradas de acesso para transportar sua produção agrícola.* Imagina-se o transtorno no cotidiano dos *posseiros*, que em razão disso foram ao Incra reclamar. Este *impediu o prosseguimento da cerca e desobstruiu as estradas.* Mas ainda assim, os *grileiros* adotaram táticas de atrapalhar a continuidade

[27] Como os mencionados na coletânea de Hébette (2004).

do trabalho dos *posseiros:* semeando capim por cima da roça, deixando o gado invadir e destruir a produção, invadindo casas e transformando-as em depósitos de sementes, instrumentalizando os soldados de polícia para permitir que seu agrimensor circulasse pela área, renovando ameaças e insistindo em ofertas monetárias para indenizar benfeitorias ou *comprar direitos,* enfim, um conjunto de ações que os *posseiros* nomeiam *perseguição,* e que descrevem concretamente o modo como se operam as expropriações.

A conclusão, por sua vez, apresenta uma justificativa moral para permanência dos *posseiros* na terra, e conceder-lhes os títulos, pelo fato de eles produzirem alimentos, destinados não apenas ao consumo familiar, mas ao abastecimento das cidades, beneficiando uma população mais ampla, que, aliás, não cessa de aumentar e confluir à região. As/Os *agentes* procuram com isso responder ao argumento acerca da inviabilidade econômica da pequena propriedade na Amazônia, que começava a circular entre funcionários de agências de crédito e planejamento para a agricultura. *Os posseiros da PA-70 se defendem apresentando números,* e citam as 32.000 sacas de produção de cereais em quatro anos, sem incluir aquelas que abasteceram Marabá e municípios vizinhos. *Nem se falou na produção considerável de frutas, verduras e legumes, queijo e manteiga, que reforça o abastecimento de várias cidades.*

O relatório lembra, por fim, uma série de artigos do Código Civil de 1916 (vigente naquele momento) que tratam da proteção possessória, dispondo que é justa a posse que não for violenta, clandestina ou precária (art. 489), que o possuidor tem direito de ser mantido na posse (art. 499), com o direito de ser restituído nela se for turbado (art. 502), e indenizado pelos prejuízos que advierem disso (art. 503). O relatório tem o cuidado de não mencionar o artigo 505 que potencialmente dava suporte à jurisprudência conservadora: "Não se deve, entretanto, julgar a posse em favor daquele a quem evidentemente não pertencer o domínio". Claro, poderia valer aos *grileiros* também, se a confusão de *papéis* (títulos e mapas) não os favorecesse.

***

A leitura da carta e dos documentos anexados oferece uma fresta de observação para o convulsionado mundo da fronteira e seus diferentes atores (*colonos, posseiros, peões, grileiros,* fazendeiros, empresas agropecuárias, mineradoras, madeireiras) mas também para o modo como as/os *agentes* de pastoral percebiam os fenômenos e se

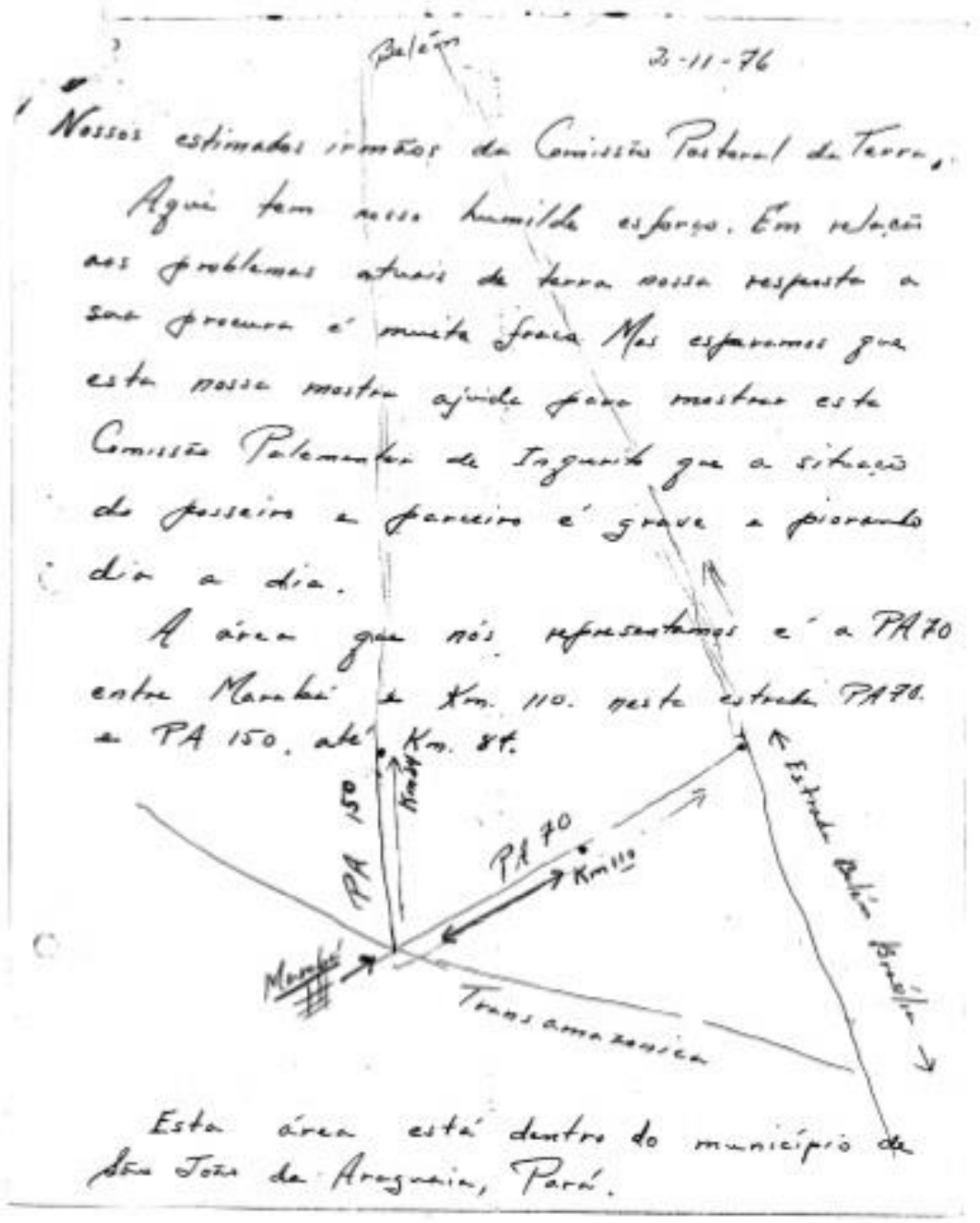
orientavam para agir no *acompanhamento* e *apoio* a essas populações. A investigação da realidade, uma postura incentivada entre aqueles que se filiavam nesses anos 1970 a uma pastoral em *aggiornamento,* mais em acordo com as propostas do Concílio Vaticano II e com a Conferência de Medellín, tornava-se também uma necessidade para aqueles simplesmente confrontados aos *conflitos* e que desejassem minimamente entender o que se passava na região onde exerciam seus trabalhos. Duplamente necessário ainda, diríamos, levando em consideração que alguns desses *agentes* eram missionários estrangeiros.

Tomando o caso de Ir. Dorothy, vimos como era possível aos e às *agentes* estabelecerem nexos entre fenômenos que observavam e experimentavam. Por exemplo, o nexo entre a dificuldade dos lavradores para o acesso e permanência na terra e sua inserção praticamente obrigatória como *peões* em regime da empreita ou diária (cf. conjunto de 76 depoimentos). Membros da pastoral constatam que a remuneração dos *peões* é insuficiente para eles formarem uma poupança, ainda mais com o custo de vida elevado *na rua.* A poupança seria pré-requisito para comprar um pedaço de terra, porque o outro meio de obtê-la de forma menos onerosa (ou seja, na qualidade de *colono*) está fechado, uma vez que o número de pleiteantes excede a capacidade de atendimento. Uma terceira alternativa ainda seria a regularização fundiária, mal adaptada à realidade do *posseiro* pelo número de documentos requeridos e o tempo de sua execução. Exige uma espera prolongada que facilita a ação do *grileiro* e sua *perseguição.* Os que resistem às expropriações e não querem se tornar *peões,* lutando para permanecer *posseiros,* precisam lançar mão de diferentes ações individuais e coletivas, que analisaremos a seguir. Elas fazem parte da configuração dos *conflitos* e do que localmente se chama *luta pela terra* para designar a mobilização social em torno do acesso e redistribuição do solo.

Essas observações e seus registros descritivos, combinados às sensações cotidianas de estar em contato com os *conflitos*, permitirá aos e às *agentes* identificar, em diversas situações de disputa, regularidades, singularidades e nexos, e, assim, fazer emergir causalidades, imputar responsabilidades, e imaginar soluções ou roteiros de ação para superar o quadro conflituoso. Ouvi muito as e os *agentes* qualificarem essa realidade como uma *provocação,* e reencontrei o termo em suas produções escritas. Diziam-se *provocados* pelas situações de conflito que exigem uma *resposta*. O próprio surgimento da CPT é posto nesses termos, quando consultamos as narrativas de sua

criação. É o mecanismo da *resposta*, seus significados e efeitos, sua formação e alcance, que não deixaremos de interrogar ao longo dos capítulos.

Figura 1 - Carta de Dorothy Stang (1976)



Fonte: Acervo do Centro de Documentação Dom Tomás Balduíno da CPT.

INTRODUÇÃO

CPT não é caneca, nem é água: é a vontade de beber. Aproximadamente 820 pessoas, reunidas na ampla quadra poliesportiva do campus central da Universidade Federal de Rondônia, e vindas de diferentes estados do Brasil, ouviam a fala de Nancy Cardoso, pastora metodista e assessora da entidade, no último dia de atividades do IV Congresso Nacional da CPT. O tema do evento, no ano em que a organização completava 40 anos, em 2015, foi: "Faz escuro, mas eu canto! Memória, Rebeldia e Esperança dos Pobres da Terra"[28]. Era a primeira vez que o Congresso se realizava na região que foi propulsora da criação de uma "comissão de terras" entre católicas e católicos, membros do clero e do laicato, que estavam engajadas/os já há alguns anos em *apoiar* pessoas e famílias implicadas em diversas situações de disputa fundiária.

Eu participava da ocasião como *agente* da equipe de Marabá, integrando a comitiva do Regional Pará da CPT, composta por *agentes* e *trabalhadores*. Realizado entre 12 e 17 de julho de 2015, o Congresso se organizou em torno de plenárias, pela manhã, e grupos de discussão à tarde, em 7 tendas, que levavam nomes dos rios de Rondônia. Havendo 21 comitivas (porque são 21 os regionais da CPT pelo país), cada tenda acolhia três grupos, que discutiram nas tardes de segunda, terça e quarta, experiências marcantes sobre *memória*, *rebeldia*, e *esperança*, respectivamente. Relatoras/es e assessoras/es em cada tenda organizavam a discussão das experiências, cujos destaques eram compartilhados no outro dia, na plenária, pela manhã. Na quinta-feira à tarde, as 21 comitivas, distribuídas nas 7 tendas, discutiram diretrizes para ação da CPT nos próximos anos, que foram sistematizadas e compartilhadas na plenária final de sexta-feira de manhã, quando a pastora Nancy Cardoso fez essa fala.

Eu já havia ficado impressionado com a diversidade de experiências vividas por *agentes* e *trabalhadores* das comitivas que estavam nas tendas de que participei. Quando eu

[28] O tema escolhido homenageava um poeta da Amazônia, Thiago de Mello, por meio da escolha de um de seus versos célebres: "Faz escuro, mas eu canto". Havia uma ressonância com o ambiente político de 2015, em que manifestações massivas mais à direita do espectro político ocupavam as ruas, ao mesmo tempo em que se impunha uma política de austeridade fiscal que enfraquecia (e às vezes inviabilizava) uma série de políticas sociais, como a política de reforma agrária e a de reconhecimento de direitos territoriais de comunidades tradicionais no país.

escutava as outras, nas plenárias de manhã, tinha ainda mais a confirmação de que uma síntese definidora do que fazia a CPT era uma tarefa quase impossível. O público *acompanhado* pela pastoral se mostrava bastante diverso: havia equipes de *agentes* que *acompanhavam* mais *sem-terras*, enquanto em outros lugares, eram *ribeirinhos* os *acompanhados*, ou *vazanteiros*, ou *geraizeiros*, ou *posseiros* nas florestas de araucária, ou *comunidades de fecho de pasto* na Caatinga, ou assentados nas serras gaúchas.

Mas não era apenas o tipo de ator *acompanhado* que variava. As pautas também: conflitos fundiários por reforma agrária, reparações em expropriações pelo avanço de grandes projetos de produção de energia ou mineração, fomento à produção agroecológica com *sementes crioulas*, fortalecimento de uma educação do campo, para atender às necessidades específicas das populações rurais, entre muitas outras. Às vezes o público *acompanhado* já fazia parte de *movimentos* e organizações mais estabelecidos, e com escala de representação nacional, como o MST (Movimentos dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem-Terra), MPA (Movimento dos Pequenos Agricultores), ou os sindicatos de trabalhadores e trabalhadoras rurais filiados à Contag (Confederação Nacional de Trabalhadores na Agricultura). Outras vezes, as pessoas *acompanhadas* pertenciam a organizações e *movimentos* mais recentes e de âmbito local. Às vezes, faziam parte também de *comunidade*, no sentido de CEB – Comunidade Eclesial de Base –, e muitas vezes, não. Aliás, as filiações religiosas dos participantes eram múltiplas e tiveram espaço de expressão nas celebrações pela manhã, que inauguravam os trabalhos de cada dia.

Assim, a fala de Nancy Cardoso me pareceu muito feliz por escapar tanto de uma definição estritamente formal quanto substantiva (*nem caneca, nem água*), já que inexiste um tema exclusivo de trabalho e, menos ainda, uma única forma de fazê-lo. A metáfora também me remeteu ao papel de 'mediação' que exerce a entidade: não faz parte da *base*, nem é sua organização representativa, mas pretende transversalmente *apoiar* uma e outra.

De fato, as singularidades da CPT são muitas. Não é uma organização eclesial porque, apesar de *vinculada* à igreja católica – mais adiante trato da configuração da CPT –, tem autonomia estatutária em relação a ela, particularidade que também possui o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), o que torna excepcionais ambos os organismos no universo de pastorais sociais. A CPT não apenas tem caráter ecumênico, com participação de outras igrejas cristãs (notadamente luterana e metodista) em seus quadros de *agentes*, mas possui integrantes, *liberados* (como chamam aos que são remunerados) ou voluntários, com diversidade ampla de filiação religiosa, incluindo as religiões de matrizes não-cristãs, e há mesmo aquelas e aqueles que não reivindicam uma filiação específica.

Não é, portanto, uma organização eclesial, mas também não é um *movimento* ou uma entidade representativa[29]. Não é ONG (ao menos para as/os *agentes* do sul e sudeste paraense, interlocutores/as desta tese, que insistiam nesse ponto), nem uma agência que financia *projetos* para outras organizações, ou entidades associativas, ou *movimentos.* Nela, as atividades de assessoria jurídica têm importância, especialmente em algumas equipes, como aquela onde trabalhei em Marabá, mas não se reduz a isso, porque se trata de realizar um trabalho *pedagógico-político,* como dizem, fomentando a mobilização (aí já nos aproximamos da *vontade de beber*), o *processo organizativo,* nos grupos *acompanhados,* em diferentes lugares, buscando estimular (ou *animar*) a composição de coletivos (capítulos 2 e 3), onde, se possível, ainda são desenvolvidas atividades de *apoio* à produção agroecológica.

Além desse trabalho que muitas/os *agentes* definem como educação popular, realizam *denúncia,* por meio de uma ampla documentação de *conflitos,* transportando e fazendo circular informações sobre eles em diversas arenas públicas em que participam atores estatais, paraestatais e não-governamentais (capítulo 4). Mas isso ainda não é tudo. Porque as atividades de *apoio* implicam uma *presença* que pode se declinar de diversas formas, para além de *visitas* e *formações* recorrentes, com o estabelecimento de vínculos em interações informais que contam bastante (capítulo 5).

Um dos primeiros estranhamentos que tive, depois de conhecer a CPT foi o fato de, apesar de ser uma organização com integrantes religiosos, o vocabulário de motivos (Wright Mills, 2017 [1940]) empregado pelas/os *agentes* era tributário primeiramente de uma linguagem jurídica e das ciências sociais (mais do que da filosofia, inclusive) para descreverem o estado de coisas com que se deparavam nas atividades de *serviço*. As razões teológicas ou eram implícitas, ou secundárias quando explicitadas[30]. Percebia que estava diante não apenas de católicas/os militantes, mas de militantes católicas/os – para os que tinham filiação com o catolicismo, claro, que era o caso da maioria.

A relação que elas e eles mantinham com o 'religioso' não tinha um caráter expansionista de, por meio da prédica, transformar o destinatário de sua mensagem (grupos *acompanhados*) e sua adesão confessional (Latour, 2004). Viviam o religioso não por meio de uma linguagem desenvolvida em contextos interacionais com marcadores espaciais, temporais

---

[29] Veremos, mais adiante, nesta tese, que algumas equipes e regionais da CPT podem às vezes assumir caráter de *movimento*, como no Nordeste. Mas, na Amazônia, as e os *agentes* são bastante cuidadosas/os para evitar o lugar de 'representação' do público *acompanhado*, seguindo, aliás, nesse sentido, uma recomendação das instâncias nacionais da CPT.

[30] Secundárias no sentido da sucessão do tempo, e não de ordem de importância, que é o modo como muitos teólogos da Teologia da Libertação trabalhavam, inclusive, como aponta Graham McGeoch (2018).

e textuais diferentes do cotidiano (Keane, 1997, 2008). Ao contrário: o religioso era definido num contexto de experiência e ação que envolvia situações cotidianas de *serviço* (*trabalho de base*; *apoio*/assessoria). Percebi que uma espiritualidade, ou, termos locais, uma *mística*, incidia na motivação do agir militante (capítulo 6), e essa *mística* se prestava à reflexão e experimentação de forma mais intensa em situações rituais como, justamente, as celebrações do IV Congresso.

Passei a perceber também que o modo como as/os *agentes* definiam e experimentavam o 'religioso' trazia singularidades importantes no quadro dos catolicismos e mais amplamente dos cristianismos. O 'religioso' está no engajamento e, portanto, nas 'práticas', já que é experimentado na *resposta* a situações de emergência vividas pelo outro-que-sofre. Mas é 'prática' no sentido aristotélico do termo, destacado por Michael Lambek (2000), ou seja, não se trata apenas de *praxis*, mas de *poiesis*: (i) há engajamento sensível (com a passagem por diversos estados afetivos, da indignação/revolta à alegria/comunhão), (ii) combinado à reflexão (pelos múltiplos instrumentos de conhecimento que utilizam para investigar a realidade, identificar a causa do sofrimento do outro e ataca-la), e (iii) a uma criação (pelos meios empregados que buscam a realização da vida boa). Assim, imbricam o ideal/imaginado – o *exemplo* no Evangelho – com as ações cotidianas de *apoio.* A experimentação do divino aqui não se dá por transes e êxtases, ou experiências sensoriais fortes, como entre os pentecostais evangélicos e católicos (esses últimos chamados de "carismáticos"). Por essa razão, a CPT é um bom caso para pensar as relações entre 'religião' e 'política', e 'religião' e 'público' como destaco nas considerações finais.

Apesar desses elementos intrigantes no seu pensar e agir religioso, a CPT, assim como outros grupos de cristãos progressistas, recebeu pouca atenção de pesquisadores da 'religião' nos últimos anos. No campo que se convencionou chamar de 'antropologia do cristianismo', (Robbins 2003; Cannell 2005, 2006; Bialecki, Haynes & Robbins 2008), o foco ainda é o protestantismo, e mais especialmente o pentecostalismo (Hann 2007), apesar de esforços recentes para reinvestir o exame do pluralismo católico contra uma certa 'invisibilidade analítica' como afirmam Norget, Napolitano e Mayblin (2017). Nesse sentido vão também outras produções nacionais, como a coletânea organizada por Faustino Teixeira e Renata Menezes (2009), para o Brasil, e a de Céline Béraud, Frédéric Gugelot e Isabelle Saint-Martin (2012), para a França.

No caso brasileiro, parece haver um intervalo temporal relevante na produção bibliográfica sobre catolicismo social, catolicismo progressista ou da libertação. Balanços bibliográficos (Steil e Herrera 2010; Dullo 2013) apontam as décadas de 1970 e 1980 não só

como o momento em que as ciências sociais estiveram mais interessadas por esse tipo de catolicismo, como também o período de maior produção intelectual nativa da teologia da libertação. Considerando essas duas décadas e incorporando ainda os anos 1990, é possível encontrar estudos sobre católicos radicais (Kadt 2007 [1970]), Igreja e questão agrária (Paiva 1985; Martins 1989; Almeida 1993; Novaes; 1997), Igreja e processos políticos de transformação social (Della Cava 1975; Krischke & Mainwaring 1986; Mainwaring 1989), Comunidades Eclesiais de Base e Movimentos Populares (Macedo 1986; Lebauspin 1987; Adriance, 1996). A notar, porém, que estudos etnográficos são mais raros, se comparados aos de história social, ciência política e sociologia.[31]

Por outro lado, apesar de ter se tornado um ator incontornável na produção de problemas públicos, como o da reforma agrária, *violência no campo*, e *trabalho escravo* em meio rural no Brasil, muitas pesquisas sobre política contestatória entre populações rurais no Brasil também não descreveram e analisaram mais a fundo essa organização pastoral. Afrânio Garcia e Mário Grynzpan (2002: 336), em seu balanço bibliográfico, sobre os estudos da 'questão agrária', falam da rarefação de análises sobre o papel da 'corrente católica' (nos termos dos autores) na formação de lideranças camponesas. De lá para cá o cenário não mudou muito. Isso se coaduna com a menor atenção que 'mediadores' no sentido dado por Almeida (1993), Novaes (1994) e Neves (2008) recebem em estudos de política contestatória. Eles costumam ser um sujeito oculto, como diria José de Souza Martins (2003). Basta comparar a quantidade de análises dedicadas a sindicatos ou a *movimentos*, como o MST, e a quantidade destinada a entidades de assessoria, como a CPT.

A etnografia desenvolvida nesta tese traz contribuições para endereçar teórica e empiricamente essas lacunas.

Percursos de um campo

Foi Marcelo Rosa, à época professor de sociologia na Universidade de Brasília (UnB), quem me recomendou ir conhecer a CPT, e conversar com as/os *agentes* do Centro de Documentação Dom Tomás Balduíno (Cedoc), em Goiânia. Em agosto de 2013, às vésperas de começar um *Master 2* na École Normale Supérieure (ENS) de Paris, eu estava interessado

[31] Poderia citar para os anos 2000, a tese de Rufino (2002) sobre o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), e nos anos 2010, a de Sofiati (2012) sobre a pastoral da juventude, e a de Esteves (2019) sobre a pastoral da criança.

em fazer um trabalho de campo sobre o Programa de Proteção a Defensoras e Defensores de Direitos Humanos (PPDDH), gerido pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR).

O contato inicial foi difícil. Fui recebido por dois funcionários do Programa, que cuidavam diretamente das medidas de proteção a lideranças ameaçadas. Durante uma hora, depois de repetirem a apresentação institucional já preparada para ocasiões em que interagiam com pesquisadoras/es, eles respondiam evasivamente a minhas perguntas sobre a metodologia do programa, perfil das lideranças, e sobretudo sobre as chances de eu conseguir ficar meses com eles acompanhando seu trabalho, como propunha em meu projeto.

Como eu estava em Brasília, Benoît de l'Estoile, que me orientava no mestrado, recomendou que entrasse em contato com Marcelo Rosa, que conhecia muitas lideranças do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), para ver uma outra opção: pesquisar o PPDDH não a partir da burocracia, mas das lideranças ameaçadas. Como De L'Estoile, Rosa era pesquisador na zona da mata pernambucana. Ele poderia me passar o contato de lideranças de movimentos sociais rurais. Eu não tinha nenhuma familiaridade, nem biográfica, nem intelectual, com o meio rural no Brasil. E hesitei em continuar nessa alternativa, porque me interessavam à época os movimentos sociais urbanos, especialmente, os que em São Paulo, onde havia feito a graduação em Direito, denunciavam a violência policial, como o então recém-constituído MNPR – Movimento Nacional de População de Rua.

Pensei seriamente se teria disposição de fazer um trabalho de campo fora do contexto urbano e/ou de uma burocracia. Além de incorporar uma bibliografia que não conhecia para o pouco tempo disponível de um *Master 2*, a proposta de estar no cotidiano das lideranças ameaçadas em meio rural me deixava inseguro, confesso. Como acontece com muitos jovens pesquisadores em uma situação em que se precisa de um 'campo' e as alternativas são poucas, aceitei o desafio, ao menos para conhecer a CPT. Não tinha nada a perder.

Já na primeira visita experimentei o modo de *acolhida* da CPT, com algumas características tão típicas – que vim a perceber, evidentemente, só tempos depois, e que descrevo nos capítulos 5 e 6 – tal como a de colocar, de pronto, à disposição do visitante, os materiais e recursos da organização para o desenvolvimento da pesquisa. Inicialmente o que se destacou para mim foi o grande contraste com a recepção que havia tido na SDH/PR. Mesmo em comparação com algumas outras ONGs que trabalhavam com o tema da proteção

a defensoras/es de direitos humanos ameaçadas/os, com as quais entrei em contato por e-mail, a resposta da CPT se distinguia[32].

Conversei com Cássia, coordenadora até 2020 do Cedoc, que reaparece nesta tese no capítulo 4. Ali ela me disse que eu poderia consultar as pastas de *conflitos* em que se encontravam lideranças ameaçadas. Depois de eu lhe falar que o que gostaria de fazer era mais um trabalho de campo em que acompanhasse as pessoas no cotidiano, ela me recomendou entrar em contato com equipes do Pará ou do Maranhão, onde havia o maior número de lideranças que a CPT *acompanhava* e que haviam sido inseridas no Programa.

Li algumas edições do *Caderno de Conflitos no Campo – Brasil* da CPT, onde, anualmente, uma das tabelas publicadas corresponde à de pessoas ameaçadas de morte no contexto de conflitos agrários. Busquei me inteirar minimamente do trabalho que a pastoral desenvolvia, e optei por entrar em contato com a equipe de Marabá, por ter encontrado um dossiê, na internet, a respeito do tema, que a equipe havia publicado. Pareceu-me que elas e eles estavam bem engajadas/os na produção de denúncias contra as ameaças a *defensoras/es*, e escrevi para o e-mail institucional. Rose me respondeu, dizendo que lhe avisasse apenas da data de minha viagem, que eles veriam um modo de me receber e conversar comigo. Era para, por meio da CPT, chegar até as lideranças ameaçadas, mas acabei ficando com as/os *agentes*.

A primeira temporada em campo foi de março a julho de 2014. A ela se seguiu a segunda (de novembro 2014 a dezembro de 2015), a terceira (de junho de 2016 a setembro de 2016), a quarta (de março a junho de 2017), a quinta (de março a junho de 2018) e a sexta (de abril a maio de 2019). Somando os diferentes períodos em 'campo', a soma perfaz 27 meses. Algumas ressalvas são necessárias, no entanto.

Os 13 meses da segunda temporada correspondem ao intervalo entre o mestrado e doutorado. Após concluir o trabalho de campo do *Master 2* (primeira temporada), optei por não seguir diretamente no doutorado, a fim de refletir com calma sobre a composição de um projeto, que pensava em realizar a partir de um campo em Marabá mesmo, sobre alguns conflitos fundiários, cujo critério de seleção não estava claro para mim. Havia algumas ideias que, após a primeira temporada, passaram a me inspirar: traçar os diferentes ambientes em

---

[32] Eu havia entrado em contato com uma outra ONG sediada no Rio de Janeiro que trabalhava sobre a temática de proteção a *defensores de direitos humanos* e a burocracia para tratamento de meu pedido foi igualmente grande, dizendo que precisariam ver uma data na agenda para uma conversa, o que poderia levar tempo. Com o Cedoc da CPT, fiz uma ligação por telefone me apresentando, dizendo que estava por alguns dias em Brasília, e a resposta da coordenadora foi que eu aparecesse lá assim que pudesse, que certamente haveria alguém para me receber, ou nos termos da CPT, *fazer a acolhida.* Essa maior informalidade da CPT não deixa de estar ligada à expressão de valores do *serviço*, caros aos/às *agentes*, dentro de uma 'economia do dom' que analiso no capítulo 6.

que os conflitos se desenvolviam, contactando os diferentes atores que estão implicados neles, para apreender os muitos enquadramentos morais em jogo, algo próximo ao que Michel Naepels havia realizado para as disputas fundiárias na Nova Caledônia, entre *canaques* e colonos franceses (Naepels, 1998; 2013).

Perto de defender o *mémoire* do *Master 2*, recebi uma mensagem de Rose, uma das *agentes* da equipe de Marabá, quem primeiro me recebeu em campo, dizendo que iria em breve entrar em licença-maternidade, e que precisavam de um *agente* para substituí-la. Dada a proximidade estreita que havia criado com a equipe na primeira temporada, as/os *agentes*, em reunião de equipe, deliberaram fazer um convite para algumas pessoas que conhecessem o trabalho da CPT e tivessem um perfil ajustado à realização das atividades, como a de uma alta disponibilidade para o *serviço*. Recebi o convite com muita alegria.

Para mim, que estava sem saber o que fazer nesse ano intervalar, ele veio no tempo certo e ainda me permitiria satisfazer algumas aspirações militantes que cultivava. Os trabalhos com educação popular me motivaram durante a graduação em Direito e a CPT parecia o lugar ideal para isso. Além disso, a CPT era um ambiente excelente para matutar um projeto de pesquisa futuro, por ser o maior *locus* não-estatal de documentação de casos sobre *conflitos* na região.

A proximidade que criamos na primeira temporada aconteceu porque, em vez de conviver com as lideranças ameaçadas que participavam do PPDDH, fiquei com os *agentes*. Meu *mémoire* acabou centrado no trabalho da assessoria jurídica da pastoral. Eu gostava do ambiente da CPT, e me intrigava como uma organização pastoral católica assumiu tamanha importância na mobilização local e nacional em torno do acesso e redistribuição de terras, da denúncia da *violência no campo*, e do *trabalho escravo* em meio rural no Brasil. Basta ver a produção de estatísticas em torno dos *conflitos no campo*, por exemplo. Questões acerca de como as/os *agentes* participavam da elaboração do problema público da ausência de reforma agrária foram se tornando mais importantes, assim como foi crescendo minha vontade em compreender melhor o engajamento militante delas e deles, que para mim não tinha nada de banal[33]. Mergulhei na realização das atividades com as/os *agentes*, para entender melhor o

[33] Entrei em contato, pela primeira vez, com o engajamento de militantes católicos à esquerda ainda na graduação em Direito na Universidade de São Paulo (USP) – Largo de São Francisco, quando participei de um projeto de extensão, a Ouvidoria Comunitária da População em Situação de Rua, que realizava serviços de *advocacy*, ou seja, realização de serviços jurídicos não-judiciais, porque não lidávamos com litígios no Judiciário, mas privilegiávamos ações como consultas, pareceres, produção de relatórios visando mudança legislativa ou elaboração de políticas públicas, cobrança de atores policiais e judiciais para responsabilizar violadores de direitos da população de rua do centro de São Paulo. Nos espaços que frequentava como membro da referida Ouvidoria, interagi com Padre Júlio Lancelotti, que, representando a Pastoral da Rua, era personagem sempre presente na interlocução com atores governamentais do município e do estado, fora

trabalho delas/es, ao mesmo tempo que fui desenvolvendo gosto por participar disso, certamente porque as atividades que eles realizavam respondiam a esses anseios militantes que eu tinha.

No ano de 2015 trabalhei, portanto, como *agente*, estando à disposição das quatro equipes do sul e sudeste do Pará (Tucuruí, Marabá, Xinguara e Alto Xingu) para realizar *formações* em áreas de ocupação e acampamento sobre direitos dos trabalhadores rurais, a partir de uma cartilha que havia sido recém-criada pela equipe de Marabá, com financiamento da Justiça do Trabalho local. Outra atribuição oficial, ligada ao *projeto* com o qual encontrava-me vinculado, era a de elaborar um diagnóstico sobre a situação de lideranças ameaçadas, o que a equipe de Marabá julgava pertinente diante de meu interesse inicial na pesquisa do mestrado, que não havia concretizado[34].

As atividades que realizei foram, no entanto, para muito além disso. Experimentei em um tempo mais longo o cotidiano de trabalho de um *agente*, sua agenda movimentada (que trato no capítulo 5) com inúmeros deslocamentos em intervalos temporais curtos. Assim, participei de:

(i) *visitas* em acampamentos e ocupações do MST e do sindicato – no capítulo 2 descrevo o que são essas ocupações de terra no sul e sudeste paraense e suas diferenças segundo o *movimento* que as representa – com outras/os *agentes* para realizar não apenas *formações*, mas também a *animação* e resolver problemas de associação – ou seja, fazer com que as pessoas se mantivessem engajadas em coletivos-para-mobilização, apesar de todos os desafios existentes contra isso, que trato no capítulo 3;

---

outras/os militantes católicas/os (religiosas/os ou leigas/os) que também estavam engajadas/os nesse 'problema público'. Enquanto militante, chamava-me atenção o grau de dedicação e engajamento delas e deles na *causa*. Por não ser mais praticante da religião, intrigava-me o fato de elas e eles manterem a filiação católica apesar de fazerem tantas críticas à parcela majoritária conservadora e dominante do catolicismo. Achava que o tipo de ligação que elas e eles desenvolviam com a *causa* poderia em tese prescindir da religião, já que muitos, inclusive, tinham formação marxista. E no entanto, elas e eles mantinham a conexão com a religião católica. Esse vínculo não me parecia banal. Com a CPT, viria a conhecer melhor esse catolicismo ligado à teologia da libertação, que diferia bastante do que eu conheci na escola privada e na família – cresci com uma formação católica, apesar de não praticar religião alguma atualmente – onde eram mais frequentes o catolicismo institucional, o catolicismo devocional e o catolicismo carismático.

34 Tratava-se de um *projeto* financiado pelo Grupo de Apoio à Erradicação ao Trabalho Escravo (GAETE), sob coordenação do juiz titular da segunda vara da Justiça do Trabalho em Marabá, à época, Jônatas Andrade. A partir de um fundo composto pelas indenizações pagas por pessoas físicas e jurídicas condenadas em ações trabalhistas, o GAETE financiava projetos de organizações locais que trabalhassem com temas relativos ao combate ao trabalho escravo, ou outros conexos. A ideia de um *projeto* que fizesse um levantamento de quantas e quais eram as lideranças ameaçadas no sul e sudeste do Pará foi proposta ao Grupo pela CPT, depois do assassinato do casal de agricultores e extrativistas José Claudio Ribeiro da Silva e Maria do Espírito Santo em Nova Ipixuna, em 2011.

(ii) idas ao Incra para obter informações sobre processos administrativos de obtenção de terras para reforma agrária ou regularização fundiária[35];

(iii) atendimentos no escritório, de membros de ocupações que em geral procuravam os agentes (em alguns casos, mais os assessores jurídicos), seja para fornecer informação e relatar algum problema na área em conflito que necessitasse do *apoio* da CPT, seja para pedir informação do processo administrativo no Incra ou do processo judicial na vara agrária;

(iv) audiências judicias na vara agrária da justiça civil estadual;

(v) audiências da Comissão Nacional de Combate à Violência no Campo (CNCVC) organizadas pela Ouvidoria Agrária Nacional (OAN) do Incra;

(vi) *encontros*, ou seja, reuniões periódicas entre *agentes*, quadros dos *movimentos*, participantes de ocupações de terra, e eventualmente assessores/as (professores/as universitários/as; membros de ONGs, outros) para realização de formação em um determinado tema importante para a mobilização;

(vii) rituais da mobilização, especialmente atos-memória e romarias

(vii) IV Congresso Nacional da CPT, tendo participado da comitiva do Regional Pará da CPT, enviada para representar as equipes do estado no evento.

Em todas as situações de trabalho – que as/os *agentes* preferem chamar de *serviço* – eu anotava tudo que podia para entender melhor os *conflitos*. Isso me ajudaria a escrever o diagnóstico das lideranças ameaçadas e – eu pensava – ajudaria a futura pesquisa do doutorado, sem nem saber que meu campo seria, no final das contas, e mais uma vez, na própria CPT.

Foram inúmeras as conversas na caminhonete da CPT (que nunca dirigi por falta de habilitação, sendo essa uma das tarefas dos *agentes* que nunca experimentei), as ações de companheirismo e os aborrecimentos no cotidiano de um trabalho em equipe (problemas de comunicação, atrasos no encaminhamento de alguma solicitação, dentre outras). Experimentei as trocas da amizade, em frequentávamos a casa de um ou de outro, ou as saídas para tomar uma cerveja, ir em uma *cultural*, algo que Rose, com quem concordo, reclamava que até poderia haver mais, não fossem tantas as demandas do *serviço*, que, por isso mesmo, fizeram-me entender melhor o *compromisso* (descrito no capítulo 5), porque tinha que praticá-lo. Para

---

35 Durante várias temporadas do trabalho de campo (de 2014 a 2018) a regularização fundiária era feita através do Programa Terra Legal, com estrutura administrativa específica, mas que, em Marabá, ficava sediada na superintendência do Incra. Esta última se encarrega da reforma agrária (definir a política de obtenção e repartição de terras, pela criação de assentamentos). A partir de 2019, o Incra voltou a ficar responsável por ambas as políticas de regularização fundiária e de reforma agrária.

não dizer o treino que adquiri com a burocracia de *projetos* em que o trabalho militante se vê de mais a mais implicado.

A lista não-exaustiva de aprendizados inclui: como conduzir uma reunião, como fazer uma *animação*; como fazer um termo de declaração; como fazer um atendimento; como fazer um ofício; como fazer o relatório de atividades e de prestação de contas; os cuidados a se tomar na interação com atores estatais, procurando sempre definir prazos e encaminhamentos; o grau de cobrança que é possível fazer das pessoas nas ocupações. Eu conversava com *agentes* mais experientes sobre as dificuldades a respeito, observava o retorno das pessoas nas ocupações, e assim por diante. Nos momentos de cansaço, procurava razões de renovar meu engajamento e via se era parecida com as delas/es. Tudo isso me levou a algumas questões em torno das quais se organizam os capítulos da tese: as modalidades de interação com o Estado (capítulo 2), os desafios na criação de coletivos-para-mobilização (capítulo 3), as práticas de documentação e denúncia (capítulo 4), as maneiras de experimentar e renovar o engajamento militante (Capítulos 5 e 6).

As situações acima listadas constituem o cerne de meu campo também em outras temporadas, apesar de não haver previsto isso, pois, como disse, iniciei o doutorado em 2016 com o referido projeto sobre os enquadramentos morais nos conflitos fundiários (sobretudo como os atores legitimavam suas posições nos conflitos diante de acusações que lhes eram feitas de parte a parte). Optei por tratar dos conflitos que ocorriam apenas em ocupações de terra, e, para isso, comecei a levantar o universo de ocupações e acampamentos existentes no sul e sudeste do Pará, cruzando as planilhas da CPT com os livros de registro de ocorrências e inquéritos das Delegacias de Conflitos Agrários (Deca) em Marabá e em Redenção de 2010 a 2015. Eu pensava que, se eu apreendesse, da melhor forma possível, o universo das ocupações de terra, isso poderia me ajudar na seleção dos casos que queria estudar. Para um deles, queria passar ao menos 6 meses no local com as famílias.

Depois, influenciado pelas leituras no primeiro ano de doutorado[36], pensei em mudar o objeto da pesquisa novamente, sempre na intenção de não estudar a CPT, como fiz no mestrado, nem qualquer outro *movimento* local, fosse o MST ou o sindicato, por considerar difícil à época (hoje é menos o caso) fazer etnografia do trabalho normativo envolvido em ações militantes. Antecipava e temia as acusações constantes de parcialidade a que estaria

[36] Sobretudo aquelas que tratavam da *oikonomia* (De L'Estoile, 2020) – modos de governo da casa –, por considerar, com certo grau de ingenuidade, que estaria mais próximo de um tema eminentemente antropológico, porque, afinal, trataria de parentesco, relações cotidianas de trabalho, produção e sustento, enquanto que o estudo de movimentos sociais parecia por demais sociológico, menos apto a garantir minhas credenciais de etnógrafo.

sujeito. Achava que ir estudar o cotidiano das famílias nas ocupações, por exemplo, afastando-me do ponto de vista militante, teria acesso aos pontos de vista das pessoas que participam das ocupações, que, eu percebia, eram distintos dos interlocutores privilegiados das/dos *agentes*, que eram quadros dos *movimentos*, em sua maioria. Havia também a hierarquia de objetos mais legítimos na disciplina antropológica, e o estudo de movimentos sociais parecia sofrer de uma saturação[37].

Além disso, partir para outro recorte de pesquisa tinha a ver com outra apreensão: se continuasse a estudar militantes, temia a necessidade de uma objetivação de minhas/meus interlocutoras/es, que haviam se tornado minhas/meus amigas/os. Elas e eles poderiam viver o relato acadêmico como uma violência simbólica[38]. Tinha partido de um estranhamento (primeira temporada) para uma familiarização (segunda temporada), e retornar ao estranhamento de novo significaria colocar uma distância que, obviamente, teria impactos morais nas minhas relações.

Eu sabia, claro, que uma pluralidade de engajamentos, dentre os quais o político, é cada vez mais uma condição inescapável para realização de qualquer campo, ainda que não

---

[37] No Brasil, refiro-me ao *boom* dos estudos sobre o tema na década de 1990, após a redemocratização. É de se destacar, no entanto, que, em meio aos 31 livros da coleção "Antropologia da Política" do NuAP, apenas 2 endereçam mais diretamente a 'política' tal como praticada por movimentos sociais: trata-se dos trabalhos de John Comerford (1999), sobre sindicatos de trabalhadores rurais no estado do Rio de Janeiro, e de Christine Chaves (2000) sobre a marcha nacional do MST. A análise sobre religião também é rara. As exceções são os trabalhos de Júlia Miranda (1999) e Renata Menezes (2004). A maior parte privilegiou o estudo da política em comunidades rurais, em todo caso o modo como essa categoria era acionada ali, ou então em espaços mais institucionais, como parlamentos, agências estatais, e outros, em que os interlocutores são 'políticos profissionais'. André Dumans Guedes comentou comigo, certa vez, em um colóquio onde o tema era justamente a *oikonomia*, que movimentos sociais eram um tema que rendia pouco em termos etnográficos, porque há muita formatação dos discursos e das práticas militantes. Ele sabia do que dizia, porque, tendo iniciado um trabalho sobre um *movimento* norte de Goiás (o MAB, Movimento de Atingidos por Barragens), passou a estudar o 'movimento' das pessoas nessa região, seus deslocamentos, mais especificamente, o *trecho*. De fato, uma etnografia de *movimentos* pode facilmente adotar uma postura normativa, ou, pior, idealizadora, como notava Lygia Sigaud (2005: 276). A objetivação sociológica como fazem os cientistas políticos costuma ser a solução mais adotada, o que, no entanto, distancia-se a meu ver do projeto antropológico, por deixar de levar a sério também essa normatividade. Apesar dessas ressalvas, via que muitas etnografias francófonas se desenvolviam a respeito do tema – para um balanço, Cefaï (2011). Na bibliografia antropológica brasileira mais recente – para isso, ver: Alegria, Bulgarelli, Pinheiro-Machado (2020) – a leitura do trabalho de Paula Lacerda (2012) que busca etnografar precisamente o processo de mobilização de mães da Transamazônica, em Altamira, no Pará, na denúncia do caso dos meninos emasculados, foi uma inspiração para que eu pensasse em alternativas, e, sem deixar de levar a sério a normatividade do agir militante, pudesse elaborar um relato que não fosse a repetição da denúncia. Focar nas operações intelectuais e práticas dos atores em jogo, como acontece em tantas outras etnografias, foi a alternativa escolhida, como detalho adiante.

[38] Florence Weber (2008) trata das reações negativas que interlocutores de pesquisa podem ter quando etnografias são publicadas, especialmente quando atingem a 'imagem pública de si'. Weber, no entanto, concentra sua análise em casos onde os interlocutores são 'dominantes', leia-se, dotados de elevado capital econômico e simbólico, no léxico bourdieusiano. Cristophe Broqua (2009), por sua vez, trata do sentimento de traição que alguns de seus amigos do movimento gay militante parisiense (onde ele realizou sua pesquisa) expressaram em relação a ele.

seja com militantes. É o que Bruce Albert chama do pacto etnográfico em um campo pós-malinowskiano (Albert, 1997) : os antropólogos desde ao menos os anos 1970 não realizam mais apenas 'pesquisa' (se é que alguma vez o fizeram[39]) mas são convocados, nas trocas de dons e contra-dons pelas quais se estabelecem os vínculos com seus interlocutores, a exercer outras tarefas dentre as quais: *advocacy*, mediação, elaboração de documentos e laudos, redação de projetos, produção de materiais didáticos, entre inúmeras outras (Albert, 1997: 57)[40]. No meu caso, não foi tanto uma exigência da CPT, mas um convite, que se combinou a um interesse meu, de assumir uma posição de *agente*, como relato mais abaixo.

Assim, os lugares que assumi ao longo das diferentes temporadas foram formalmente de pesquisador (primeira temporada) a *agente* (segunda temporada) e depois de volta a pesquisador, embora sempre houvesse uma ambiguidade em relação a esses estatutos, sobretudo na relação com as pessoas das ocupações e acampamentos acompanhados pela CPT. Desnecessário dizer que os lugares que um pesquisador assume interferem no quadro das interações, por meio das quais se constitui um 'campo', e, portanto, na participação e na observação do mundo que a/o etnógrafa/o adentra, repercutindo no material que se produzirá e com o qual se escreverá a etnografia.

Em 2016, eu estava seguindo alguns seminários na EHESS, e só podia ficar três meses das férias em 'campo'. Privilegiei a ida à Delegacia de Conflitos Agrários, Deca, de Marabá para digitalizar inquéritos policiais, mas fui ao escritório da CPT para trabalhar no projeto do doutorado, ou para participar de alguma atividade, e realizei algumas *visitas* em ocupações de terra com as/os *agentes*. Até que em agosto de 2016, Ronair José de Lima, uma liderança que eu havia conhecido e *acompanhado* em 2015, quando trabalhei como *agente*, presidente de uma associação de *sem-terras* na ocupação Divino Pai Eterno, no município de São Félix do Xingu, foi assassinado. Era o último mês que havia previsto para ficar em campo naquele ano.

---

39 Benoît de L'Estoile (2000) descreve como a emergência do saber antropológico em diversas pesquisas realizadas no continente africano se conjugam explicitamente com os esforços de gestão das populações autóctones do Estado colonial. O autor lembra que Bronislaw Malinowski, nas pesquisas desenvolvidas em África, chegou a elaborar um programa de "racionalização da antropologia e da administração", "indicando assim a possibilidade de uma afinidade, ao menos parcial, entre racionalidade administrativa e racionalidade científica" (De L'Estoile, 2000: 293).

40 De L'Estoile, Neiburg e Sigaud (2000: 241), criticando o modo habitual como as relações entre ciência e política costumam ser analisadas pelos cientistas sociais – porque estes leem Weber como se ele estivesse descrevendo uma situação de fato e não uma situação potencial (e ideal) de relações entre ciência e política – concluem que as conexões entre uma e outra são em geral de duas ordens: a política como meio de fazer ciência (por exemplo, um pesquisador que se vale do engajamento militante para conseguir uma entrada em campo) ou a valorização da ciência a serviço da política (por exemplo, o recente movimento de cientistas sociais que defendem políticas públicas baseadas em evidências de pesquisas empíricas). A autonomia de uma ou outra nunca poderá ser uma norma absoluta, mas uma reivindicação produzida, em condições específicas, por certos atores e grupos (Idem: 241).

Foi necessário organizar uma assistência à família de Ronair, reunir informações que pudessem alimentar provas na busca das causas e dos responsáveis pelo evento, e ainda refletir junto às famílias que continuidade dar à mobilização e à reivindicação da terra após esse evento traumático[41]. Deixei de ir à Deca para me dedicar a essas atividades, até meu retorno à França em setembro[42].

Reservei o ano de 2017 para o trabalho de campo, cultivando ainda a ideia de pesquisar o cotidiano das famílias em uma ocupação. Cheguei em março em Marabá e me deparei com uma epidemia de Chikungunya nas áreas rurais, obrigando-me a passar os primeiros meses na cidade, na companhia dos *agentes*, momento que aproveitei para me atualizar dos últimos acontecimentos (sempre muitos) dos *conflitos*, inclusive daquilo que ocorreu em ocupações e acampamentos que *acompanhei* enquanto *agente*, em 2015. O fato de não conseguir avançar no trabalho de campo que gostaria de fazer e o acometimento de outros problemas pessoais levaram-me a cogitar a suspender o doutorado, em maio daquele ano. Foi quando recebi por e-mail a notícia de que a UFRJ havia implementado a cotutela da tese. Isso me fez reconsiderar a suspensão: o procedimento de cotutela havia demandado muito trabalho e parecia insensato abandonar tudo. Logo depois, outro evento veio reestruturar meus planos para o 'campo': o Massacre de Pau d'Arco. A equipe de Marabá se viu completamente envolvida no episódio e prestei assistência às vítimas, sobreviventes e testemunhas do evento, trabalho que se estendeu por semanas.

Percebi que não haveria tempo para ir morar em uma ocupação naquele ano, tendo ainda que cumprir alguns créditos obrigatórios de disciplina do doutorado no Museu Nacional. Eu me mudei para o Rio de Janeiro no segundo semestre de 2017, cumpri 3 das 4 disciplinas obrigatórias, e decidi reformular o projeto: dado que todas as minhas idas a Marabá, e as várias anotações que dispunha, envolviam o trabalho com a CPT, faria mais sentido retornar às questões que não pude desenvolver no mestrado, e encarar os desafios (que mencionei acima) de realizar uma etnografia de um trabalho militante.

---

41 Dois jornalistas da agência "Pública" foram até Marabá investigar o caso para uma série de reportagens intitulada "Amazônia em disputa" que a organização já vinha realizando. A CPT costuma receber muitas/os jornalistas de fora que vão até a região para desenvolver reportagens sobre conflitos agrários e/ou ambientais. Fiz parte da equipe de *agentes* que os recepcionou. Viajamos até São Félix do Xingu com eles. Fiquei responsável de orientar o caminho, por conhecer melhor a estrada, em razão de minhas *visitas* à área em 2015. A matéria sobre o assassinato de Ronair José de Lima pode ser acessada neste link: <https://apublica.org/2016/10/a-espera-que-sangra-o-divino-pai-eterno/>.

42 Na França, durante o ano de 2016, não fiz apenas disciplinas (os chamados *séminaires*) na EHESS. Visitei também regularmente, ao menos uma vez por semana, aos domingos, Frei Henri des Roziers, dominicano que trabalhou como advogado da CPT durante 35 anos na Amazônia Oriental, tendo retornado ao convento Saint-Jacques em Paris, em 2014, por causa do agravamento de seu estado de saúde. Com ele aprendi muito em nossas conversas sobre a CPT e sua história.

Comecei a organizar o material, e parti das expressões mais recorrentes das/os *agentes* para definir seu trabalho: *fazer denúncia* e *fazer memória*. Ambas as ações se imbricavam no que uma determinada literatura de socioantropologia dos movimentos sociais chamava de 'produção de públicos e problemas públicos' – para um balanço, Cefaï (2017). A partir da releitura dos meus cadernos, elegi essa como uma questão analítica combinada a outra que nunca me deixou de me intrigar, enquanto pesquisador, mas também enquanto militante: a da motivação para o engajamento tão particular das/os *agentes* na *denúncia* por *reforma agrária*, contra a *violência no campo* e contra o *trabalho escravo* em meio rural no Brasil.

Parti para mais uma temporada em Marabá decidido a escrever a tese sobre o trabalho militante da CPT no sul e sudeste do Pará, e comuniquei, pessoalmente, as/os *agentes* do projeto atualizado. Considerei que, além da observação e da participação no cotidiano das/os *agentes*, seria interessante consultar arquivos e realizar algumas entrevistas em profundidade, para obter uma mirada mais histórica desse trabalho, e aprofundar respostas a algumas questões que surgiam da leitura dos cadernos, como a das trajetórias percorridas pelas/os *agentes* até chegarem à CPT, sua relação com a religião, e os valores implicados na motivação para o engajamento militante.

Assim, em 2018, decidi ir antes ao Cedoc, para consultar arquivos institucionais concernindo o Regional Pará (especialmente os documentos de criação da CPT naquele estado) e as equipes de Marabá e Xinguara (sobretudo relatórios anuais de atividades e correspondências). Passei 15 dias em Goiânia, consultando, tomando notas e digitalizando alguns papéis. Eu ainda conversei com as/os *agentes* do Cedoc sobre o trabalho de documentação dos *conflitos* (tratado no capítulo 4) e entrevistei dois membros da Coordenação Nacional, que passam mais tempo na secretaria nacional, Jean Ann Bellini e Paulo César.

Como nos anos anteriores, em 2018, nos três meses em que fiquei entre Marabá e Xinguara, participei dos rituais mais importantes para os atores da mobilização local por reforma agrária: o Ato em memória ao Massacre de Eldorado dos Carajás, em 17 de abril, na "curva do S", no município de Eldorado dos Carajás; e a Romaria dos Mártires da Floresta, que a cada ano costuma ser realizada no final de maio ou início de junho, no projeto de assentamento agroextrativista Praia Alta Piranheira, onde foram assassinados José Claudio Ribeiro da Silva e Maria do Espírito Santo.

Em 2018, no entanto, dois outros eventos entraram para o calendário de rituais da mobilização: o ato-memória a Frei Henri des Roziers, no dia 14 de abril, no acampamento do MST que leva seu nome, no município de Curionópolis, e o Ato em memória às vítimas do

Massacre de Pau d'Arco, na fazenda ocupada onde dez pessoas foram executadas sumariamente.

Na curta temporada de 2019 (de abril a maio), participei desses rituais, concluí algumas entrevistas, e acompanhei as/os *agentes* em seu trabalho de *visitas* a ocupações de terra.

Algumas palavras sobre etnografia

Por sua forma e conteúdo, o que é mostrado e dito à/ao etnógrafa/o, o que lhe é dado a ver e ouvir, não apenas conta uma história, mas, no seu desenrolar, tece uma outra (Bensa, 2006:34). O que significa dizer que as histórias que ouvimos durante o trabalho de campo, e as situações que presenciamos, são tributárias de uma pesquisa que, ela própria, tem sua história, aquela das relações, lugares, papéis, formas discursivas (narrativas, descritivas, argumentativas e dramatúrgicas) ou sem discurso, que utilizamos para nos comunicar, disponíveis em certo momento, e não em outro, possíveis de serem ativadas em algumas situações e não em outras, com algumas pessoas, sim, e outras não.

Tratei há pouco dessa história, impossível, como já se sabe, de ser restituída em sua totalidade, mas necessária, até porque esta tese demorou tempo demais para ser escrita. Gostaria agora de discorrer sobre 'campo' e 'etnografia' nesta tese. Antes, um comentário. Sabe-se que 'etnografia' é um termo dado a equivocações podendo designar o próprio trabalho de campo (*fieldwork*), ou um método dentre outros que se aplica em 'campo', ou ainda a escrita sobre o 'campo' (Ingold, 2014: 386; Naepels, 2012: 77). Há recentemente, inclusive, um alargamento semântico, que Ingold qualifica como um abuso do termo (Ingold, 2014: 380), para designar toda e qualquer pesquisa qualitativa, como as baseadas em uma coleção de entrevistas.

Prefiro utilizar o termo em sentido estrito, de uma escrita a partir de um 'campo', este último com algumas características específicas: duração prolongada; convivência (estabelecimento de vínculos e relações) com interlocutoras/es, com quem são compartilhados compromissos e responsabilidades; atenção a seus 'pontos de vista', formas criativas de viver e pensar, e, por fim, necessidade de se lidar com o imponderável pelo grau de abertura das

situações interacionais[43]. Vê-se que o ‘campo’ e a etnografia que dele resulta têm pressupostos e consequências teóricas e éticas, que desenvolverei adiante a partir do caso desta tese. Nem toda/o antropóloga/o estará de acordo com essa definição de ‘campo’ e de ‘etnografia’ que acabo de fornecer, e isso nem é necessário. Apenas explicito aqui minhas definições para que o/a leitor/a possa entender melhor meus pontos de partida e de chegada.

O que as/os antropólogas/os costumam chamar de ‘campo’ – as várias experiências interacionais vividas pela/o etnógrafa/o em companhia de suas/seus interlocutoras/es – tem algo de arbitrário, porque, como já argumentou Johannes Fabian (2006), é fruto de uma distorção temporal. Se a recomendação de Malinowski, em sua sempre revisitada introdução aos *Argonautas*, que completou recentemente cem anos, for seguida à risca, isto é, se a/o etnógrafa/o abandonar, “de vez em quando, a máquina fotográfica, o lápis e o caderno [para que] participe pessoalmente do que está acontecendo” (Malinowski, 2018: 79), então dificilmente o ‘campo’ é experimentado como tal, quando se está ‘lá’, uma vez que a/o antropóloga/o está imersa/o no curso da vida cotidiana. O ‘campo’ aparece melhor quando saímos de ‘lá’ e escrevemos sobre ele (Ingold, 2014: 386). O ‘campo’, de fato, só se constitui retrospectivamente. Do contrário, ocorre precisamente esta distorção temporal: tomar as consequências de nossos encontros com as pessoas como sua condição anterior (Idem, ibidem).

Para mim, trabalho de campo sempre pareceu o que Ingold (2014) costuma definir como educação (literalmente, *ex-ducere*, modo de se conduzir no mundo), porque calcado em situações, onde o que está em jogo é achar as formas mais adequadas de interpretar e agir, de coordenar reações na presença do outro – típicas da ‘ordem da interação’ como diria Erving Goffman (1983) – em certos ambientes (com uma miríade de entes e objetos e suas respectivas capacidades de agir), atividades típicas da socialidade e da intersubjetividade, que têm impactos transformacionais nos atores que participam dela (Naepels, 2012; Toren, 2009; Pina-Cabral, 2017; Tilche, Simpson, 2017).

O trabalho de campo qualificado como etnográfico não é, afinal, apenas estar lá; é estar junto (McGranahan, 2022: 292). Ele se faz ‘em companhia’, para lembrar o título de uma famosa coletânea sobre a importância dos vínculos em campo para o saber antropológico (Casagrande, 1960). Não devemos esquecer, ainda, que o trabalho de campo depende da

---

[43] É precisamente o que distingue o ‘campo’ do ‘laboratório’. Enquanto neste último a situação é pré-definida, no primeiro, ela vai sendo definida, à medida em que se age. Em um caso, temos experimento; no outro, experiência (Weber, 2009: 209). A duração prolongada e a abertura das situações fazem da antropologia uma *slow science*. Isso, parece-me, é o que faz do ‘inacabado’ (Biehl, 2021) seu traço definidor.

hospitalidade e que as relações estabelecidas em campo têm a ver com confiança e cuidado (McGranahan, 2022: 290)[44]. Como toda situação comunicacional, as que ocorrem durante o trabalho de campo baseiam-se em uma cooperação mínima de discursos e ações, razão pela qual é correto falar em coprodução do campo e de seus materiais (Zask, 2004:150; Naepels, 2012: 9).

Sempre tive, em 'campo', a sensação de que compreender é saber se comportar. Michel Naepels (2012), a partir de uma conhecida fórmula de Ludwig Wittgenstein, largamente utilizada pela antropologia, a de que o significado de uma palavra está no seu emprego, afirma o seguinte: "se compreender uma palavra é poder utilizá-la, então compreender um mundo (social) é poder aprender a se conduzir nele" (Naepels, 2011: 32). Claro que esse aprendizado não se dá automaticamente e envolve muitos momentos de incongruência e incompreensão que podem provocar risos, irritação, tédio, empolgação, tantos são os afetos possíveis de serem produzidos.

Isso significa que a ação decorre mais da situação do que de cosmologias ou outros elementos estruturantes abstratos. Não que esses últimos não existam, ou que ações cotidianas não estejam ligadas a eles, mas é que nenhuma ação perde sua indexicalidade do momento: há coisas que são ditas e feitas com algumas pessoas, sim, e outras não, em alguns lugares, sim, e outros não, em alguns momentos e não em outros, e daí se seguem outras possibilidades.

Acredito que, 'etnograficamente', se posso dizer assim, não se deve operar por saltos, por mais que uma antropologia mais especulativa e filosófica possa ter seu lugar. A primeira tarefa do/a pesquisador/a, então, parece-me, é buscar responder, para cada situação "o que se passa aqui?", e restituir essa compreensão, por meio da escrita. Isso se reflete no modo como cada capítulo desta tese foi organizado. Busco realizar um relato etnográfico centrado em situações interacionais, onde narração, descrição e argumentação se desenvolvem a partir de cenas, que funcionam para além de meras vinhetas. Mais adiante detalharei esse ponto.

Isso não quer dizer que não há nesta tese teorização, que ela é estritamente idiográfica, até porque de teorias não se escapa: as/os interlocutoras/es têm muitas teorias sobre o que dizem e fazem, o que permite por sua vez estabelecer conexões ou distinções com outras

[44] Há, é claro, inúmeros casos de recusa do trabalho de campo que visa a etnografia, como o que aconteceu com Graziele Dainese (2011), que não teve o 'campo' inviabilizado, entretanto, porque houve aceitação de outras pessoas que a conduziram ao longo da situação, que se transformou. Seja como for, se há recusa total, isso não impede a emergência de um saber antropológico, na medida em que 'antropologia' e 'etnografia' não se confundem. Essa última, no entanto, fica limitada. A menos que se abandone as qualidades de um trabalho de campo com visada etnográfica (longa duração, convivência, abertura das situações e atenção aos pontos de vista dos interlocutores), uma hospitalidade mínima é condição *sine qua non*, para que um 'campo' possa emergir. A disponibilidade de pessoas em diferentes ambientes, lugares e épocas para receber um/a pesquisador/a que frequentará regularmente seus espaços não é algo banal.

teorias presentes em inúmeros referenciais bibliográficos, com que um etnógrafo, ainda mais doutorando escrevendo uma tese, tem que lidar. Em etnografia, descrever é teorizar (Nader, 2011:211).

Opto, no entanto, quando se trata de fazer teorização, pela alternativa malinowskiana da 'teoria etnográfica'. Para esclarecer o que quero dizer com isso, baseio-me nas considerações a respeito feitas tanto por Mariza Peirano (1995) quanto por Márcio Goldman (2003, 2006). Para a primeira, a teoria etnográfica à la Malinowski se obtém mais pelo 'confronto' entre teorias nativas e analíticas (ou científicas) e menos pela 'tradução' (Peirano, 1995: 45), o que permite ao/à pesquisador/a escapar dos extremos, "entre o etnógrafo empírico-proustiano e o quase-filosófico" (Peirano, 1995: 44)[45]. Encontrar o justo meio/intermédio (e para mim o trânsito, portanto) entre teorias analíticas e teorias nativas, é precisamente o que busca a teoria etnográfica, segundo Goldman (2006:28)[46], que a concebe também "à moda do pensamento selvagem", pois ela "emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo" e articula-os a "proposições um pouco mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo" (Goldman, 2003: 460).

Isso significa que fazer etnografia (escrever a partir de um 'campo' portador de certas qualidades mencionadas anteriormente) exige também superar a dicotomia entre 'campo' e 'gabinete' (Ingold, 2008), passando a levar a sério, e em consideração, o papel das interações antes, durante e depois do 'campo' que nos permitem elaborar o relato etnográfico e um saber antropológico[47].

---

45 Mariza Peirano (1995: 39) considera que a tradução em antropologia foi algo promovido mais por Evans-Pritchard. Ashley Lebner (2020:7) critica a associação que antropólogas/os comumente fazem entre saber-antropológico-como-uma-tradução e Evans-Pritchard, notadamente a partir de sua *Marret Lecture* em 1950. Lebner defende que Malinowski já havia feito isso em seu livro *Coral Gardens* publicado em 1935. Apesar da pertinência da observação de Lebner, considero que o argumento de Peirano se sustenta, porque Mainowski, ao contrário de Evans-Pritchard, resiste a traduzir certos termos e resiste a ver modos de pensar e agir nativos como mera variação de um universal, como seria o *kula* diante da troca 'econômica'.

46 Didier Fassin (2009: 201) considera que não se trata de uma posição mediana, mas limiar, o que corrobora minha experiência de 'trânsito' entre as teorias, que menciono acima.

47 O 'campo' se constitui retrospectivamente também a partir das leituras bibliográficas, das conversas em aulas, seminários e congressos. Os estalos e *insights* podem se dar 'em campo' ou fora dele (relendo o material, por exemplo) mas certamente provocados também pelas inúmeras interações com os pares da comunidade da antropologia, das ciências sociais, e eventualmente de outras áreas disciplinares. E se o trabalho de campo ainda estiver acontecendo por temporadas, entremeadas a esses intervalos com outros trabalhos acadêmicos, isso certamente altera nossa atenção, a cada período, para alguns fenômenos 'em campo'. Assim, por exemplo, a particularidade que as/os *agentes* dessa pastoral social imprimem no catolicismo, foi algo para o quê me tornei mais sensível na temporada de 2018, e, especialmente, na temporada de 2019, depois de ter tido a oportunidade de cursar uma disciplina de antropologia do cristianismo no segundo semestre de 2018, ofertada por Renata Menezes e Lívia Reis no Museu Nacional/UFRJ.

Isso também sintetiza meu objetivo: mostrar a contribuição do pensar e agir de minhas/meus interlocutoras/es para a teoria antropológica, confrontando suas definições e experiências com concepções analíticas, descrevendo seus modos criativos de conceber e viver 'politica' e 'religião', por exemplo, como procuro sintetizar nas considerações finais da tese.

O 'ponto de vista nativo' de que fala Malinowski está para além da 'categoria nativa', na medida em que ele se expressa não apenas através da língua, mas dos objetos, das rotinas e dos corpos (poderíamos dizer também 'performances') presentes em inúmeras interações (Weber F., 2009: 213). Assim, o 'ponto de vista nativo' diz respeito a um mundo recortado a partir do fluxo incessante do mundo sensível; neste mundo, recortado cotidianamente, os atores pensam e orientam suas ações (Idem, ibidem).

O termo 'nativo', por sua vez, lembra que somos todas/os nativas/os, na medida em que estamos sempre inseridas/os – e sendo constituídas/os por – redes de comunicação/interação/socialidade em curso e com certa história. Assim, a/o etnógrafa/o é obrigada/o a considerar que a lógica êmica (*emics*) não se aplica apenas ao 'outro' mas ao/à próprio/a pesquisador/a em sua socialização[48], condição fundamental para entender a mecânica do encontro e por que alguns fenômenos chamam mais nossa atenção em 'campo' do que outros, por que podem existir algumas facilidades ou dificuldades para estabelecimento de vínculos com algumas pessoas, e penso aqui na influência que gênero, idade, sexualidade, raça, escolarização, dentre outros assim chamados 'marcadores sociais' desempenham. Volto a esse ponto quando apresento mais adiante a configuração da CPT no sul e sudeste do Pará.

[48] Segundo Florence Weber (2009:211), trata-se da "capacidade do etnógrafo em se duplicar", que é "uma condição *sine qua non* de seu trabalho". Ela defende que, no momento da análise, depois do 'campo', a pesquisadora deve se pôr "à distância de seu próprio universo social e do universo social de seus pesquisados", e que "essa duplicação se realiza através da escrita". Vê-se que a duplicação pressupõe um 'eu' cindido do/a pesquisador/a. Weber dá continuidade à reflexividade ao modo de Pierre Bourdieu (2003), da autoanálise e da objetivação participante. Faço esse exercício, neste capítulo, mas sou menos otimista que os bourdieusianos quanto à possibilidade de desentranhamento (ou colocar-se à distância), uma vez que não se escapa da malha de relações de que somos constituídos em nenhum momento, nem antes, nem depois do 'campo', por mais que ferramentas sociológicas, como a análise das chamadas 'propriedades sociais' (gênero, grau de escolarização, renda e outras) busque tornar isso possível.

Tomada de notas, cadernos de campo, e outros materiais

Gostaria, agora, de esclarecer como se deu a produção de materiais (sobretudo os escriturais, mas também os de imagem e som) a partir desse 'campo' com a CPT.

Em relação à tomada de notas, não fui tão disciplinado como recomenda Florence Weber (1991), para que se divida os cadernos entre diário de campo, diário pessoal/íntimo e diário de pesquisa. Também não pude, cotidianamente, à noite em especial, escrever o máximo possível sobre o que se passou no dia, como sugere Erving Goffman a seus alunos em conferência (Goffman, 2012) ou como fez André Dumans Guedes em sua tese (Guedes, 2011: 44), para citar um dentre muitos exemplos possíveis.

Tomei bastante notas em reuniões, *encontros* e audiências, onde a combinação de atividades, entre observar, participar e escrever, é mais praticável. Mas nas *visitas* e em outras situações, como nos rituais (atos-memória e as romarias) e nas conversas informais em diferentes ambientes, tomava notas telegráficas que às vezes eu desenvolvia com detalhes, passando a limpo, no mesmo dia, e às vezes não. Nesse último caso, reservava um outro momento – não mais com uma semana de intervalo – para desenvolver a descrição das cenas.

Os registros escritos foram feitos em diferentes suportes. O principal foi o caderno de campo físico, com notas à mão, que sempre levava comigo, independentemente da situação, e que me foi muito útil, inclusive, quando trabalhei como *agente* na CPT. Utilizei também em algumas emergências o bloco de notas do aparelho celular, assim como o gravador de voz para notas telegráficas, cujas versões expandidas eram feitas no caderno. Mais raramente, eu passei a limpo algumas dessas notas no computador de uso pessoal.

Indexei todos meus cadernos de campo para facilitar a busca das cenas no momento de escrita da tese, mas isso me impediu de realizar outros tipos de busca (por palavra-chave, por exemplo) que anotações em suporte digital facilitariam. Eles são 15 cadernos capa dura (140mm por 202 mm, 96 folhas), e 6 blocos de nota para bolso (com 48 folhas, cada). Há uma coleção de papéis avulsos (30 folhas), afora os apontamentos realizados em blocos de nota no computador (sobretudo para temporada de 2019) que não imprimi.

Como dizia, meus cadernos não seguem a separação sugerida por Florence Weber, que sempre me pareceu por demais rígida. No meu caso houve a mistura dos diários (íntimo, do campo, das leituras e das ideias/estalos/*insights*, que foram surgindo) em um mesmo caderno, o que costuma ser frequente, ao menos no que concerne o diário de campo e o da pesquisa, uma vez que a 'coleta' vem sempre combinada com interpretações. Como já lembrava Ruth Cardoso (1986:101), em um conhecido texto: "a coleta de material não é apenas um momento

de acumulação de informações, mas se combina com a reformulação de hipóteses, descoberta de pistas novas". Essas não são fases sucessivas, mas concomitantes.

Realizei poucas entrevistas com gravador, dez no total[49], e isso propositadamente, porque sempre preferi calcar a pesquisa na observação e no aprendizado e menos em um dispositivo que cria uma situação por demais excepcional de elaboração de discurso, por se aproximar do quadro interacional de 'depoimento'. Optei por fazê-las depois de vários períodos de imersão, com os vínculos criados com as/os *agentes*, e para tratar de algumas lacunas presentes nos materiais do 'campo' (fossem em minhas anotações, fossem nos documentos e arquivos consultados), como por exemplo, as relativas à trajetória das/os *agentes.* Assim, podia aprofundar alguns aspectos, especialmente a reflexão em torno da motivação para o engajamento militante. As entrevistas formais, tendo sido realizadas na penúltima temporada, com *agentes* com quem convivi por mais tempo, foram também ocasiões de testar com elas e eles hipóteses que eu vinha elaborando. Todas as entrevistas foram retranscritas por mim em arquivo Word.

Quanto à produção de imagens, fui bastante tímido na utilização da máquina fotográfica e de filmar. Utilizei-a mais em duas situações: (i) quando precisava ajudar as/os *agentes* no registro de atividades (como *visitas* e *encontros*) que precisariam constar em relatórios de prestação de contas a projetos; ou então nos rituais da mobilização a cada ano, onde não deixa de produzir fotos e vídeos desses momentos[50]. Por não ter desenvolvido ainda habilidade na diagramação, optei por não as inserir sistematicamente neste texto.

Combinei também a observação e participação em campo não apenas com entrevistas, mas sobretudo com consulta a materiais de arquivos das equipes em Marabá e Xinguara, e no Cedoc da CPT, em Goiânia. Se não me arrisco a dizer que pratico uma etnografia dos

---

[49] Foram 10 entrevistas e 11 entrevistados, porque uma delas envolveu duas pessoas entrevistadas na mesma situação. Foram entrevistadas/os: Ana de Souza Pinto, Aninha (abril de 2018); Francisco Alves, Chiquinho (maio de 2018); Geuza Morgado (junho de 2014 e maio de 2018); José Afonso Batista (maio de 2018); Rosemary Bezerra, Rose (junho de 2014); Emmanuel Wambergue, o Mano (maio de 2018); Padre Ricardo Rezende (outubro de 2017); Padre Paulo Joanil, o Paulinho (março de 2021); Geraldo Almeida (maio de 2018); Jean Ann Bellini, Jeane, e Paulo César (março de 2018). 5 dessas entrevistas (correspondendo a 6 dos entrevistados) foram realizadas com pessoas com que não convivi no cotidiano, seja porque eram à época do trabalho de campo ex-*agentes*, como Emannual Wambergue, Geraldo Almeida e Padre Ricardo Rezende, seja porque eram *agentes* que não moravam no sul e sudeste do Pará, como Jean Ann Bellini e Paulo César à época membros da coordenação nacional da CPT morando em Goiânia, e Padre Paulinho, ex-agente na CPT de Marabá, atualmente em Belém, e membro da coordenação do Regional Pará da CPT.

[50] Fotos de rituais da mobilização: (i) Ato em Memória do Massacre de Eldorado dos Carajás, nos anos de 2014, 2015, 2017, 2018 e 2019; (ii) Ato em Memória de José Claudio e Maria, renomeado em 2016 "Romaria dos Mártires da Floresta", para anos de 2014, 2015, 2017 e 2018; (iii) Ato em memória às vítimas do massacre de Pau d'Arco em 2018 e 2019; (iii) Cerimônia de deposição das cinzas de Frei Henri no acampamento do MST que leva seu nome em 2018; (iv) Ato em memória a Frei Henri em 2019; (v) Romaria dos Mártires da Caminhada em Ribeirão Cascalheira, no Mato Grosso, em 2016.

documentos, tal como a definem, por exemplo, Adriana Vianna (2014) e Letícia Ferreira e Laura Lowekron (2020), certamente fiz uma etnografia com documentos, e me parece impossível que haja 'campo' etnográfico que não seja feito com eles, aliás, já que inúmeros são os papéis que podemos trazer conosco em diferentes momentos do 'campo'.

Arquivos podem ser heuristicamente interessantes para uma etnografia porque abrem para a/o etnógrafa/o novas possibilidades de investigação: nos documentos, por exemplo, os atores podem se dedicar à tarefa de explicitar certas concepções que lhe parecem óbvias e raramente são explicitadas no cotidiano da interação (Israël, 2012: 178). Assim, por exemplo, as reflexões pastorais publicadas a cada ano no *Caderno Conflitos no Campo – Brasil*, ao condensarem alguns termos e comentários que ouvi esparsamente em diversos encontros com as/os *agentes*, ajudaram-me a entender melhor a carga conceitual e moral de categorias de pensamento e ação como *compromisso, serviço, profecia, missão, mística*, dentre outras, como veremos ao longo dos capítulos, especialmente no sexto.

Mas a relação entre etnografia e documentos é mais profunda, na medida em que a pesquisa etnográfica é uma maquinaria de produção constante de arquivo (Naepels, 2012; Riles, 2006), a exemplo dos próprios cadernos de campo, mas não só, porque há as fotos, vídeo, gravações de som, croquis, desenhos, questionários, mapas, dentre inúmeros outros, e porque nossas/os interlocutoras/es não cessam de transportar papeis e de produzir vários documentos que registram momentos de sua vida e de seus trabalhos, com os quais a/o etnógrafa/o pode ter contato em campo.

Se a/o etnógrafa/o tem que lidar com seu arquivo do 'campo' ou com o de outros que participam desse 'campo', há uma diferença na sua interação com o material, comparado ao que acontece com o historiador/a: a/o etnógrafa/o pode analisar documentos que ela/ele viu serem produzidos – nem sempre, mas é uma possibilidade – ou que ela/ele própria/o produziu, incorporando à análise uma outra dimensão inacessível normalmente ao/ à historiador/a, a do momento de criação do objeto. Isso não se aplicaria àquelas/es que trabalham com história oral. Mas, novamente, a noção de testemunho muda, porque, em antropologia, a testemunha não é só o interlocutor, como na história oral, senão a/o própria/o etnógrafa/o também. E a constituição de um *corpus*, preocupação de muitas/os historiadoras/es, vai na contramão da abertura do campo etnográfico, sempre inacabado (Biehl, 2021). Os efeitos de leitura podem ser também bastante diferentes: a releitura das notas de campo ou de um documento sobre uma situação que ela/ele observou ou de que ela/ele participou pode fazer-lhe reviver os afetos da cena.

Montagem da escrita

A passagem do trabalho de campo ao texto não tem nada de evidente[51]. Passa, como é muito bem sabido entre as/os praticantes da antropologia, por diferentes momentos de uma cadeia de ações escriturais: (i) tomada de notas durante o trabalho de campo, ao longo de uma interação, ao final do dia, ou dias depois; (ii) retranscrições de entrevistas e documentos arquivados; (iii) relatório de atividades para as agências financiadoras; (iv) indexação dos apontamentos, segundo categorias de trabalho criadas *a posteriori*, muitas vezes em diálogo com leituras – (v) elas próprias fichadas – e com (vi) apontamentos de discussões em cursos, congressos, simpósios, onde (vii) *papers* ou apresentações de trabalho são produzidos[52].

Enfim, toda uma série de entextualizações que se dão, nunca é demais lembrar, no tempo, às quais se acrescentam fotos, vídeos, desenhos, imagens, sons e também sensações não verbalizáveis. A tudo isso chamamos resumida e um tanto arbitrariamente de 'material etnográfico', a partir do qual se busca oferecer uma redação com algum grau de estabilidade em uma tese.

O que está em jogo ao longo desses encadeamentos são, portanto, processos de montagem até o texto apresentado, que passa por uma seleção de cenas, seus ambientes e participantes, e daquilo que merece comentário, descrição e análise. Em cada capítulo, busco, por meio do exercício de reflexividade, explicitar as condições interacionais que permitiram a elaboração do material, e as opções feitas quanto a seleções e recortes. Por ora, gostaria de dividir como tenho pensado as soluções quanto ao problema da autoridade do/a narrador/a na produção do relato e das hierarquizações na escrita, de modo que a diversidade de pontos de vistas de meus/minhas interlocutores/as não seja apagada ou atenuada.

---

51 O período dedicado à escrita foi muito diferido no tempo. Em 2020, comecei a escrever a tese em francês, tendo obtido uma bolsa através de um projeto Capes-Cofecub, para uma estada de sete meses em Paris. Com a chegada da pandemia de Covid-19, optei por retornar ao Brasil e renunciar à bolsa, levando-me a adiar a redação para poder trabalhar. Em 2021, obtive uma autorização da EHESS para redigir a tese em português, e escrevi o preâmbulo e o primeiro capítulo. No entanto, envolvi-me com outros projetos de publicação do doutorado (artigos, resenhas, *papers* para congresso) e retomei a escrita em 2022, ano que dediquei integralmente a completar a redação do texto.

52 Para uma reflexão sobre esses encadeamentos e a montagem do texto etnográfico, ver Cefaï (2016). Partindo da mesma metáfora cinematográfica, Naepels (2012) acrescenta a maquinaria envolvida na escrituração (cadernos, gravadores, computadores, aparelho de foto e vídeo, o corpo do/a pesquisador/a, etc.), ela própria posta em ação por meio de um dispositivo, a pesquisa de campo, que, ao prever a presença do/a pesquisador/a em situações de interação com outras pessoas, interroga sobre os regimes de discursividade e visibilidade a que ele/ela está sujeito/a. Mais recentemente, ele e outros autores (Calzolaio et al, 2019) se voltaram a esse momento da passagem "da pesquisa ao texto". A série de inscrições pela qual passa o texto etnográfico até sua provisória estabilização não deixa de evocar os procedimentos escriturais de um laboratório que produz enunciados – científicos, no caso do Instituto Salk –, como mostraram Latour e Woolgar (1988).

Tanto textos ficcionais quanto não-ficcionais se confrontam a esse problema. Dentre algumas alternativas, mencionando um ou dois exemplos para cada uma delas, tem-se:

(i) a prioridade ao discurso direto, com o escritor/a ou antropólogo/a como editor/a, fazendo seleção e montagem das falas em fluxo, em que o narrador-personagem (foco narrativo em primeira pessoa, portanto) é central, e ao qual não se acrescentam comentários/exegeses de terceiros. Pensemos nas obras de Svetlana Aleksiévitch (2013), ou ainda em "A Queda do Céu" de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015);

(ii) fazer a descrição primar sobre a narração e manter o caráter fragmentário do relato, como propunha Georges Perec (1965) em "*Les choses*", por exemplo, ou ainda Annie Ernaux (2021), em seu "O lugar". Em etnografia, é a solução que costuma ser privilegiada, muito embora não em sua radicalidade fragmentária como a dos autores mencionados;

(iii) discorrer em forma de diálogos, e podemos pensar no trabalho de Julieta Quirós (2011) "*El porqué de los que van*", que reconstrói, a partir do material de pesquisa, as interações vividas em campo sob forma de diálogos ficcionais, muito embora não dispense o comentário ou exegese da narradora-antropóloga; e

(iv) utilizar o discurso indireto livre, mesclando a fala do/a narrador/a-antropólogo/a com a dos/as interlocutores/as, em que a passagem de um/a falante a outro/a não é, propositalmente, bem marcada, tal como em José Saramago. Entre etnografias, podemos encontrar o estilo adotado, por exemplo, em Ana Carneiro (2014, 2015).

Como toda tipologia, essa apresentada é falha e rígida, quando em sua variedade os textos etnográficos combinam diferentes expedientes. No preâmbulo, optei por um modelo claramente narrativo, com uma alternância entre o discurso indireto, com um narrador não-personagem, em terceira pessoa, alternando com outra voz, a de uma *agente* da CPT, através de uma carta que ela escreveu. Os elementos contados apoiam-se todos em fontes primárias de arquivos e secundárias (bibliografia). A partir deles busquei restituir os momentos de incerteza e indeterminação presentes na situação passada, para evitar teleologias e retrospectivismos (contar uma história influenciado pelo fato de saber como ela acaba)[53]. Nesses momentos, em que a narração prima sobre a descrição, preferi colocar todas as referências bibliográficas em notas de rodapé para não quebrar a fluidez do texto.

Sempre que os relatos e outras vozes aparecem, tentei, ao máximo, fazê-las aparecer no corpo do texto, alternando-se com a minha. A intenção inicial era desenvolver um discurso

---

[53] Sobre o trabalho com episódios históricos e materiais de arquivos, para elaborar relatos "no presente do passado", a inspiração mais próxima se encontra com textos como os de Éric Vuillard, a exemplo de "*L'ordre du jour* [A ordem do dia]", "*14 juillet*", "*La guerre des pauvres*".

indireto livre, mas não a levei até as últimas consequências, porque penso que não domino a técnica a ponto de evitar a confusão de autorias. Mesmo sob risco de didatismo, preferi explicitar a diferença de vozes, através do recurso ao itálico, que se aplica, dessa forma, tanto a palavras e expressões com carga moral e conceitual recorrentes entre meus/minhas interlocutores/as, quanto a suas falas mais extensas, incluindo transcrições mais longas de entrevista. Também utilizo itálico para termos estrangeiros à língua portuguesa. Reservo a utilização de aspas duplas para citações bibliográficas, e para transcrever as minhas falas em interlocução com as pessoas em campo. Aspas simples são utilizadas para conceitos analíticos para os quais chamo atenção, dada a importância para a tese. Por fim, o sublinhado é utilizado quando busco dar ênfase em certas expressões.

Assim, o caderno de campo, que geralmente é um texto paralelo ao texto etnográfico, "ao mesmo tempo ferramenta, meio e condição de possibilidade para a elaboração da etnografia, ao menos no que toca à Escola Social Britânica" (Marques, Villela, 2005: 42), ganha espaço na tese[54]. Optei, em cada capítulo, por dedicar algumas páginas a longos extratos do caderno de campo ou de transcrições das entrevistas e documentos dos arquivos. O uso que faço, portanto, vai além do que se convencionou chamar de vinhetas etnográficas. Isso me permite restituir da maneira mais aproximada possível o presente de uma cena que ocorreu há anos, respeitando, como posso, sua temporalidade, sem confundi-la com outra temporalidade, a do presente da escrita da tese. Meu objetivo é que um/a leitor/a atento/a possa confrontar elementos empíricos das cenas com o relato descritivo-analítico que ofereço conjuntamente, avaliando melhor sua justeza, preservando a abertura para reanálises.

Dessa forma, procedo algumas vezes por interpolações, como nos capítulos 1 e 3, entremeando o relato de campo (editado, porém) ao relato etnográfico que já é uma resultante dele – para usar uma metáfora da física –, ou começando pelo 'material de campo' e desenvolvendo a descrição e argumentação etnográficas em seguida (preâmbulo e capítulos 2, 4 e 5). O capítulo 6 é o único em que um relato etnográfico não vem acompanhado de longas retranscrições do material.

Sei dos riscos que corro com essa opção. As quebras sucessivas de cenas (mais presentes no capítulo 1, e menos nos outros) e a recusa em forjar uma linearidade temporal,

---

54 Malinowski dava importância ao caderno de campo, mas considerava que deveria "ser mantido no espaço externo ao do texto etnográfico, pois em seu interior ele seria inútil e disfuncional" (Marques, Villela, 2005: 42). Só a partir da década de 1960, é que "o caderno de campo passa a invadir o texto etnográfico" (Idem, ibidem). Max Gluckman, que privilegiou a escrita etnográfica a partir de análise de situações, não utilizou extratos de caderno de campo, mas uma descrição que seria como a 'resultante' do que encontrava em seus diários.

podem provocar a impressão de uma excessiva fragmentariedade, que exigiria por demais a atenção do/a leitor/a. Além disso, a escrita do caderno de campo em geral não faz parte daquilo de melhor que esteja disponível em termos de qualidade literária, sua leitura podendo rapidamente se converter em algo cansativo. Contra a impressão de excessiva fragmentação, retomo explicitamente vários elementos de uma cena, ao longo do capítulo, para facilitar a costura.

Se optei por essa modalidade de escrita etnográfica é porque ela me pareceu mais coerente com meus pontos de partida epistemológicos. Por privilegiar a observação e a participação, a interação se torna "a unidade básica de análise" como diria Olivier Schwartz (2011). Ela é, afinal, o que concretamente vemos e vivenciamos em campo. Acredito que essa escrita permite lidar com o duplo estatuto da relação no saber antropológico, como defende Marylin Strathern (2014) – as relações como objeto da antropologia e como meio dela – expondo o artefato etnográfico ao mesmo tempo em que se escreve a etnografia. Estou me distanciando de fazer antropologia baseada apenas no regime da citação, como diria Michel de Certeau (1975), trazendo as situações – no sentido de Georges Balandier (1951) assim como no sentido de Erving Goffman (1983)[55] – que permitem a emergência tanto do material como da análise.

Como disse, o objetivo é conseguir responder à questão interacionista "o que se passa aqui?", por meio de uma grade de inteligibilidade que é construída pelo confronto entre pontos de vistas nativos e analíticos, e entre as próprias perspectivas 'nativas', ressaltando a singularidade – e o valor – do saber do etnógrafo que não se confunde com o de suas/seus interlocutoras/es, porque, diferentemente desses últimos, ele tem a possibilidade de circular mais entre as diferentes perspectivas 'nativas' em jogo[56].

---

55 Situação no sentido de Goffman coincide com o de interação entre atores, em co-presença física, que agem coordenadamente (ou seja, um em resposta ao outro), apoiando-se em objetos e nos ambientes em que estão inseridos, segundo algumas regras típicas do momento e do espaço (por exemplo: algumas atitudes são esperadas quando se está em uma festa, e outras, diferentes, quando se está em uma sala de aula). Já situação no sentido de Balandier não se refere diretamente a interações face-a-face, mas ao quadro mais geral, que outros autores chamariam de 'contexto', que influencia o modo como a interação concreta vem a se realizar. Assim, a situação colonial impõe já um quadro de interação específico entre o antropólogo e as populações indígenas com quem ele gostaria de realizar o trabalho de campo, fazendo com que todo saber produzido a partir daí não possa ignorar essa 'situação'. De um ponto de vista goffmaniano, a situação interacional não diz respeito apenas a uma escala 'micro'. Aquilo que se chama de 'macro' está presente nela: os atores e os objetos em interação têm uma história e trazem para cena todas as competências e restrições forjadas em outros momentos e em outros lugares. Ambas as perspectivas (de Goffman e de Balandier) podem se encontrar, portanto.

56 Em análise de situações, é comum a opção pela abordagem etnometodológica, de decupar, minuciosamente, uma cena, e, por meio da análise conversacional, estudar a produção e os efeitos de cada enunciado. Não é isso que farei. Outra abordagem possível seria a fenomenológica, enfatizando as sensações, que aqui é desenvolvida muito superficialmente. Opto por descrição mais praxeológica, ou seja, focada nos atores e

Passo agora a outro ponto importante: a contradição entre campo e escrita apontada por David Mosse (2006). Se o primeiro é inseparável das relações constituídas com as/os interlocutoras/es, esta última, por ser solitária, instituiria um momento de ruptura, tornando-a 'antissocial' (Mosse, 2006: 935). No meu caso, de uma escrita que se prolongou por mais de um ano, o efeito é ainda maior. Não perdi totalmente contato com as/os *agentes*, porque nos comunicamos ainda e eventualmente por aplicativos de mensagens e, mais raramente, por telefone ou chamada de vídeo. Não é a mesma coisa de conviver no cotidiano, no entanto. Esse distanciamento, se é necessário para a criação textual narrativa, descritiva, argumentativa e teórica, tem implicações importantes tanto epistemológicas quanto éticas.

Uma delas é a de analisar as situações sabendo o final, esquecendo a incerteza do momento que influencia a tomada de ação dos atores, de que já tratei acima. Outra implicação do momento antissocial da escrita antropológica é a violência da objetivação que os atores podem experimentar. A proposta de Mosse, para resolver o impasse, é justamente reinserir o social nesse momento. No seu caso, ele compartilhou escritos com as/os interlocutoras/es de ONGs na Índia, onde fez trabalho de campo, redefinindo, sob inspiração latouriana, a 'objetivação': objetivar não é apenas se desentranhar da malha de relações, distanciar-se, e com o recuo demarcar e controlar seu objeto; é se abrir a objeções, a controvérsias, daí a incorporação das críticas e retornos das/os interlocutoras/es (não só acadêmicos, mas também do 'campo') na escrita, o que, no entanto, não coincide, para o autor, com 'etnografia colaborativa', que, a meu ver, pressuporia um engajamento ainda maior. Sem pretender entrar na reivindicação de rótulos, sempre percebi que, pelo tipo de proximidade que estabeleci com as/os *agentes*, era eticamente necessário que compartilhasse com elas/es textos intermediários (como *papers* e o relatório de qualificação), versões prévias e finalizadas de artigos, capítulos de livro, aí incluídos os capítulos da tese.

Isso sempre me pareceu necessário porque a anonimização seria inútil para este texto. Eu só a conservei para as ocupações de terra e seus integrantes *sem-terra*, onde a utilização de nomes fictícios pode produzir efeitos, dado que o universo de ocupações no sul e sudeste paraense é suficientemente amplo.

Algumas/alguns antropólogas/os, como Florence Weber (2008), são reticentes em relação a essa medida pelo que isso pode produzir de censura. Por mais que isso exista, ainda

---

actantes, no ambiente em que estão inseridos, e em suas ações mediadas por signos. Quer dizer que é uma descrição semiótica, onde a semântica (o que essas ações querem dizer) e a pragmática (o que essas ações fazem; ou o que se faz com essas ações) estão no cerne de minhas preocupações. Procuro em todo caso me afastar também do outro extremo, que é o de utilizar as situações como meras ilustrações, para encaixar em uma teoria previamente formatada.

assim ela pode ser preferível porque não se pode subestimar os efeitos prejudiciais que a publicização de certos elementos dos modos de agir e pensar de nossas/os interlocutoras/es podem produzir contra elas/es. Ainda mais se elas/es estão implicadas/os em contextos bastante conflitivos, como é o caso das/os *agentes*, sujeitas/os a diversos tipos de acusação.

O antropólogo (refiro-me a mim) se vê implicado em um conflito de valores, tal como os que ele estuda entre atores com quem conviveu. E tal como eles, percebe que, na ausência de um metavalor, ou valor absoluto, as soluções para essa disputa se dão sempre por 'julgamento' (e não necessariamente 'escolha' do tipo tudo-ou-nada) e por ponderação (Lambek, 2008), ou seja, caso a caso.

Por fim, é de se notar que a pesquisa e a reflexividade etnográfica não terminam com o texto escrito e publicado. A etnografia faz nascer públicos com contornos difíceis de serem traçados, e a recepção que fazem dela tem repercussões imprevisíveis e produzem retornos sobre o texto que podem reconfigurá-lo. A etnografia se desenvolve, portanto, de forma espiralada (Cefaï, 2010, 2016), porque não há momentos estanques entre 'campo', 'escrita' e 'recepção'[57]; ao contrário, eles retroagem, ao passo que a pesquisa e o texto avançam e se transformam no tempo. Para mim, é isso que torna a etnografia permanentemente aberta a reanálises, como diria Peirano (1995), para quem "a etnografia dramatiza, com especial ênfase, a visão weberiana da eterna juventude das ciências sociais" (Peirano, 1995: 53).

Tendo detalhado os percursos de 'campo', o dispositivo que permitiu a produção de materiais, e a montagem da escrita, apresento o plano de capítulos e breves comentários sobre a abordagem teórica.

Temas e abordagens ao longo dos capítulos

Disse que a etnografia que desenvolvo é centrada em situações, evitando saltos especulativos, porque considero empiricamente mais adequada a uma pesquisa que se baseia em um trabalho de campo fundado em observação e participação. Por essa razão, a

[57] Apesar de inúmeros manuais e cursos de metodologia em ciências sociais insistirem nesse formato. Pierre Bourdieu (1989) distinguia o momento da pesquisa *in situ* (diacrônica) com o da escrita (sinóptica e sincrônica), associando a primeira a *modus operandi* e a segunda a *opus operatum.* Ora, isso pressupõe que a pesquisadora ou o pesquisador possa em algum momento se desentranhar da malha de relações e ter uma visão ampla do 'objeto'. É o desentranhamento que me parece impossível, por estarmos imersos o tempo todo, mesmo no momento de escrita, em redes de comunicação com interlocutores acadêmicos e às vezes do campo. Quando não imersos, somos afetados, de forma diferida no tempo, por essa comunicação, que se deu no passado.

abordagem pragmática (compreender as ações e os fenômenos através de suas consequências, de seus efeitos[58]) sempre me pareceu inescapável, caso se queira focalizar a pesquisa em "processos observáveis, em vez de razões últimas do agir, racionalidades desincorporadas, verdades transcendentais" (Keane, 2023: 409).

Assim, o questionamento antropológico se volta para as competências e habilidades dos atores, e seus modos de inquirição ordinários, que eles mobilizam para desenvolver uma ação que consideram necessária (porque decorrente de uma regra ou obrigação) e/ou desejável (decorrente de um valor).

Minha preocupação, tanto em relação a meu 'campo' quanto em relação ao 'campo' de outros colegas, quando fazia a leitura de seus trabalhos, era atentar para o minucioso trabalho que pessoas em diferentes situações e ambientes, realizam para cumprir determinados propósitos. Um exemplo: um xamã precisa entrar em contato com os espíritos da floresta. Como ele faz? É pelo sonho? É por um ritual? Tem a mediação de alguma substância? Quais são as visões? Qual o relato que é produzido depois? Como é esse relato? Ou ainda: Os *agentes* da CPT precisam criar coletivos-para-mobilização, *animar o povo.* A pergunta que considero prioritária para ser respondida é: como elas e eles se viram para realizar isso? Elas e eles precisam acionar dispositivos (*visitas* a acampamentos, realização de formações e *encontros*, produção de documentos etc.) que materializam e fazem existir essas ações. Num segundo momento, perguntava-me, é claro, "por que desse jeito e não de outro?".

Trata-se, em suma, de dar atenção a formas concretas que mediam experiências e ações humanas. Ao destacar a articulação entre pessoas, práticas e dispositivos, o pragmatismo não pressupõe que pessoas habitam culturas ou ontologias homogêneas (Keane, 2023), porque as pessoas podem habitar ou transitar por mais de um mundo, aliás (Favret-Saada, 2019)[59]. A questão é: ingressando em um determinado mundo (digamos da política

---

58 Trata-se de seguir o conhecido teorema de William Thomas: "Se as pessoas definem certas situações como reais, elas são reais em suas consequências".

59 Jeanne Favret-Saada (2019:16), a respeito da capacidade dos atores de transitarem entre mundos, utiliza uma expressão de que gosto muito, referindo-se a eles como "atletas da tradução". A autora afirma que, apesar de a antropologia postular "culturas", "representações nativas", ou "ontologias" às quais diversas populações estariam plenamente assentadas, pensando e agindo conformemente a elas, o que ela econtrou entre os enfeitiçados do Bocage (camponeses católicos que assumiam o controle de suas propriedades rurais) foi que "segundo as circunstâncias, eles falavam e agiam na perspectiva da feitiçaria ou então naquela que eles compartilhavam com os outros franceses" (Idem, ibidem), a de uma 'ontologia naturalista' nos termos de Philippe Descola, onde a feitiçaria não tem lugar. Geralmente era um amigo, ou pessoa próxima àquele que estava sofrendo muitos revezes em sua propriedade rural, que dizia que ele poderia ter sido alvo de feitiço. A pessoa em questão não precisa aderir completamente à uma ontologia em que espíritos e outros entes possam agir sobre seus pensamentos e ações. "Dizer 'eu estou enfeitiçado' basta para colocar a existência de um ser humano dotado de qualidades ontológicas particulares que fazem surgir os revezes e sofrimentos por que passa. Não se trata apenas de 'representações', mas também de afetos, e de um dispositivo de fala que é

contestatória, da ‘mobilização por reforma agrária’), em um dispositivo (por exemplo o de realização de *visitas*, de *animação*, ou ainda, de produção de documentos) ou regime de enunciação (da ‘política’, ‘ciência’, do ‘direito’, ou outro), que maneiras de conduzir a vida são exercidas por aqueles que se engajam aí (nesses mundos, dispositivos ou regimes enunciativos)?[60]

Assim, direcionei minha atenção às operações intelectuais e práticas das e dos *agentes* – sempre que o termo *agente* aparecer nesta tese, ele designa “agente de pastoral” e nunca ‘agente’ na acepção sociológica do termo[61] – ao pensarem e agirem em termos militantes, suas formas criativas, que, por serem intrincadas, me pareciam bastante dignas de descrição etnográfica[62], mais não fosse pelo estranhamento provocado, sobretudo na forma como articulam ‘religião’ e ‘política’ como veremos.

No capítulo 1, procuro tratar das condições de emergência da CPT, tanto em nível nacional em 1975, através de sua secretaria em Goiânia, quanto em nível regional em 1976, no Pará. Para isso, parto da história de Emmanuel Wambergue, o Mano, um dos primeiros *agentes* da recém-criada CPT em Marabá. Busco cruzar as percepções e elaboração memorialística que Mano faz do ‘mundo da fronteira’, com que se deparou na sua chegada e instalação, com as percepções e elaboração etnográfica de pesquisadores (principalmente Neide Esterci e Otávio Velho) que, na mesma época, estavam buscando apreender o mundo dos *conflitos*, de onde emergiu a CPT. Vale ressaltar que a criação da CPT é narrada pelas/os *agentes* como *resposta* – com caráter *profético*, aliás – a essa situação. Interesso-me em descrever como modos de pensar e agir começaram a ser desenvolvidos nesses anos iniciais, para, através de um corte temporal com os outros capítulos, entender as linhas de continuidade e ruptura nas práticas, nos valores e nas ideias, nessa passagem do tempo.

---

também um dispositivo de ação” (Idem: 17). O que segue sublinhado mostra bem a perspectiva pragmatista adotada pela autora.

60 Sobre regimes de enunciação, ver Bruno Latour (1998), que cita como exemplos a ficção, o direito, a ciência, a política, a religião, a arte, entre outros. Cada regime de enunciação corresponde a um modo de existência e a um regime de veridicção (produção da verdade). Sobre dispositivos e como eles podem engendrar mundos, dois trabalhos, um de Vinciane Despret (2019) e outro de Tanya Marie Luhrmann (2020), respondem a isso, encontrando o argumento de Favret-Saada mencionado acima.

61 Quando uso um termo sociológico, opto por ‘atores’, para designar pessoas interagindo em ambientes compartilhados com uma diversidade de entes, humanos e não-humanos, dotados de suas respectivas capacidades de agir.

62 Nas considerações finais, tratarei de algumas lacunas empíricas ou analíticas que esta tese endereça. Uma delas é o fato de a CPT ter recebido pouca atenção etnográfica nos estudos sobre *movimentos* ou mobilização por reforma agrária, apesar do lugar de destaque que aí ocupa, como *locus* privilegiado de documentação (sobretudo estatística) acerca dos *conflitos no campo* no Brasil. Geralmente a CPT, assim como outras pastorais ou organizações, são tomadas como fontes (e até porta-de-entrada para realização de trabalho de campo em outros ‘lugares’), mas não como objeto de pesquisa.

No capítulo 2, trago, através do extrato do caderno de campo, a descrição de um dos dispositivos centrais do trabalho cotidiano das/os *agentes*, o da *visita* a ocupações de terra *acompanhadas* por elas e eles, com objetivo de *animá-las,* isto é, de fomentar a mobilização. Começo com a focal de descrição da forma mais aproximada possível em uma situação singular, para depois amplia-la, descrevendo o mundo das ocupações e acampamentos de *movimentos* de *sem-terras* no sul e no sudeste do Pará, tal como pude retraçar, por diferentes fontes, nas temporadas em campo. Depois, voltando à cena, descrevo quais são as expectativas valorativas das/os *agentes* quanto a uma *boa ocupação*. Ali se revela um código da mobilização, cuja linguagem está em dependência recíproca com as exigências de atores estatais, notadamente o Incra, para a criação de assentamentos, principal reivindicação que o público de *sem-terras* endereça. Ou seja, investigo como operam as condições de felicidade desse código na interação socioestatal (quais reivindicações são legítimas, e quais não são). Analiso ainda a historicidade da relação entre *movimentos* e Estado, buscando entender o declínio observado tanto da mobilização por reforma agrária quanto da política pública que lhe é correspondente, na última década de 2011 a 2020.

No capítulo 3, procuro mergulhar no cotidiano das ocupações *acompanhadas* pela CPT, para entender como se dão ali as relações de trabalho e obtenção de renda (manutenção da vida). Muitas delas baseiam-se em práticas predatórias (desmate, aluguel de pastos, compra e venda de lotes, etc.) proscritas pelas/os *agentes*, por, dentre outras razões, atrapalharem a legitimidade das reivindicações. Trata-se de descrever melhor os desafios recorrentes vividos pelas/os *agentes* em fazer emergir nesses espaços coletivos-para-mobilização. Esses coletivos são bastante instáveis, pela difícil implantação de uma 'representação política', através de presidentes/as de associação ou coordenadores/as de *movimentos,* por exemplo, dadas as inúmeras críticas que integrantes das ocupações endereçam aos *militantes,* o que leva também ao fenômeno dos *conflitos entre iguais.*

Se, no capítulo anterior, tratava-se de mostrar como a CPT busca fomentar a produção da denúncia no interior das ocupações pelos seus integrantes, no capítulo 4, descrevo como a CPT, ela própria, veicula a denúncia, fazendo-a circular em diferentes espaços, criando públicos para o problema da *violência no campo* associado ao da precariedade do acesso e redistribuição de terras (ausência de reforma agrária, portanto) no Brasil. Para isso, concentro a análise em torno de outro dispositivo importante para as/os *agentes*, a publicação do *Caderno de Conflitos no Campo – Brasil*, que, anualmente, elabora dados estatísticos sobre disputas fundiárias e casos de *violência contra a posse* e *violência contra a pessoa.* Investigo os modos de nomear o que seja *conflito,* e as formas de quantificá-lo, procurando entender

também como essas práticas atualizam o que alguns *agentes* chamam de *profecia* ou fala profética.

Nos dois últimos capítulos, dedico-me a descrever o engajamento militante (ou *compromisso* e sua *mística*, no léxico êmico). No capítulo 5, descrevo modalidades cotidianas de exercício desse engajamento, ou seja, que práticas são tomadas como signos desse *compromisso*, por meio da trajetória de dois *agentes*, Geuza e Chiquinho. Desenvolvo uma reflexão sobre a motivação e formas de renovação desse engajamento, em meio a um *serviço* bastante movimentado, que precisa enfrentar diversas dificuldades, que vão desde a pressão dos *projetos* de financiamento até aos perigos e ameaças de morte com que se deparam. Está em jogo a produção ética de subjetividades militantes, dos valores concebidos e postos em ação por elas e eles.

No capítulo 6, busco compreender mais finamente a posição assumida pelas/os *agentes* diante de situações de sofrimento, sobretudo em comparação ao engajamento e posições de outros militantes cristãos diante disso. Passo a uma análise mais específica da economia de dom e contra-dom presente nas trocas entre *agentes* e o público das ocupações de terra, buscando entender o lugar assumido ali pelo 'sacrifício', 'dádiva' e 'graça' das/os *agentes*. Termino com uma descrição e análise da *mística* – como motivação para o *serviço*, o engajamento militante – mostrando as particularidades de seu sentido diante de outras concepções, tanto no quadro dos cristianismos, quanto do repertório de concepções antropológicas desenvolvidas em torno do tema.

Por fim, nas considerações finais, discorro sobre as contribuições que um relato etnográfico das articulações entre 'religião' e 'política' na CPT traz para teorias analíticas (das ciências sociais) a respeito desses temas.

Em todos os capítulos, preocupo-me em descrever combinadamente as operações práticas e intelectuais. Como disse no preâmbulo, trata-se de observar como as/os *agentes*, em diversas situações de trabalho, identificam regularidades, singularidades e nexos entre fenômenos, produzem nomes, e fazem emergir causalidades, imputam responsabilidades, e imaginam soluções ou roteiros de ação para superar o quadro apontado por eles como ruim. Isso envolve ação estratégica, no sentido weberiano, de ações racionais referente a fins, mas também ações pautadas em valores que não são apenas uma *illusio* dos atores, a fim de melhor empreender a disputa de posições em um dado campo social, no sentido bourdieusiano.

O que quero dizer é que esta tese assume um ponto de partida epistemológico de atentar não apenas para as divergências, competições, conflitos e relações de poder entre as/os

agentes, e entre elas/es e outros atores com quem interagem, mas também às convergências, cooperações, acordos que se estabelecem, e à sinceridade que há nesses esforços.

Luc Boltanski (1990) observou que as ciências sociais se assentaram sobre uma certa 'ontologia do conflito', relacionada também a 'desvendar' ou 'desmascarar' o que está 'escondido'. Essa ontologia é pouco questionada. Isso quer dizer que sociólogas/os e antropólogas/os parecem sempre estar mais preparadas/os a prestar atenção nas relações de poder, na agonística das relações, e menos naquilo que produz paz, cooperação, amizade/amor, e menos ainda na sinceridade que há nessas ações. Resumidamente, focalizam-se mais os dissensos e menos os consensos, mais o mal, e menos o bem[63]. Isso vai na mesma direção do que Julian Pitt-Rivers (2011:424) dizia, quando notava os parcos estudos antropológicos dedicados à 'graça', em comparação aos inúmeros voltados para 'honra', na área do Mediterrâneo, por exemplo.

Não me furto a descrever conflitos. Acabo de discorrer que no capítulo 2 mostro os conflitos entre *agentes* e atores estatais para se implementar a política de assentamentos rurais. No capítulo 3, trato de conflitos entre *agentes* e pessoas das ocupações que eles *acompanham*: descrevo como as expectativas normativas de um lado e de outro não são coincidentes, como as/os *agentes* projetam e normatizam ações que não são facilmente recebidas pelo outro lado. Ali trato também dos conflitos entre *movimentos* e pessoas das ocupações, de divergências entre *movimentos* e CPT, e entre os próprios *agentes* da CPT, sobre a melhor ação a adotar. Porém, há esforços para manutenção de acordos, com renúncias, inclusive, que não são facilmente enquadradas como 'estratégicas', se quisermos manter válido o postulado de levar a sério as/os *agentes*. Nesse sentido, por exemplo, procuro mostrar como a reprodução do engajamento militante é ininteligível apenas sob a ótica da retribuição (aquilo que as/os *agentes* ganhariam por serem militantes), havendo necessidade de considerar os valores da *mística* e da *missão* como de fato atuantes, forças em ação, e não mera 'crença' ou 'representação' dos *agentes*. Trata-se enfim de assumir que há uma dimensão de gratuidade e, portanto, da 'graça' aí presente, detalhadamente descrita e

63 Mais recentemente, no debate da antropologia anglo-saxã, Sherry Ortner (2016) volta sua atenção para uma quantidade imensa de trabalhos antropológicos, que emergiram após os anos 1980, interessados em estudar os impactos do 'neoliberalismo' em subjetividades e em relações, em distintas situações etnográficas, focando dimensões de poder, dominação, desigualdade e opressão, que ela chama de *dark anthropology*, em reação à qual uma *anthropology of the good*, representada pelo *boom* de estudos em moralidade e ética a partir dos anos 2000, se esforça em estudar a busca pela boa vida, em termos aristotélicos, que etnografias do campesinato em diferentes décadas e contextos souberam captar, aliás. Joel Robbins (2013), por sua vez, busca analisar em que medida o outro-que-sofre não viria substituir o 'primitivo' ou 'selvagem' do qual a disciplina procurou se afastar.

analisada no capítulo 6, onde respondo a eventuais críticas de que existiria uma romantização ou idealização do etnógrafo nesse sentido.

Configuração da CPT

Conforme seu estatuto social, a CPT é *uma entidade jurídica de direito privado e de caráter religioso, ecumênico e filantrópico, sem fins lucrativos*. Neste documento é definida como *um organismo autônomo* em relação à Igreja Católica e à Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), muito embora esteja *vinculada* à primeira e à segunda. Ali se afirma ainda que pode vir a se *vincular também a outras igrejas.* De fato, algumas equipes da CPT têm *agentes* oriundas/os de outras denominações religiosas cristãs, como a luterana e a metodista, e de outras matrizes não-cristãs.

A CPT se organiza por meio de equipes, sempre locais. Equipes de um mesmo estado, ou de vários deles, compõem um Regional. Cada Regional tem uma Coordenação e um Conselho. Hoje são 21 regionais da CPT no Brasil. Além disso, são instâncias da CPT: a Coordenação Nacional (Conac), o Conselho Nacional, o Conselho Fiscal, a Assembleia Geral, o Congresso, a Presidência e a Vice-Presidência.

A Assembleia Geral é um órgão de deliberação importante porque elege membros das outras instâncias (Conac, Conselho Fiscal, Presidência e Vice-Presidência), examina e aprova relatórios de atividades e prestações de conta dos Regionais, examina e delibera sobre recursos submetidos à entidade, como os *projetos*, e doações. Reúne-se ao menos uma vez por ano. Dela participam: 3 pessoas de cada Regional (2 *agentes* e 1 *trabalhador/a*), Conselho Fiscal, Coordenação Nacional, bispos e pastoras/es *acompanhantes dos regionais*, representantes de outras igrejas cristãs à condição que atuem de fato em equipes, e membros fundadores que ainda atuem também na CPT. As decisões são tomadas por maioria simples.

A cada três anos a Assembleia Geral elege a Coordenação Nacional (Conac), com quatro membros, para um mandato de igual duração. Desde 2021 a Conac conta com uma *agente* oriunda da equipe de Marabá, a advogada Andréia Silvério dos Reis. A Conac tem função de executar o que foi deliberado pela Assembleia, e representar a entidade em fóruns nacionais e estrangeiros. A Presidência e a Vice-Presidência são ocupadas por bispos, e sua principal função é a de presidir reuniões como a da Assembleia Geral e representar a entidade em eventuais processos judiciais.

Espera-se que a Assembleia Geral procure desenvolver concretamente as diretrizes mais gerais de ação da CPT que são fixadas a cada Congresso, que, segundo o estatuto ainda, deve ser realizado a cada 4 anos. O último, no entanto, o IV Congresso Nacional da CPT, aconteceu em julho de 2015, na cidade de Porto Velho, em Rondônia. O V Congresso estava previsto para acontecer em Marabá em 2020. Por conta da pandemia de Covid-19 foi adiado sucessivamente, e se espera realizá-lo em julho de 2023. A cada Congresso o número de *trabalhadores* deve ser maior que o de *agentes.* Observei que isso de fato aconteceu na última edição de 2015, quando integrei a comitiva do Regional Pará. Assim, a entidade procura ampliar a participação, buscando trazer o público *acompanhado* e torna-lo formulador das decisões. Isso, no entanto, encontra diversos limites típicos das deliberações coletivas.

Um Regional pode ter uma ou várias equipes. O Regional Araguaia-Tocantins (que cobre a extensão territorial do estado do Tocantins), por exemplo, tem uma única equipe com *agentes* espalhadas/os em diferentes municípios. O Regional Pará, no entanto, tem 10 equipes: Alto Xingu, Anapu, Itaituba, Guajarina (microrregião do nordeste paraense), Marabá, Marajó, Óbidos, Santarém, Tucuruí, Xinguara. O escritório do Regional Pará situa-se em Belém, em um prédio que faz parte da sede da CNBB-Regional Norte 2.

O fato de as/os *agentes* do Regional se organizarem em diversas equipes reforça o grau de autonomia entre elas. Observei, aliás, recorrentemente, em meu trabalho de campo, a afirmação de membros das equipes de que as instâncias nacionais da CPT respeitam ao máximo o modelo de ação dos regionais e das equipes, pela necessidade até de se levar em conta particularidades locais: o público *acompanhado* pode mudar (*sem-terra*, em uma região, *ribeirinho*, em outra, por exemplo), e as questões que exigem assessoria da CPT podem ser diversas: há lugares que demandam mais assessoria técnica para produção agrícola, outros em que há maior incidência de episódios violentos, outros que são afetados pela mineração empresarial, etc.

Os limites territoriais de cada equipe, no Pará, costumam coincidir com os das dioceses ou prelazias onde se encontram: Diocese do Alto Xingu, Prelazia do Xingu/Altamira, Prelazia de Itaituba, Arquidiocese de Belém, Diocese de Marabá, Prelazia do Marajó, Diocese de Óbidos, Diocese de Santarém, Diocese de Cametá e Diocese de Conceição do Araguaia, na ordem respectiva das equipes listadas logo acima.

Meu trabalho de campo se desenvolveu quase integralmente ao nível das equipes, sobretudo duas, de Marabá e Xinguara, apesar de em 2015, quando trabalhei como *agente*, ter ficado à disposição de duas outras equipes presentes na região do sul e sudeste paraense, a do Alto Xingu (que reúne *agentes* de Tucumã e São Félix do Xingu) e a de Tucuruí, em função

de uma articulação que existia entre elas, por terem *projetos* comuns de financiamento, ou pelo fato de assessoria jurídica de Marabá auxiliar outras equipes que não têm advogadas/os, ao judiciar em processos que têm por objeto áreas de ocupação de terra *acompanhadas* por essas equipes. No entanto, a maior parte do material de campo utilizado nesta etnografia advém de situações em que *agentes* de Marabá estiveram presentes, porque isso me permitia uma melhor articulação dos temas que escolhi tratar nos capítulos.

O número de *agentes* na equipe de Marabá oscilou bastante. Na primeira temporada, em 2014, por conta de um *projeto* da agência católica de cooperação internacional, a Cafod – no capítulo 5 relato como funcionam esses *projetos* –, que exigia um grande número de atividades, mais *agentes* foram contratadas/os, e chegaram a ser 14, no total. Em 2015, esse *projeto*, que era trienal, havia chegado a termo, e a equipe voltou a ter um número mais estável de 9 *agentes*, contando as pessoas responsáveis pela contabilidade, em geral 2.

A configuração da equipe de Marabá é bastante excepcional. As outras equipes do Regional Pará costumam ser menores: Alto Xingu, Xinguara e Tucuruí oscilaram na maior parte do tempo, durante as temporadas de meu trabalho de campo, entre 3 e 4 *agentes* (incluindo as pessoas responsáveis pela contabilidade). Outras equipes do Regional costumam ter o mesmo número, e até menos. Há aquelas em que há 1 só *agente*.

Outra excepcionalidade da equipe de Marabá é que todas/os as/os *agentes* são *liberadas*/*os*, quer dizer, remuneradas/os por meio de algum *projeto*. Outras equipes, tanto no sul e sudeste, quanto em outros lugares do Brasil, contam com *agentes* voluntários, seja porque são religiosas/os, seja porque aposentadas/os, seja porque têm outra profissão e dedicam apenas parcialmente seu tempo a atividades da CPT. No capítulo 5, trato dessas informações com mais detalhe.

Dos 9 *agentes*, 2 eram da contabilidade (1 homem e 1 mulher), 3 da assessoria jurídica (1 homem e 2 mulheres) e 4 (2 homens e 2 mulheres) se dedicavam mais ao *acompanhamento* das áreas de ocupação de terra, às vezes chamadas de *grupos*, e às vezes de *comunidades*. As áreas *acompanhadas* são as que recebem *visitas* para o trabalho de *assessoria, seja ela técnica* (voltada para a produção na roça, sobretudo a partir de métodos agroecológicos), seja ela *pedagógico-política*, onde estão incluídas as atividades de *formação* e as reuniões no *barracão* para se fazer *animação*, isto é, fomentar a participação dos membros de uma área ocupada em atividades da 'mobilização'.

Nominalmente, ou seja, segundo consta nos *projetos*, as áreas *acompanhadas* por *visitas* pelas/os 4 agentes (eventualmente os assessores jurídicos participam das visitas) oscilaram entre 8 e 12, ao longo dos períodos do trabalho de campo. O número de áreas que

são objeto de ações judiciais cíveis e penais é maior, no entanto. E mesmo as que recebem *visita* pode ser maior, segundo algumas circunstâncias, sobretudo emergenciais, que trato no capítulo 5.

Nesta tese, foco a descrição mais no trabalho realizado de estimular a 'mobilização'. As atividades de assessoria técnica em agroecologia e de assessoria jurídica serão apenas mencionadas algumas vezes ao longo dos capítulos.

Havia, portanto, um total de 5 mulheres e 4 homens. Em relação à cor/raça nunca vi como a maioria delas e deles se identificavam oficialmente segundo categorias do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), mas brancos havia ao menos 4, incluindo a mim, quando fiz parte da equipe em 2015: eu, Chiquinho (cuja trajetória vem tratada no capítulo 5), Larissa (da assessoria jurídica), Leidiane (da contabilidade). Quando terminou meu período de serviço, em que eu substituía Rose, em licença-maternidade, a equipe voltou a ter 3 brancas/os e 6 não-brancas/os (entre pardo-negro, pardo-indígena e preto; não sei, porém, como se distribuem em termos de autodeclaração).

Em relação à idade, comecei o trabalho de campo com 25 anos, e dos nove *agentes* apenas uma em Marabá era mais nova do que eu. Outros dois eram da minha idade, e outros 6 de faixas mais avançadas, com pelo menos 5 anos de diferença. Em 2015, o *agente* mais velho tinha 50 anos.

Em relação à escolaridade, 6 dos 9 *agentes* tinham ensino superior completo (1 em Pedagogia, 3 em Direito, 2 em Ciências Sociais); 1 *agente* homem estava fazendo um curso de nível superior (Educação no Campo) na recém-criada Unifesspa, 1 *agente* homem iria fazer seleção para um curso técnico-superior em agroecologia, 1 *agente* mulher tinha o ensino médio completo.

Por fim, como dito, minha inserção se realizou bem, graças à abertura e hospitalidade que recebi das/os *agentes*, que tiveram bastante paciência com minha pouca familiaridade com o meio rural, absoluta exceção, aliás, na equipe, quando lá trabalhei. Todas/os haviam morado no meio rural em pelo menos em algum momento de sua socialização, na infância e/ou na adolescência. Quase todas/os vinham de famílias rurais com renda baixa, e quase todas/os conheceram o *trecho*. Mais detalhes sobre isso no capítulo 5.

Eu, quando estava com elas/es era certamente o mais branco, pelo fenótipo, e por não ter as habilidades necessárias para se conduzir nesse mundo, vindo de uma classe média urbana e bastante escolarizada (fazendo mestrado, no início, e depois, o doutorado). Nas áreas *acompanhadas*, em apresentações iniciais, era comum as pessoas indagarem se eu era estrangeiro ou missionário, ou padre, ou todos esses papéis juntos, porque viam que não me

comportava exatamente como as/os outras/os *agentes:* a falta de desenvoltura, principalmente nas primeiras temporadas, no exercício de qualquer trabalho manual ou braçal que fosse necessário, durante as *visitas*, era o principal signo disso.

Nas ocupações de terra, o gênero era uma variável que agia bastante na condução do trabalho. Eu frequentava mais os grupos dos homens, por perceber desde logo que ficar conversando com as mulheres poderia ser mal interpretado. Já entre as/os *agentes*, que são, afinal, as/os interlocutoras/es desta tese, conversei e me aproximei tanto das mulheres quanto dos homens, embora, no cotidiano do escritório, interagisse ligeiramente mais com elas, sobretudo com duas *agentes*, com quem dividi sala, quando lá trabalhei.

CAPÍTULO 1

Uma pastoral na fronteira: etnografia e memória

A Diocese de Marabá havia destacado três grandes áreas para seu trabalho pastoral: Itupiranga, São Domingos do Araguaia/Palestina e a região da PA-70. Criou em cada uma delas Centros de Evangelização, unidade do território eclesiástico que, sem intermediação de paróquias, agregava um conjunto de *comunidades*, que deveriam ser atendidas pelo serviço da igreja. Dorothy Stang se integrou em 1974, como vimos, à equipe que trabalhava na PA-70. Enquanto isso, nos então povoados de São Domingos do Araguaia e Palestina, outra equipe acompanhava tanto os lavradores instalados nos antigos *centros* e *beiras* próximos ao rio Araguaia[64], quanto os situados às margens da recém-inaugurada Transamazônica e das chamadas estradas operacionais[65], notadamente a OP-3, atual BR-153 (Transbrasiliana).

Nesta segunda área, na véspera de Natal de 1975, chegou aos 30 anos de idade, Emmanuel Wambergue, francês, leigo da Ordem dos Oblatos de Maria Imaculada (OMI), para compor o trabalho pastoral coordenado por seus irmãos de congregação, igualmente franceses, os padres Robert de Valicourt e Humbert Rialland, em colaboração com as irmãs dominicanas Lina, Odete e Claudia, e com os agentes leigos do MEB. Ele trouxe seu apelido para cá, e assim, *Manu* virou Mano, como é ampla e afetivamente conhecido pelos participantes da mobilização local em torno da reforma agrária.

1.1 A chegada de Mano ao Araguaia

Para quem não me conhece vou me apresentar. Numa tarde do sábado 22 de março de 2014, dentro de uma sala de aula na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

64 Sobre *centros* e *beiras*, no Araguaia, consultar Otávio Velho (2013[1972]).

65 Estradas abertas pelo exército, entre 1972 e 1974, para movimentação das tropas no combate à Guerrilha do Araguaia.

(Unifesspa), com um público de aproximadamente 35 pessoas – contando com maioria de membros de ocupações de terra e acampamentos de regiões tão diversas como São Félix do Xingu, Tucuruí, e Rondon do Pará, para citar apenas essas, além de lideranças sindicais antigas e mais novas, agentes de pastoral, e alguns universitários – Mano, portando cabelos longos, à moda dos anos 1970, uma camisa xadrez, calça jeans, sentado em uma carteira próxima à lousa, dá continuidade à discussão iniciada pela manhã com o tema "Luta pela terra, 30 anos depois". Procuro anotar de forma mais precisa possível o que ele diz, muito embora não entenda todas as referências, sobretudo as histórico-geográficas. Faz seis dias que cheguei à cidade para meu primeiro trabalho de campo. Mano continua:

Vim para Marabá com 30 anos e estou aqui há 39 anos. Já sabem minha idade, né? [risos]. *Estou aposentado, com 12 anos na CPT, 12 anos na FATA e 12 anos na Coopserviços. Em* [19]*75, cheguei na Palestina* [do Pará]. *Estavam abrindo a vicinal do Almir*[66]*. Já em fevereiro* [de 1976] *fui levado para averiguação pelo Curió.* […]. *Mas o que quero dizer para vocês* [é o seguinte]*: por que uma região como essa, que estava como área de segurança nacional, com abertura do Projeto Carajás que já estava feito, com o GETAT praticamente instalado em todo sul e sudeste do Pará, Bico do Papagaio no Tocantins, e sul do Maranhão, ia ter agricultura familiar? Nada indicava que um dia iria ter campesinato nessa região. Nada. Além disso, as condições que tinha aqui, nessa região,* [com] *o domínio da oligarquia castanheira... Vocês já ouviram falar dos Mutran, né? Todo mundo conhece. Para quem a lei é a minha vontade. Nós tínhamos aqui a construção dos quartéis, depois da guerrilha, com toda repressão. Então, nada indicava que iríamos ter agricultura familiar na nossa região.*

Quatro anos depois, em 2018, após um longa entrevista gravada, com 3h30min de duração, retomando sua trajetória, Mano me enviou por e-mail dois manuscritos. Um é a tradução para o português do seu *mémoire de Master* apresentado no programa de agronomia tropical do *Centre National d'Études Agronomiques des Régions Chaudes*, intitulado "*L'arbre politique"* ["A árvore política"], originalmente escrito em 1999, e o outro era "A Saga dos posseiros na Amazônia Oriental", sem data no arquivo que recebi[67]. Ambos possuem um conteúdo memorialista, em que o autor retoma passagens de seu trabalho no

---

66 Trata-se de Almir Ferreira Barros, *animador* de CEB, que foi presidente do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) de São João do Araguaia. Seu Almir, como é conhecido, estava presente na sala, neste dia, ouvindo Mano. Seu Almir é considerado uma das lideranças exemplares por militantes de diferentes *movimentos*, inclusive pelas/os agentes da CPT.

67 Um terceiro estava em elaboração com título previsto de "O saber do sabor" / "*La saveur du savoir",* que se concentraria sobre a produção da agricultura familiar em assentamentos já criados.

Brasil, combinadas com fatos históricos da região, sobretudo as intensas e violentas disputas pela posse da terra que acompanhou desde sua chegada. A escrita memorialista ou literatura de testemunho foi e tem sido cultivada por alguns ex-*agentes* da CPT[68].

Ler os manuscritos me fez reviver a primeira vez em que o vi falar, ao mesmo tempo em que me fornecia condições de notar algo sobre o relato que havia passado desapercebido por mim naquele momento em 2014: tratava-se da continuação de um trabalho iniciado há pelo menos 15 anos, com esse fim específico de retornar aos episódios da mobilização local e dar-lhes inteligibilidade. Reler meu caderno de março de 2014 me permitiu, assim, captar lacunas, responder a vários pontos de interrogação que inseri à época em alguns trechos das anotações, mas sobretudo atentar para um elemento importante que atravessa o relato de Mano, e, por essa razão, não pode ser considerado anódino: a intenção de provocar estranhamento quanto às condições de emergência da mobilização em torno da repartição de terras, e, mais ainda, quanto ao sucesso que ela obteve, inegável sob seu ponto de vista. De volta àquela sala em 2014:

Os posseiros que estavam na Transamazônica foram expulsos para colocarem colonos no lugar. […]. *E hoje, 40 anos depois, se a gente conta as áreas de assentamento, temos 100 mil famílias ou 500 mil pessoas. 2 Marabás inteiras no campo. Então, como é que uma região dessas se torna a região do Brasil que mais tem assentamento, proporcionalmente? 62% das terras do* [município de] *Eldorado dos Carajás são assentamentos. Isso aconteceu exclusivamente pela força e organização do campesinato. Nas diversas formas, nas diversas organizações que podemos imaginar. E eles conseguiram fazer, para mim, o grande trunfo da região: 5 milhões de hectares* [de reforma agrária] *e 500.000 pessoas. Conseguiram fazer que a maior praga do Brasil, que é esse tal de latifúndio, pelo menos se limitasse na nossa região. Como conseguiram? "A gente tem que beber a água do poço que a gente cavou", como ouvi de um trabalhador.*

Nós temos 4 ou 5 formas de organização na nossa região. E eu vou utilizar os termos, vamos dizer assim, não acadêmicos, mas os que [os agricultores] *utilizam. Uma primeira forma de organização é a "roça por detrás das árvores". Forma para conquistar a terra. Tem* [uma segunda forma, que é] *o período do movimento sindical, na boca da 20, até conhecer o que era acampamento, nos anos 1990* [uma terceira forma]. *Inclusive, num*

[68] Poderíamos citar os diários do padre Ricardo Rezende Figueira (2008), os livros de Jean Raguenès (2008) e François Glory (2015), na coleção "*Les Signes des Temps*" da editora francesa Karthala, ou ainda o de Antonio Canuto (2021), que foi *agente* na Prelazia de São Félix do Araguaia, trabalhou na secretaria nacional da CPT, e escreveu recentemente o livro "Ventos de Profecia na Amazônia", publicado pela editora Paulinas.

período grande, em que o Exército proibiu a venda de pólvora por aqui. Não tinha chumbo e botavam prego. Eles até me ensinaram como é que fazia. Cada forma de organização tinha sua forma de produção - abrindo a mata, brocavam, e iam embora. Metade brocando, metade vigiando. Depois de um ano se consolidava. Fazia tudo em mutirão e a produção indicava que "nós estamos presentes". Outra forma: "debaixo das árvores", para resolver questões internas, de segurança, saúde, escola. Quando já tinha uma pequena esperança de conquistar a terra. A outra forma que foi quando as famílias se instalavam, com as mulheres e as crianças […].

Nas falas anteriores ao relato de Mano, alguns militantes haviam sublinhado as dificuldades atuais em se fazer avançar a criação de assentamentos em áreas que já se encontram ocupadas. Aliás, durante o almoço no Tapiri (espaço de refeições e lazer da universidade), antes de retornarmos à discussão da tarde, esse foi o tipo de observação que mais ouvi. Por isso, a inversão de perspectiva que seu relato propunha me foi inesperada. E não é desprezível o efeito de surpresa que sua fala possa ter provocado na audiência. Mais uma vez a releitura das notas me faz perceber outro pontos, como a postura do educador popular que, após tomar um assunto a contrapelo, através do estranhamento, busca os indícios de resposta ao enigma da mobilização nos termos e ações locais. E na continuidade de sua defesa sobre a viabilidade das conquistas alcançadas (os assentamentos criados), concluiu:

Qual o problema que estamos enfrentando hoje? Tirando o arroz, a castanha, e, olhe lá, o feijão, como vai plantar alface quem tá no [Projeto de Assentamento] *Bandeirante há mais de 100km daqui? Como vai catar o açaí, e não azedar, pra trazer a Marabá, se está a cento e tantos quilômetros? É o problema de escoar, porque não tem estrada. E a única produção que anda é o gado. Mas não venha me dizer que os assentamentos num raio de até 50km não produzem. Tem de tudo, até criação de alevinos. Mas em lugar nenhum do mundo existe campesinato sem relação com a cidade. Agora a gente está no momento de decidir se vai produzir com as árvores, ou sem árvores.* […]. *Venho de uma terra onde o campesinato existe há 2.000 anos, e com muita luta para se estabelecer. Campesinato precisa se estabelecer. Na nossa região ele tem só 40 anos, duas gerações...*

***

Cheguei a Marabá no domingo dia 16 de março de 2014, e, na segunda-feira fui encontrar Rose, *agente* da CPT, com quem já havia trocado algumas mensagens de e-mail.

Havia expressado a ela o meu interesse à época em estudar a política pública federal de proteção a militantes – ou defensores de direitos humanos, segundo a categoria utilizada pelo governo e algumas ONGs, a partir da nomenclatura da ONU – ameaçados de morte. Combinamos o encontro no próprio escritório da CPT, e fiquei à sua espera, sentado à grande mesa instalada na sala central, onde se situavam os arquivos.

Nas paredes, um quadro com o retrato de Chico Mendes, um mosaico retratando Maria do Espírito Santo e José Claudio Ribeiro da Silva, agricultores ambientalistas assassinados em maio de 2011, uma foto oficial do atual bispo de Marabá, e dois quadros com fotos de Sebastião Salgado, uma delas, a do monumento em memória às vítimas do Massacre de Eldorado dos Carajás, com seus imensos troncos de castanheiras queimados[69].

Assim que entrou, Rose me cumprimentou com animação. *Vai ter um evento no final da semana e temos que comprar material, ver algumas pessoas, não vou poder ficar no escritório. Quer vir?* Minutos depois já estávamos na caminhonete. Entabulamos uma conversa, e naquele momento em que lhe cabia apresentar a região para um recém-chegado, elencou telegraficamente duas informações que lhe pareceu essenciais eu saber de pronto, e, acredito, ter sempre em mente. *É a região com mais assentamentos de reforma agrária no Brasil.* Fez uma pausa enfática e completou logo em seguida: *uma das que mais tem lideranças assassinadas também*. Entendi que as duas sentenças eram indissociáveis. Com o tempo, tendo morado na região 12 meses em 2015, e lá retornado em todos os anos seguintes, percebi que essa é uma maneira frequente, entre os participantes da mobilização, de apresentar a *luta*. Foi, afinal um dos elementos centrais que Mano estabeleceu em sua fala.

Conhecer Mano em tão pouco tempo depois de chegar para primeira estada em campo deve-se à sorte de, na mesma semana, a recém-criada Unifesspa e os movimentos sociais da região organizarem um grande evento intitulado "Carajás: 30 anos", realizado no próprio campus universitário central, com a participação de diversos militantes e lideranças da mobilização em defesa da terra e território de populações rurais do sul e sudeste do Pará, do sul do Maranhão e do Tocantins, para discutir as consequências do "Programa Grande Carajás" (PGC), instituído pelo Decreto-Lei 1813 de 1980, responsável pela implementação, entre outras obras, da Estrada de Ferro Carajás, inaugurada em 1985[70].

---

69 Essas fotos integram o famoso livro "Terra" de Sebastião Salgado, publicado pela Companhia das Letras em 1997, em que a maior parte das cenas retratas dizem respeito à mobilização pela reforma agrária no Brasil nos anos 1990.

70 A Estrada de Ferro Carajás, (EFC), tem 892 quilômetros de extensão e liga a maior mina de ferro a céu aberto do mundo, no sudeste do Pará, ao porto de Ponta da Madeira, em São Luís no Maranhão. Além do transporte de carga, realiza o transporte de passageiros. Muitos migrantes vindos do Maranhão e estados próximos, em busca de trabalho no Pará, ainda chegam à região através dela. Nos anos 2010, conheceu uma

Reuniram-se no mesmo espaço muitas pessoas que não têm a ocasião de se encontrarem todas juntas daquela forma, com frequência. Donde a satisfação que testemunhei em várias delas ao rever amigos/as ou companheiros/as, com quem mantinham contatos, mas por outros meios que não o presencial. Via-se que a interação face-a-face permitia reforçar solidariedades com uma certa história, firmadas há muito mais anos. Desse modo, dada a proposta temática do evento e o caráter de grande reencontro que ele assumiu, tratou-se de um *locus* de intensa produção de memórias.

***

"Como eu estava falando, queria começar um pouco por sua trajetória". Digo isso 10 minutos depois de termos sentado na sala de reuniões no escritório da CPT em 09 de maio de 2018, para uma entrevista com gravador. Já tinha ouvido Mano falar em duas ocasiões na Unifesspa: no já mencionado seminário de 2014, e em outro de 2016, intitulado "Formação do campesinato na Amazônia à luz da experiência do sudeste do Pará", acompanhado por Airton Pereira, doutor em História Social pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), e ex-*agente* das equipes de Xinguara e Marabá, na CPT, e Gutemberg Guerra, professor da Universidade Federal do Pará (UFPA), autor de um estudo sobre a luta posseira na região, que se tornou referência bibliográfica incontornável para quem se volta ao assunto.

Conversei com Mano também alguns minutos em julho de 2015, durante a longa viagem de três dias de ônibus, de Marabá a Porto Velho, para participarmos do IV Congresso Nacional da CPT, na ocasião dos 40 anos da entidade. Em 2018, foi a primeira vez em que pudemos interagir mais longamente e com calma. Mano está acostumado a dar entrevistas. É frequentemente solicitado por militantes e pesquisadoras/es a falar de sua trajetória e da *luta pela terra* nos anos 1970 e 1980. Dias antes, aliás, esteve reunido com pesquisadoras/es da Unifesspa que realizavam um minidocumentário biográfico sobre ele.

Com 73 anos completados, apresentava, como sempre constatei, grande disposição. Assim, ele começa pela infância, adolescência e início da vida adulta na França. *Nasci durante a Segunda Guerra Mundial, ainda. Último ano. Nasci em fevereiro de 1945, que a guerra acabou dia 08 de maio. Numa região justamente que sofreu as duas guerras. Foi completamente arrasada duas vezes.* Trata-se da comuna de Macquigny, situada no departamento de Aisne. *Nasci foi na fazenda, no pior inverno do período da guerra, dizem*

duplicação de trilhos, após a instalação de um novo projeto da Vale, chamado S11-D, no município de Canaã dos Carajás.

meus pais. Foi o período também mais duro de miséria. *Faltava tudo,* porque toda a infraestrutura havia sido destruída pelos ingleses, *inclusive o hospital onde eu deveria ter nascido; pegou uma bomba em cima da maternidade.* Não chegavam mercadorias e o abastecimento estava comprometido, *porque estávamos no Caminho das Damas* [*Chemin des Dâmes,* uma das áreas mais atingidas por bombardeios]. *A sorte é que eles moravam numa fazenda. Era arrendada. Então, pelo menos tinha alguma coisa pra comer, mas não tinha energia, era completamente tudo destruído.*

Mano cresceu ouvindo os avós e os pais falarem do conflito. A guerra como assunto nas reuniões familiares – tal como celebremente registrado por Annie Ernaux na sua autossociobiografia, *Les Années* ("Os Anos") – é um dos elementos fomentadores do engajamento pacifista que veio a ser marca de sua geração. O pai foi prisioneiro de guerra, levado para trabalhar na Alemanha, de 1939 a 1942, em uma fazenda situada em um povoado onde não tinha mais homens alemães, porque quase todos haviam ido combater no front russo. De retorno à França, o pai se restabelece na fazendinha *onde moravam meus avós; 33 hectares, um absurdo,* fala rindo. *Ele era o mais velho de 15 filhos, conheceu minha mãe, porque era da fazenda vizinha, a mais velha de 11 filhos,* ri de novo. *Em* [19] *44 casaram, e nasci em* [19]*45. Sou o primeiro filho de oito.*

Após seu nascimento, o pai é posto para fora da terra: perde um arrendamento que havia alcançado há pouco tempo. *Se fosse alguns anos depois, nunca o cara teria conseguido isso aqui, porque depois teve umas leis muito rigorosas sobre arrendamento, e tu não podia botar um cara pra fora de um dia pro outro*. No pós-guerra, com plano Marshall, a produção agrícola se mecanizou e cresceu a procura por operadores de máquinas. A família de Mano se reinstala na fazenda dos avós maternos durante dez anos. *Eu vivi toda minha infância, especialmente os 10 primeiros anos a reconstruir, refazer, plantar.*

Passados quinze minutos da entrevista, Mano discorre com detalhes sobre essa época durante mais uma hora ainda. Eu procuro intervir o mínimo possível, pedindo esclarecimento apenas para alguns termos ou episódios. O medo da fome foi uma característica salientada. *Os agricultores tinham uma ânsia assim… 'eu tenho de produzir porque a França produz a metade da comida para seus habitantes'.* No fluxo do relato, sublinha episódios marcantes como a chegada do primeiro trator. *A gente pode reparar que eram as famosas 30 gloriosas, até hoje se fala das 30 gloriosas da agricultura da Europa toda. Então foi exatamente nesse período de* [19]*45 a* [19]*75. Coisa engraçada porque em* [19]*75,* quando o furor otimista declinava lá como aqui, *eu vim pro Brasil.*

Pergunto a Mano se ele teve uma educação católica na família. Ele me fala inicialmente de missas e dos *apéritifs* que os adultos tomavam após a celebração, mas nada mais do que isso até a infância. Lembra que seu pai era católico, *mas muito cuidadoso em certas coisas,* e lhe vêm citações, como a das injustiças em nome da caridade. Isso o leva a contar que seu pai se engajou em diferentes ações em defesa dos direitos de *paysans*, especialmente arrendatários, vulneráveis, por princípio, ao risco de perder o acesso à terra de uma hora para outra, situação, aliás, enfrentada à mesma época pelos *moradores* em diversas propriedades no Nordeste brasileiro.

Ele foi da secretaria e chegou ao cargo máximo no sindicato de fermiers-métayers [meeiros] *e durante um tempo, foi vogal na justiça do trabalho* [membro do *conseil de prud'hommes*]. Também participava da organização de cooperativas. *Tudo era cooperativa: pra vender, pra depositar os produtos deles, pra utilização de material em comum, cooperativa para crédito... O "Crédito Agrícola" francês, quando vim em* [19]*75, era o maior banco da Europa.* Seu pai participava de ações coletivas, nessas duas formas combinadas: sindicato e cooperativa. *Ele tinha muito gosto. Me levava com ele nas reuniões, nas manifestações… e quando os paysans vão nas estradas, meu amigo, sai do meio, né.* Poucos anos antes de vir ao Brasil, *me lembro que a gente foi até Bruxelas, com os alemães, com os belgas, não sei o quê, e tomava a cidade inteira, não sobrou um espaço na cidade.*

O pai de Mano participou do movimento que culminou na criação de novas normas para regular os arrendamentos. *Primeira coisa é que tu só pode fazer contrato de 3, 6, 9 anos. No mínimo é 3 e no máximo é 18 anos. Mas a grande maioria é 9 anos.* Para ampliar a proteção, foi conquistada também a recondução tácita dos contratos: s*e um ano antes o proprietário não disser pro arrendatário ir embora, automaticamente é renovado para o mesmo tempo*[71]. Após dez anos na fazenda dos sogros, o pai recebeu um convite para arrendar terras em Sologne, *onde o rio Loire faz a curva.* A terra arenosa não era de boa qualidade. *No fim das contas era uma terra de caça.* Ficou acordado que o arrendatário poderia destinar toda a produção que conseguisse para si, após ter arcado com os custos de adubo e ferramentas.

No novo povoado, a escolarização terminava no ensino fundamental menor. Para concluir a *cinquième*, *quatrième* e *troisième*, *eu e meu irmão tivemos que ir pra um pensionato; um padre que ajudou, inclusive. É engraçado... um padre que se escondeu na*

---

71 *Na França a partir de* [19]*62 uma família não pode explorar mais do que 127 hectares (com exceção; por exemplo na montanha,* completou Mano. Ou seja, se um particular tiver uma propriedade com mais de 127 hectares, ele é obrigado a arrendar.

fazenda de meu avô [materno], *porque ele era resistente*[72]*.* Então, na continuidade das trocas, *uma das coisas que ele fez foi ajudar meus pais a criar 2 meninos na escola e a gente foi numa escola de padre* – enquanto que o primário foi realizado na escola pública laica –, *por quê? Porque lá tinha pensionato e era mais ou menos 50 km de onde a gente morava. Ele deu todo apoio durante dois anos* – o que provavelmente inclui bolsa de estudos, porque "escola de padre", como diz Mano, são escolas católicas privadas, que no sistema de ensino francês costumam ser caras em mensalidades ou anuidades, em relação à renda auferida por *paysans* não-proprietários. *Depois fomos para Orléans e a gente foi pro liceu e meu pai já estava nessas condições* [melhores].

Os anos de Orléans e do final da adolescência são marcados também pelo contato com a Ação Católica, no começo da década de 1960. *Orléans foi muito bom porque não era muito longe da casa de meus pais: 90 km. E nos anos sessenta, em* [19]*61/* [19]*62, estudei até o vestibular* [*baccalauréat*]. *No meio dessa história toda estava muito ligado à Ação Católica, JEC* [mesma sigla em francês e em português: Juventude Estudantil Católica/*Jeunesse étudiante chrétienne*]. Como funcionava? *Tinha reunião e ação*[73]. *JAC* [Juventude Agrária Católica/*Jeunesse agricole catholique*] *era desenvolvimento do campesinato.* Os padres que acompanhavam *tinham uma formação muito…sobre 'novo desenvolvimento', organização do campesinato, as linhas do campesinato trabalhador de esquerda*. Vantagens de ser o primogênito, *tive sorte de participar de tudo isso. Como era o mais velho, era quem acompanhava toda essas as coisa*s.

Essas ações católicas se desenvolviam ativamente também no Brasil, concebidas como 'ramificações de um movimento mundial'[74], estimulado verticalmente pelo centro do catolicismo no Vaticano, tomando apoio de dioceses locais. A hierarquia eclesiástica, entretanto, nunca conseguiu exercer o controle almejado em termos de doutrina e modalidades

---

72 *Resistente*, aqui, nomeia a pessoa que participou da *Resistência*, movimento de cidadãos franceses contra o nazismo e a ocupação alemã de seu território, sob o governo de Vichy.

73 Em outro momento da entrevista, Mano diz que as atividades da JAC e JEC não eram tanto de cursos e palestras, mas, insiste, de *ações concretas*: *distribuir convite pra tal dia se encontrar e fazer campanha; arrecadar dinheiro pro Sahel montar bomba solar e pra isso vamos lavar carro num lava-jato, esse tipo de coisa.*

74 A definição da Ação Católica Brasileira (ACB) como "ramificação de um movimento mundial" está na definição do verbete "ACB" do Dicionário do Centro de Pesquisa e Documentação (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas (FGV) do Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/acao-catolica-brasileira-acb. Consultado em: 12 maio 2021.

de trabalho praticadas pelos leigos[75]. Os coletivos se formavam em contextos de uma politização aguda do pós-guerra, em que 'projetos de sociedade' disputavam inclinações militantes.

Esses antagonismos inevitavelmente adentravam os grupos católicos, que tinham integrantes mais ou menos conservadores ou progressistas, divisões que se refletiam igualmente entre o conjunto de bispos. É de se destacar o papel que exerceram na *formação* – melhor apreendida no sentido de *Bildung*, em alemão – de seus integrantes, ao engendrar disposições militantes, com efeitos duradouros, orientando modos de conceber e compor ações coletivas de caráter reivindicatório e contestatório. No Brasil, esses movimentos católicos ganharam embocadura particular, porque, no seu decorrer, testemunharam o golpe civil-militar de 1964, e a instalação a partir desse ano de uma ditadura no Executivo federal. Tratarei mais à frente do assunto na descrição sobre o surgimento da CPT. Na continuação da entrevista, Mano detalha, assim, sua socialização nesses coletivos:

Fui formado católico pela tradição de meus pais, mas lá você não aprende nada, a não ser o gostoso do abraço na saída da missa. Eu aprendi mesmo foi com essa Ação Católica na cidade. E nos anos [19]*60 era muito forte no campo. Tinha muito curso: curso de contabilidade, curso de adubo... Esses movimentos eram bastantes abertos. Na cidade também a JEC era aberta. Havia uma efervescência: Vietnã, Argélia, guerras de descolonização. […] Um tio meu morreu na guerra da Argélia. Até* [19]*62/*[19]*63, eu escapei de muito pouco*[76]*. Quase fui na Argélia. Como estava estudando e já estava no finzinho, tive um sursis – todo mundo ia pra lá dois anos, já pensou?-- e a gente já estava contra essa guerra, porque tava aparecendo tortura. Houve queima de livreto militar em praça pública, o que é considerado crime de traição…*

No último ano do liceu, pensou em optar pela *filière* de ciências, para cursar agronomia, mas *conversei com os padres de meu povoado e da JAC, e esses padres eram mais ou menos novos do que eu e de esquerda,* e surgiu o interesse em ter uma formação que lhe permitisse desdobrar o engajamento que realizava a partir da igreja, permanecendo leigo. Havia à época uma agitação das atividades da JAC. Criaram uma *Maison de la Jeunesse*

---

75 Sobre autonomia do leigo na Ação Católica no Brasil, ver artigo de Maia e Sales (2018). Para um relato da experiência de um leigo militante na Ação Católica no Brasil, consultar Pedro Ribeiro de Oliveira (2018).

76 O que não aconteceu com Henri Burin des Roziers, frade dominicano, outro francês, que veio para trabalhar na CPT no Brasil em 1979, quatro anos depois de Mano.

[Casa da Juventude] onde aconteciam atividades de cultura e lazer do povoado. *Tínhamos relação com estudantes de Paris que iam trabalhar com a gente na roça* [durante as férias escolares]*, e à noite nos encontrávamos pra fazer festa, dançar, feu de camp, como é que se diz?, fogueira!* O gosto desenvolvido na realização dessas atividades contribuiu, segundo ele, para seu ingresso na graduação em filosofia no *Institut Catholique de Paris* (ICP).

Após os três anos em Paris, Mano fez o serviço militar obrigatório num quartel situado nas montanhas da Haute Savoie:

Lá perto do Monte Branco. É alto mesmo. Fui pra lá e fiz 16 meses como soldado raso. Lá me chamaram pra trabalhar num negócio interessante: aconselhamento [conseiller]*, e por isso aprendi um monte de coisa das leis. Fiz um estágio de quinze dias e aprendi a escalar, esquiar. E onde estava era só jovem filho de agricultor das montanhas. Nos fim-de-semanas sempre íamos andar* [faire du randonnage] *e continuamos a nos relacionar até hoje. Fui no casamento de alguns. Quase todos são agricultores e monitores nas estações de esqui. São caras sólidos* ["durões" seria uma tradução mais próxima de "*solides"*]. *No verão, o gado vai todo lá pra cima. Pra não ter avalanche o capim tem que ser comido.* […]. *Porque no verão é bonito, mas vá lá ver no inverno…*

Maio de 1968 eclodiu quando Mano estava no serviço militar. Certa vez, ele e mais dois recrutas foram convocados para reprimir uma manifestação estudantil na Universidade de Lyon. Recusaram e foram presos por indisciplina. O julgamento do processo militar não prosperou devido ao acúmulo de situações do tipo, que, a seu ver, devem ter se multiplicado em muitos quartéis.

Ouvir esses episódios biográficos que, inevitavelmente, vêm em forma de flashes à medida que Mano discorre sobre si, me faz pensar em experiências que podem ser pontos nodais, que forjam capacidades e aptidões, a serem reaproveitadas ou reatualizadas em contextos de ação distintos (por exemplo, para resolver as dificuldades de instalação no Araguaia paraense, no início de sua *inserção* lá), ou municiadoras de um estranhamento produtivo em relação a alguns fenômenos, por exemplo, quanto ao modo de vida dos agricultores da fronteira amazônica, cujas singularidades ele podia apr(e)ender diante daquilo que conheceu até seus 30 anos na França.

"Durante o serviço militar você manteve contato com grupos católicos?", pergunto, na sequência. *Sim, porque tinha permissão de sair, e aí a gente continuava*, mas não especifica

as atividades. Sobre o ingresso na vida religiosa após esse intervalo de tempo na caserna, vieram mais detalhes:

Quando em [19]*68 termino meu serviço militar pensei: "não vou continuar no seminário porque isso é coisa pra padre; eu quero alguma coisa na agricultura". Aí foi que inventei entrar numa congregação religiosa como leigo e entrei em uma que era ligada ao campo. Fui lá com os Oblatos de Maria Imaculada. Queria no campo. Fiz dois anos de noviciado, depois de Marx, Nietzche e Freud na instituição católica* [*Institut Catholique de Paris*] *durante o bacharelado na filosofia. Tinha um noviciado pertinho da fazenda onde morava minha família* – que haviam deixado Sologne para procurar arrendamento na região de Limousin. *Em* [19]*70 dei uma rodada onde tinha uma equipe de oblatos na área rural no Limousin. [...] Tinha 2 oblatos, um da missão estrangeira e um diocesano, e todos trabalhavam. Todos tinham o tempo integral. Todos trabalhavam. 'Olha, eu acho que aqui você vai encontrar* [alguma coisa]*; tamo precisando de um jovem pra trabalhar no rugby". E foi desse jeito que fui pra lá. E um agricultor que tinha gado leiteiro, o Davi, precisava de um operário agrícola. Fui encontrar ele e ele disse "se quiser trabalhar aqui, vamos agora", mais ou menos 70 gados leiteiros. Fiz uma formação profissional de técnico pra consertar máquina agrícola e tinha uma CUMA* [*Coopérative d'utilisation de matériel agricole/ Cooperativa de Utilização de Material Agrícola*]*. Tinham empréstimo mais barato do que o normal.*

O exercício do trabalho religioso se faz como *inserido.* Demorei a conhecer o nome que se dá a essa experiência e seus significados. Dois anos antes dessa entrevista com Mano, no início do doutorado, num desses acasos que vêm a propósito (*serendipity*, conforme alguns dizem[77]) me deparei com o livro *L'Établi* de Robert Linhart (1978)[78] – sucesso editorial, bastante lido por gerações de intelectuais em ciências humanas, sobretudo por aquelas/es interessadas/os no mundo do trabalho, mas que eu ignorava completamente até então – ao buscar sem pretensão títulos biográficos em uma livraria.

---

[77] Sobre *serendipity* no trabalho de campo, ver Tilche e Simpson (2017), que a relativizam. Mariza Peirano (2014: 385-388) fala da centralidade heurística da surpresa para o desenvolvimento de toda etnografia. Tim Ingold (2008) reflete também como interações, leituras e experiências às mais diversas, fora do trabalho de campo, se combinam a ele, e contribuem decisivamente no fazer antropológico.

[78] O livro foi traduzido em português como "Greve na Fábrica". O título literal "O inserido" certamente parece estranho, mas transmite melhor aquilo que trata o narrador-personagem e autor do relato: a incomum experiência de, deliberadamente, optar por se inserir (*s'établir*) em outro meio social, de forma a literalmente incorporá-lo, sem dispor das ferramentas necessárias para isso, donde os inúmeros conflitos, inclusive existenciais, que são produzidos.

A leitura da quarta capa – sobre um universitário, que, buscando uma experiência coerente com seu engajamento em prol da luta operária, vai trabalhar na fábrica e fazer trabalho de base diretamente lá – me chamou atenção não só por alguma ressonância que *se inserir* (*s'établir*) possa ter com a imersão no campo praticada por antropólogas/os, mas porque naquele momento estava muito envolvido com as ações do comitê de mobilização contra a reforma do direito do trabalho na França, ensejada pela Lei El-Kohmri, em 2016, dentro do sindicato estudantil a que pertencia. A leitura se tornou mais atrativa, e me intrigou esse agir do *établissement* (*inserção*) que, de fato, era um modo de ação militante praticado por maoístas nos anos 1970, e curiosamente, ou nem tanto, muito familiar à experiência de padres operários[79] que ouvia nas histórias de dominicanos, amigos de Henri, ao visitá-lo aos domingos[80].

Felizmente, ao conversar com Mano, eu dispunha dessas ferramentas que permitiam compreender melhor algumas de suas ações. A própria opção em ser frade (*frère*) mas em não ser padre (*curé*) – sendo, portanto, um religioso leigo (*religieux laïc*), segundo as classificações oficiais da igreja – indica uma tomada de distância com o clericalismo e as estruturas hierárquicas, o que, por sua vez, participa de uma tradição antiga no cristianismo católico de correntes anti-institucionais, que buscam a autenticidade da fé no cotidiano, sem apego a doutrinas e liturgias promovidas por autoridades romanas. Da mesma forma que os padres operários, esses religiosos, leigos ou não, mas *inseridos*, como Mano, tiram o sustento de seu próprio trabalho, e não moram em conventos[81]:

Uma vez por semana, quarta à noite, tinha reunião entre nós. Um [dos religiosos oblatos] *era carpinteiro, outro leiteiro, outro trabalhava na cerâmica em Limoges, e o outro o que era? Não lembro. E mais eu. No domingo tinha meu jogo de rugby e claro a gente ia também na celebração* [missa], *reunião dos jovens, reunião de agricultores católicos, algo como círculo bíblico. O agricultor pra quem eu trabalhava era arrendatário católico.*

---

79 O movimento dos padres operários alcançou tamanha força na França do início do século XX, que fomentou o desenvolvimento de novas teologias, e suscitou reações do Vaticano com o objetivo de restringir ou até reprimir esse tipo de ação.

80 Trata-se de Frei Henri Burin des Roziers, dominicano, figura exemplar para muitos agentes da CPT e atores de movimentos sociais. Durante todo o tempo em que morei em Paris, em 2016 e em janeiro de 2017, visitei Frei Henri aos domingos, no convento Saint-Jacques, dos dominicanos, localizado na rua des Tanneries. Retornei ao Brasil em fevereiro de 2017, para uma temporada de trabalho de campo em Marabá, e no segundo semestre do mesmo ano, em agosto de 2017, para iniciar a cotutela da tese no Rio de Janeiro, na UFRJ. Henri faleceu em novembro de 2017.

81 Dois frades, *agentes* da CPT, com quem me aproximei mais, Frei Henri e Frei Xavier Plassat, ambos dominicanos, também viveram muito pouco no claustro de um convento.

Mano morava no alojamento da fazenda destinado aos "operários agrícolas", numa tradução literal de *ourvriers agricoles.* Mas talvez fosse melhor se referir a "trabalhadores rurais", categoria mais empregada no Brasil. *Fiquei lá cinco anos até que um belo dia o padre Humberto daqui* – referindo-se à Diocese de Marabá – *me mandou uma carta dizendo que ele estava na Transamazônica, ia ter ferias, ia pra lá* – para a França – *e gostaria de me encontrar pra bater um papo. Me lembro que naquele dia eu estava tirando leite.*

Assim começou a se preparar o convite para vir ao Brasil, mais especificamente para o Baixo Araguaia. "Já conhecia ele antes?", pergunto. *O provincial nosso que veio para cá* – para o Brasil – *visitar ficou sabendo dessa necessidade deles e sugeriu meu nome. Eu acho que foi desse jeito.* Padre Humberto esteve nas férias do verão europeu, em julho de 1974, em Limoges para conversar com Mano e *me explicou detalhadamente as condições*, sem esconder o que significa realizar um trabalho pastoral na abertura da Transamazônica, na região onde acabava de acontecer a repressão à Guerrilha do Araguaia, com Marabá tendo sido enquadrada como área de segurança nacional, e havendo uma ditadura civil-militar no governo federal. Padre Humberto Rialland trabalhava junto com outro francês, também oblato, Robert de Valicourt. Junto à irmã dominicana Maria das Graças, ambos foram presos e torturados em 1972, acusados de darem apoio aos *paulistas,* como eram chamados os guerrilheiros.

Conversei com eles, com meus pais e tudo. Um dos oblatos que tava comigo falou da Mission de France, e disse: "Mano, a gente te oferece um curso em Paris de um ano". E foi muito interessante porque tinha muita coisa no Brasil, especialmente sobre resistência [à ditadura]. *Um deles já sabia sobre CPT,* mas advertiu, dizendo que *se tu vem pra cá e tu não é padre, eles não vão entender esse negócio de frei, e tu vai ser expulso pelo Curió. Humberto morava na Palestina e Roberto em São Domingos. Na Palestina só tinha Humberto. No São Domingos ainda tinha 3 freiras. Humberto começou a ter erisipela nas pernas e estava grave.*

Mano realizou esse estágio de formação no ano letivo de setembro de 2014 a junho de 1975. No dia 25 de julho, data comemorativa do trabalhador rural no Brasil, em 1975, ele desembarca no Rio de Janeiro e cumpre a passagem obrigatória de todos os missionários que chegam ao país: um curso no Cenfi (Centro de Formação Intercultural), em Petrópolis, no estado do Rio de Janeiro, para ter aulas de português, pela manhã, e de "Iniciação à Missão no Brasil", à tarde, por três meses.

"Na França você já tinha ouvido falar de comunidades eclesiais de bases (CEBs)?". *Ainda não, mas falavam de teologia da libertação e da negritude. As CEBs eu conheci chegando no Brasil. No Cenfi já falaram disso pra nós. Também Humberto me tinha falado.*

A CPT foi criada um mês antes de sua chegada, em junho de 1975, e como prova de que a informação circulava rapidamente, *no Cenfi já falaram da CPT.* Dois dos missionários, um espanhol e outro francês, que estudavam com ele, já iam se dirigir para a Prelazia de São Félix do Araguaia. *Eu li lá o documento dizendo que a CPT tinha acabado de ser criada.*

Com um outro colega francês que iria trabalhar como operário numa fábrica na diocese de Nova Iguaçu – o bispo era Dom Adriano Hipólito –, Mano fez um passeio pelo litoral com uma parada antes em São Paulo. Estava *arranchado* na casa de um padre que lhe falou da *missa do Herzog*, oficialmente um culto ecumênico celebrado na Catedral da Sé, que veio a ser um ritual de múltiplos enquadramentos entre o civil, o político e o religioso[82], e que canalizou com especial intensidade naquele momento ações de publicização de denúncias, que já vinham sendo feitas, contra a tortura e assassinatos cometidos pela ditadura a opositores do regime. Assistir ao ato foi mais uma das experiências, desde as *conversas* iniciais em Paris, que permitiam a um jovem missionário a, como se diz em francês, *prendre les pouls*, algo como "sentir a temperatura", conhecer melhor o ambiente tanto político quanto eclesial em que passaria a se mover.

Em dezembro de 75 cheguei aqui nessa casa ao lado, e aponta, sentado à mesa da sala de reuniões da CPT onde nos encontramos, para a atual Cúria Diocesana, que funcionava antes como residência do bispo. *Era dom Estevão* [Avelar], *e dois dias depois chegamos na Palestina. Fiquei morando na casa do Humberto, que era uma casa de taipa, coberta de telha, com um quarto e rede; não tinha cama nenhuma.* Humberto foi embora para fazer o tratamento de sua doença, *e como duas vezes complicaram minha vida, porque me prenderam, veio morar comigo uma freira de São Domingos* [do Araguaia], *a irmã Lina, que estava chegando* [de Goiás]. *Ficamos seis meses morando na mesma casa. Logo inventei de fazer uma horta.* Mas a horta de Mano ficava em outro terreno, e *tive que mudar pra lá. Comprei uma casinha que tinha do lado da horta. E outras duas irmãs voltaram.*

Humberto nunca mais voltou a morar na Palestina. Foi morar na Cidade Nova [nome de um dos núcleos urbanos de Marabá, situado à margem da Transamazônica], *porque andava menos, e ele não podia andar muito. A Cidade Nova era só algumas casas naquela época.* Humberto fez o desenho de um mapa, *por sinal muito bem feito, com todas as comunidades, as distâncias dos rios, vicinais e povoados, e com os nomes de suas pessoas que eram animadores de comunidades.* Durante dois meses iniciais, como registra em seu manuscrito, Mano só fez isso: visitar as *comunidades* para se apresentar, tendo cuidado de sempre levar

82 Ver, nesse sentido, Montero, Brum e Quintanilha (2016).

uma rede na mochila, como havia aprendido. Os deslocamentos eram todos a pé. Não raro andava 30 quilômetros em um mesmo dia. *Foi saindo da OP-3, onde tinha ido visitar um morador, que me prenderam a primeira vez.*

Humberto faleceu faz pouco tempo. No final dos anos 1970, padre Humberto foi *acompanhar* as *comunidades* estabelecidas ao longo da PA-150, cuja abertura se acelerava e passava a receber fluxos recorrentes de migrantes. Lá recebeu em 1979 a irmã Dorothy, que mudava de domicílio, e o também oblato e recém-ordenado padre Paulo Joanil, o Padre Paulinho, que atua na CPT do Pará até hoje. Outro irmão de congregação era o belga Jean Hébette, que chegou ao Brasil mais cedo, em 1967, e se tornará um dos principais pesquisadores, pelos inúmeros trabalhos de campo desenvolvidos com equipes do Núcleo de Altos Estudos da Amazônia (NAEA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), sobre colonização e conflitos agrários no sudeste paraense. Mano trabalhará junto com Jean Hébette a partir de 1987, depois de deixar a CPT, na realização de projetos de extensão rural e apoio à agricultura familiar desenvolvidos pelo Centro Agroambiental do Tocantins (CAT). Os oblatos estrangeiros, mesmo os franceses ou belgas, Mano só veio a conhecer no Brasil.

Uma trajetória marcada por deslocamentos, não importa se espaciais, existenciais ou outros, incita pensar sobre seus efeitos ou o que isso implica para aquele/a que os experimenta. E nesse sentido, o confronto com a alteridade é incontornável. Assim, durante a entrevista, ele não deixa de apontar os estranhamentos iniciais da sua chegada. Os dois elementos que ele elegeu durante a fala contemplam religião e política.

O que fiquei impressionado aqui, e é completamente diferente da França é que lá, mesmo na área popular rural, tem muito ateu. Muitos vizinhos ficavam admirados de a gente ir na missa (tanto no Limousin quanto no Aisne). Eu fiquei admirado aqui do contrário. Quando Gabriel Pimenta[83] *começou a dizer que era ateu na frente de agricultor, eu chamei ele no cantinho e disse "não faz escândalo aqui, porque eles não vão te entender, não". Fico muito impressionado com isso até hoje. Qualquer coisa no início tem uma reza. Inclusive no sindicato. Você nunca vai ver isso na França. Numa escola? Menos ainda. […]. Então fui criado nesse ambiente de laicidade. Não estava acostumado a expor a fé.*

---

[83] Trata-se de Gabriel Sales Pimenta, advogado mineiro, militante comunista, que prestou assessoria jurídica à CPT e ao sindicato de trabalhadores e trabalhadoras rurais de Marabá, no início dos anos 1980. Foi assassinado em Marabá em 1982. 40 anos depois, em 2022, o Brasil foi condenado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos por não ter corretamente investigado e processado os responsáveis pelo crime.

A segunda coisa que mais estranhei é, claro, chegando da França… Bom, eu sabia o que era capitalismo de bem-estar, com toda eleição, associação, sindicato respeitado pelo capital. Quando você chega aqui e vê casa grande e senzala, meu amigo… pensei que era feudal. Não tava preparado pro latifúndio, não, com todo aspecto colonialista e violência. Aprendi muita coisa aqui e nisso a CPT ajudou muito porque quando cheguei tavam criando a CPT.

Os meses e anos iniciais são os mais intensos em aprendizado. Nesse sentido, é interessante observar a série de encontros que lhe permitem a introdução a novos mundos, pessoas e linguagens, depois da chegada. Em outras palavras: na medida em que é na companhia do outro que passamos a participar de arenas da realidade, por meio do quê e de quem lhe são apresentadas as situações?

Os membros da equipe da diocese de Marabá, que ele chama "OPOMIL" – reunindo as siglas OP (Ordem dos Pregadores) para as irmãs dominicanas, OMI (Ordem dos Oblatos de Maria Imaculada), para os padres Roberto e Humberto, e L de "leigos", correspondendo principalmente aos agentes do Movimento de Educação de Base, MEB – serão seus principais interlocutores, além dos próprios *posseiros,* com quem procura estabelecer relações de amizade, a exemplo da que manteve com Almir Ferreira Barros, animador de CEB, *um dos primeiros que eu conheci,* e que viria a ser, anos depois, presidente do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) de São João do Araguaia.

No final de dezembro de 1975, quando Mano chega à Vila Palestina, ainda viu lá os tratores que haviam aberto a vicinal Santa Rita em cujas margens seriam distribuídos lotes de colonização agrícola pelo Incra. Os centros de seleção igualmente estavam lá, com suas casas de madeira que acomodavam agricultores e suas famílias vindo de diferentes estados do país, aguardando o momento de conhecer as parcelas de terra que receberiam. *Conversando com os agricultores a gente percebia que tinha alguns problemas. Por exemplo, num brejo que tinha na ponta da Palestina, a Roncadeira. Pois bem, de repente estava dentro de um lote da Transamazônica*. Numa tirada irônica, Mano afirma que *o primeiro conflito que eu vi foi de gente que não deveria estar lá.* Ou seja, técnicos do Incra haviam cortado a gleba pública em diversos lotes para o programa de colonização, sem o cuidado de fazer uma vistoria prévia no local para se certificar que a área não estava ocupada por *posseiros.*

Poucos dias após sua chegada, em janeiro de 1976, já estava fazendo um levantamento sobre *esse conflito de pequeno contra pequeno.* Humberto e Roberto já tinham iniciado uma interlocução com o Incra, e os levantamentos iniciais – parecidos com aqueles realizados por Irmã Dorothy que vimos anteriormente – foram endereçados à agência fundiária estatal,

contribuindo com esse ato a dar forma ao problema (da disputa e do risco de despejo) por meio de sua enunciação em público. *Engraçadíssimo que uma assistente social do Incra, numa conferência para agricultura familiar, muitos anos depois, me encontrou e disse "o relato que tu fez era impressionante, com lista, tamanho [da posse], e o que eles estão dizendo*". Mano lembra que a produção escrita estava primariamente ligada à necessidade do próprio trabalho – *bando de gente que tá dizendo uma coisa, anota* – além da própria comunicação interna entre os membros da pastoral. *Quando me prenderam fiz um relatório preto e branco*[84]*, para o bispo.* Essa documentação do trabalho cotidiano, é claro, torna-se decisiva para a produção de problemas públicos e a sustentação de reivindicações, como veremos no capítulo 4.

Como havia dito na sua fala naquele seminário de 2014, foram 12 anos de trabalho na CPT, abrangendo, assim, um período de 1975 – quando ainda *não existia PA-150, não existia estrada até Xinguara, e não tinha entrada para Parauapebas* – até 1987, coincidindo com uma época de grandes transformações da paisagem, da demografia, da ocupação do solo, sobretudo pela ação dos 'grandes projetos' estatais e privados, que geram elevada concentração fundiária. Mano assiste a, e participa da, emergência do *posseiro* na mobilização que se instaura em torno da disputa, acesso e redistribuição de terras. Nas classificações locais, o período é comumente chamado de *luta posseira*, ou *tempo da 20*, em referência ao tipo de arma mais usada pelos *posseiros* nas disputas pela posse fundiária.

1.2 Excurso: Ações de memória e relatos na descrição etnográfica

O relato de Mano, que se desdobra desde algumas páginas, importa por diversas razões. Através dele, podemos apreender, dentro do recorte adotado para esta tese, fragmentos (i) do que foi o início da mobilização social pela reforma agrária no sul e sudeste paraenses e (ii) da constituição do trabalho da CPT na região. Está claro que não utilizo o relato isoladamente para esse fim, mas o cotejo com outros materiais produzidos durante a etnografia com os agentes de pastoral e pesquisa nos arquivos.

No entanto, não compreenderíamos bem sua fala sem atentar para sua particularidade de locutor em meio a outros, por sua posição de figura exemplar conferida pelos atores da mobilização, na transmissão de uma memória da *luta pela terra*. Por isso, detalharei melhor

[84] Trata-se de uma expressão idiomática francesa *noir sur blanc*, que se refere a franqueza ou clareza da exposição. Em português, é comum dizer "colocar os pingos nos is".

as condições e o efeitos da enunciação aí presentes, junto a uma reflexão sobre memória, testemunho, e em alguma medida biografia, inseparáveis, por sua vez, dos dispositivos metodológicos que os fazem emergir e participam da história desta etnografia. Esse trabalho será útil para balizar o uso e compreensão de outros relatos mais à frente.

Relatos produzidos por ação da memória, sejam eles de confissão ou testemunho, ensejam um incômodo, que se encontra precisamente num *double bind*: são necessários e impossíveis, ao mesmo tempo (Seligmann-Silva, 2009:131). Impossíveis, porque a totalidade da experiência vivida e/ou observada jamais pode ser restituída inteiramente, seja porque a recordação não alcança todos os eventos e ações na miríade de detalhes, seja porque há um limite ontológico entre a linguagem (verbal ou não-verbal) e o mundo, *word and worlds*, que diferentes filosofias já perscrutaram e continuam apontando. Necessários, porque não há outro meio de acessar o passado a não ser por esse recurso precário – "sem memória, o passado não existiria para nós, estaríamos presos a um presente que seria constantemente adicionado a outro presente" (Gagnebin, 2020:206) – que é também condição existencial da vida humana. Em outras palavras, são necessários porque são literalmente vitais[85].

Disse "acessar o passado", quando na verdade se trata é de articulá-lo, uma vez que ele não se oferece pronto a quem rememora. Duas metáforas costumam se destacar para as ações de memória: uma relativa à arquitetura e trata da 'construção', e outra emprestada à arqueologia para se referir à 'escavação' (Peixoto, 2014:31; Ascerald, 2019:391). Essa última é empregada para pensar o trabalho com os rastros e vestígios, presentes em palavras, objetos, gestos, sensações, que permitem aos sujeitos no presente evocar discursos e ações passados, e combiná-los a outros do tipo, compondo, assim, narrativas – o que nos leva à primeira metáfora.

Vale lembrar, aliás, como a figura do coletor e catador, que recupera rastros desencavados ou aparentes, foi tornada próxima à do narrador-testemunha em reflexões historiográficas, e não só[86]. O rastro é o indício paradoxal da presença de uma ausência, e é

---

[85] É completamente vão numa nota de rodapé resumir o debate teórico que essa assertiva implica. É de se destacar a grande quantidade de estudos antropológicos, recenseados por Ochs e Capps (1996) que seguem a proposição de Ricoeur (1983:85) de que entre a atividade de contar uma história e o caráter temporal da experiencia humana existe uma correlação que não é acidental, mas necessária: o tempo se torna humano quando narrado, e a narração só atinge significado sob condição da existência temporal. "Vida é o passado que contamos a nós mesmos" é a síntese a que chegam Ochs e Caps (1996: 21). A memória é a condição de possibilidade da vida humana, uma memória de 'si' é fundamental para a continuidade da existência do 'eu', para tornar o presente vivo, segundo Ricoeur. O que não significa assumir como universal a noção ocidental de indivíduo. No mesmo sentido Maurice Bloch (2009) sobre a relação entre memória autobiográfica e a noção de pessoa.

[86] Vale lembrar a metáfora do historiador/a que queira conta a história dos vencidos como um *chiffonier,* catador de trapos, em Walter Benjamin (1987). Em direção semelhante, Carlo Ginzburg (1989) sobre o

com essa fragilidade que toda atividade de memória (e narrações que dela resultam) tem que se haver, além é claro, de todos os limites (em tempo, espaço, energia) envolvidos numa coleta/catação. Defendo que a etnografia precisa assumir essa fragilidade do trabalho de memória, bem como seu aspecto inacabado e as condicionantes em jogo, segundo a situação interacional, entre entrevista, conversa informal, fala em público, escrita de um texto, dentre outras.

No caso da entrevista (mas também no de uma fala em público ou no de um texto escrito), solicitar alguém para que no presente discorra sobre sua trajetória consiste para a pessoa não apenas o manejo da forma 'relato' mas também o exercício de julgamentos morais, uma vez que o dispositivo demanda uma seleção de episódios, que serão avaliados segundo sua importância ou pertinência e, a depender da situação, organizados em séries mais ou menos cronológicas, e examinados quanto a sua coerência (Boltanski, 1990:129).

O retrospectivismo, a seleção, a seriação e os julgamentos morais somados à posição subjetiva inerente a toda forma de elocução do 'eu' só podem despertar desconfiança ou rejeição em teorias sociais que postulam ora a opacidade dos atores, ora seus cálculos interessados em fornecer uma boa imagem de si – portanto, ora ingenuidade, ora má-fé[87] –, diante da incapacidade, em todo caso, de eles objetivarem as mudanças de suas posições e relações estabelecidas num campo que, por sua vez, também está em transformação, tarefa ao alcance apenas de um profissional armado metodologicamente para isso, o sociólogo.

É a conhecida crítica da ilusão biográfica de Bourdieu (1986), que, no entanto, não está ela mesma isenta de uma outra ilusão, a naturalista (Heinich, 2010:425), pois ao criticar o aspecto artificial e construído do relato biográfico está a pressupor que é possível atingir a realidade das coisas e dos fenômenos por meio do discurso sociológico que, contrariamente a todo discurso – sempre opaco por causa do fosso entre as palavras e as coisas, *words and worlds*, como já mencionado –, teria a capacidade de, não se sabe como, ser transparente ao real[88].

Ingenuidade maior talvez seja pressupor que o locutor que relata e o interlocutor que ouve não saibam o que estão fazendo, a saber, a produção e recepção justamente de um relato

---

paradigma indiciário. Márcio Goldman (2003:455) aproxima o seu modo de fazer trabalho de campo ao que no candomblé se chama "catar folha".

87 Ao mesmo tempo que os atores são opacos (ou seja, não são completamente conscientes do que fazem, e sobretudo de por que fazem o que fazem), estaria operando neles uma espécie de cálculo. Cálculo pressupõe por si só algum grau de consciência. Estratégias que operam inconscientemente são oxímoros lógicos, segundo Boltanski (1990).

88 O construtivismo bourdieusiano operaria um *charcutage ontologique*, segundo Barthe *et al* (2013).

e não da própria experiência original. Assim, melhor seria admitir como ponto de partida que não há método redentor à ambiguidade que o termo 'história' encerra[89]: história como narração (cuja forma ela própria é historicizada) e como fluxo de acontecimentos. Nem à sua circularidade: a narrativa é fonte da experiência ao mesmo tempo que dá forma a ela (Ochs; Capps, 1996:20). A seleção, seriação e julgamentos são inerentes à própria forma discursiva e dependem de outros elementos imanentes à interação, razão pela qual antropólogas/os, ao se debruçar sobre narrações, têm privilegiado a análise e descrição da forma em relação ao conteúdo: interessa menos o "o quê", e mais o "como" e o "por quê" (Müller, 2006:100)[90].

De fato, narrar é uma ação, e nessa qualidade não poderia ser negligenciada por um/a etnógrafo/a. Mais ainda, dedicar-se a um trabalho de rememorar não tem nada de anódino. Afinal, restam sempre questões subjacentes: de onde vem essa vontade de saber, de narrar, de recordar, e por quê? Atrelada à forma da ação está presente uma motivação de agir. Ética e estética estão combinadas no mesmo gesto. Por isso ganhamos em compreensão se tomamos os relatos testemunhais, como o de Mano, enquanto prática moral e como *phronesis* (Lambek, 1996), conceito aristotélico que se refere à sabedoria que têm as pessoas de ajustarem suas condutas de acordo com as situações interacionais e suas mudanças no tempo: nossa relação com o passado está sujeita a transformações, e o modo como estabelecemos essa relação com ele através da memória e os ajustes daí decorrentes são uma forma de *phronesis.*

O passado da memória é sempre um passado imperfeito (Idem, ibidem) no duplo sentido da palavra: como tempo verbal, já que a memória encadeia e busca captar a duração dos acontecimentos no passado, e como adjetivo de incompleto, inacabado, que remete à impossibilidade já mencionada de restituirmos a totalidade da experiência original vivida.

Essa dimensão da memória, como um fazer que implica uma composição a partir de uma seleção e seriação de acontecimentos que importam para quem o faz, ressalta a dimensão poética, no sentido também aristotélico de *poiesis,* dessa atividade, ou seja, uma arte de produzir enredos (agenciamento de eventos, ações e sujeitos), para se representar (no sentido dramatúrgico) uma ação por meio de uma linguagem narrativa[91], onde os acontecimentos, a

---

89 Como diz Rancière (1992:11) ironicamente, "infeliz homonomia própria a nossa língua que designa por um mesmo termo [história] a experiência vivida, seu relato fiel, sua ficção mentirosa e sua explicação acadêmica".

90 Michel Naepels (2010:881), ao fazer um amplo balanço bibliográfico de obras antropológicas em contextos anglófono e francófono, que analisaram narrativas memorialísticas, aponta três blocos principais de questões que ocuparam os antropólogos: formas sociais da memória; relações entre mito e história; fatores contemporâneos que influenciam a enunciação dos relatos históricos.

91 Aristóteles privilegia a tragédia e a epopeia na sua reflexão, em detrimento da história e da narração/relato (poesia diegética), mas aqui tomo narrativa como categoria englobante que abrange todas elas (o drama, a epopeia e a narração), como o faz Ricoeur (1983:51). Essa arte da ficção, para Aristóteles, se opunha à

princípio arbitrários no fluxo da realidade, ganham em inteligibilidade, ao serem sequenciados numa trama temporal que se estrutura – ao menos na ficção clássica da Antiguidade que, apesar de contestada pelos modernos, continua a influenciar agenciamentos narrativos diversos[92] – por um encadeamento de causas e efeitos. Em outros termos, o trabalho narrativo da memória é uma *poiesis* na medida em que se trata de "construir com frases formas perceptíveis e pensáveis de um mundo comum determinando situações e os atores dessas situações, identificando os acontecimentos, estabelecendo entre eles nexos de coexistência ou de sucessão, dotando esses nexos com a modalidade do possível, do real ou do necessário" (Rancière, 2017: 13-14)[93].

Penso que não é preciso demonstrar, ainda mais para antropólogas/os, que narrativas transmitem saberes. O que talvez mereça atenção é precisamente o efeito da poética do saber presente nelas, e, particularmente, naquelas produzidas pela memória, das quais nos ocupamos aqui. O agenciamento das frases na forma 'relato' condiciona quem se presta a essa tarefa a estabelecer conexões, no tempo e no espaço, entre sujeitos, eventos, ações e objetos, segundo uma sintaxe de relações de coordenação ou subordinação, atribuindo estados e qualificações aos entes. A narração é, portanto, um dispositivo, e enquanto tal, possui seu próprio regime de visibilidade – o que fica à mostra e o que resta à sombra – realçando o que pode – e acrescentaria: o que é digno – de ser visto ou não (Deleuze, 2003:317). A partir daí, o que está em jogo é, entre outras coisas, como o relato distribui agência (capacidade de agir) entre seus componentes (seres), e o que se nomeia, como e por quê. Assim, toda poética do saber implica uma política, na medida em que se trata de como operar a repartição do sensível (Rancière, 1994:87), e determinar, por meio do agenciamento de palavras, o que fica dentro e o que fica de fora.

Se levamos a sério o dinamismo da composição de histórias/relatos/narrações, é impossível pensar sua poética (momento de criação) como estágio isolado. Ao contrário, é

---

crônica histórica, e ele não hesitava em considerar a primeira como superior à segunda em termos de intelecção. Enquanto a crônica se limita a dizer como as coisas acontecem, a primeira (e, portanto, a narração) diz respeito a como as coisas podem acontecer.

92 É todo o trabalho de Jacques Rancière (2017) perceber como a ciência e literatura modernas reformam o esquema narrativo herdado da ficção clássica para cada uma, segundo seus critérios, relatar o mundo com suas palavras.

93 Tradução minha. Como ressalta Rancière (2017:7), o que distingue para Aristóteles a ficção (leia-se, a narrativa) da experiência ordinária não é uma falta de realidade, mas um adicional de racionalização. Qualquer semelhança entre o modo clássico de construir ficções e o modo de as ciências sociais pensarem e escreverem não é mera coincidência para ele. As ciências sociais modernas se construíram como modo de investigar a realidade buscando desvendar a lógica da necessidade das ações humanas por trás ou sob a aparência do arbitrário (preocupação comum à tragédia e à epopeia). A diferença da sociologia para a ficção clássica estaria no espectro de ação humana concernido, mais abrangente para a primeira.

preciso compreender os momentos à montante e à jusante ligados a esse ato. Uma história é, sem dúvida, um corte com a realidade; mas se fosse uma ruptura completa, a inteligibilidade que se lhe extrai estaria comprometida. Se uma história (ou relato) pode ser compreendida, é porque rearranja algo do mundo fora da narração (transforma em sintagmas paradigmas preexistentes), um mundo de práticas acompanhadas de conceitos[94], já que no cotidiano as ações não são tomadas como meros movimentos físicos em si, mas estão acopladas a signos, de modo que ajustamos nossos comportamentos segundo os significados que lemos nas interações. Se lemos da mesma forma que nosso/a interlocutor/a é, por assim dizer, outra história, a equivocação sendo tão recorrente quanto a necessidade de inventar formas de conjurá-la.

Se, como Ricoeur (1983:85ss), tomamos o momento de elaborar as narrativas/relatos como 'configuração', diremos que os enredos são lisíveis (inteligíveis, compreensíveis) porque em algum grau se ancoram na lisibilidade já presente nas experiências do mundo da 'prefiguração' – e, portanto, nos conceitos imbricados às práticas no curso do cotidiano, com suas mediações simbólicas e temporalidades[95]. Assim, o relato de Mano, como tantas histórias que ouvi e li em campo, trazem em sua própria lisibilidade elementos de como os atores, por sua vez, leem o mundo. É claro que essa composição de histórias não termina com a criação delas, pois o momento à jusante, sua chegada a um receptor/a, é igualmente importante na lisibilidade que será desenvolvida, e será tanto melhor quanto esse/a leitor/a ou ouvinte compartilhar (ou tentar, por imersão, se familiarizar) com a 'grade de leitura' imanente às experiências e às histórias/relatos/narrações que contam essas experiências[96]. Assim, ao refletir sobre narrativas, não se pode esquecer o papel ativo que suas/seus destinatárias/os ou receptoras/es desempenham, tanto numa comunicação escrita quanto oral.

Antes de continuar, um aviso: vale lembrar que há comunicação sem discurso[97] e que não postulo uma preeminência dele, uma hierarquia de valor na qual o discurso seria uma forma superior de comunicação nas interações que envolvem humanos entre si e não-humanos

---

94 Aquilo que antropólogas/os e suas/seus interlocutoras/es sabem bem: pensar e viver não estão separados

95 No jogo de palavras de Ricoeur (1983:100): "*il reste qu'en dépit de la coupure qu'elle institue la littérature serait à jamais incomprehensible si elle ne venait configurer ce qui, dans l'action humaine, fait déjà figure*".

96 Para ficar bem entendido, estamos falando da tripla mimesis (prefiguração, configuração e refiguração) que a composição de narrativas pressupõe e que funciona de modo circular (ou seria melhor dizer, espiralado). A recepção da obra/da narrativa/do relato (refiguração) influencia no mundo das experiências prefiguradas de onde as histórias extraem seu material para serem criadas (configuração), e assim por diante. Para uma reflexão de como a escrita etnográfica pressupõe e lida com essa tripla mimesis ver Cefaï (2010).

97 É precisamente o que define 'ser afetado' para Jeanne Favret-Saada (2005). João de Pina-Cabral (2017) lembra que a socialidade – atributo longe de ser monopólio dos humanos – pressupões processos de interação e troca entre o ser e o ambiente que prescindem de discurso proposicional.

no ambiente, pois se tenho tratado apenas de formas discursivas na interação é porque meu recorte tem sido o manejo etnográfico de relatos/histórias/narrações de memória, que são elaborações indubitavelmente discursivas. Mas a própria memória pode ser (en)corporada, pode se materializar em espaços, objetos, seres, e estar além e aquém de signos verbais.

Como dizia, na comunicação discursiva o/a ouvinte tem uma posição responsiva ativa (Bakhtin, 2016:25), ao perceber e compreender o significado do discurso, podendo concordar ou discordar (total ou parcialmente), completá-lo, aplicá-lo, reutilizá-lo, dentre as inúmeras possibilidades de continuação. Além disso, não custa lembrar que:

> todo falante é por si mesmo um respondente em maior ou menor grau: porque (…) [o falante] pressupõe não só a existência do sistema da língua que usa mas também de alguns enunciados antecedentes – dos seus e alheios – com os quais o seu enunciado entra nessas ou naquelas relações. (…). Cada enunciado é um elo na corrente complexamente organizada de outros enunciados. (Bakhtin, 2016:26)

Em suma, toda narrativa é interacional, mesmo os monólogos. Ao contrário de uma consideração comum e renitente dos relatos de memória como produto do individualismo, eles são, pelo exposto até aqui, profundamente relacionais[98]. Ainda mais os relatos de memória (testemunho) de agentes e ex-agentes de pastoral, como os de Mano, que, em diversas ocasiões, têm destinação pública, o que leva a outro ponto que gostaria de destacar nesse excurso teórico-metodológico: esses relatos tratam de um "passado que se passa" (Berliner, 2010:5) na dupla acepção do termo: um passado que se desdobra no presente, e um passado que se transmite para outrem. Desse modo, é etnograficamente relevante atentar não só para os mecanismos de composição das histórias/relatos/narrações, mas também os de sua transmissão.

O que relatos/narrações/histórias transmitem? Certamente não são apenas os acontecimentos em si porque, como mencionamos, aquilo de que se fala – o assunto, o objeto – não nos informa por que se fala daquilo – por que aquilo é assunto ou objeto –, apontando para a existência recorrente nos atos de narrar de um pensamento moral em ação (Comerford, 2014). Daí a importância de não negligenciar que a narração (e sua 'configuração') é um ritual no sentido de Leach (1966), ou seja, uma performance sujeita a algum grau de formalização, que, por esse motivo, afirma algo além daquilo que se conta (De L'Estoile,

[98] Eles certamente ajudam a produzir o *self*, mas essa produção se dá em companhia do outro (alteridade). Assim, inscrevo-me na defesa de Michael Lambek (1996) sobre a importância de se considerar relatos de memória como objetos relacionais.

2001:124). O ritual pode dizer coisas verdadeiras que estão liberadas dos critérios positivistas de verdade (adequação e verificação), porque visa tornar explícito não apenas fatos, mas valores (Robbins, 2015) ou postulações normativas – *claims* – (Lambek, 1996) e é sobretudo isso que é transmitido[99].

Essa é uma dimensão central em relatos de memória, uma vez que frequentemente são orientados por um princípio de justiça e buscam agir sobre aquele que os ouve ou lê. Não é à toa que Gagnebin (2006:57) nota ser preciso ampliar a noção de testemunha quando estamos diante de narrativas memorialísticas: testemunha não é só aquela/e que viu e viveu os acontecimentos, mas aquela/e que recebe o narrado.

Está em jogo a dimensão pragmática das narrações que são atos ao mesmo tempo locutórios e ilocutórios (Lambek, idem) que visam estatuir sobre o quadro da situação e sobre a/o destinatária/o. Isso tem especial importância quando lidamos com os relatos sobre a memória da *luta pela terra*, feitos por agentes e ex-agentes de pastoral, como o de Mano, porque essas narrações e falas, especialmente quando públicas mas também as privadas, ao lutar contra o esquecimento, prolongando no presente a existência de episódios passados que envolveram personagens em situações de conflitos para ter acesso à terra, respondem, como todo relato, a certas preocupações no e do presente (Halbwachs, 2004) – no caso, o presente da mobilização social – e buscam, como veremos ao longo da tese, engendrar – se o destinatário é um público mais amplo – ou renovar – se se trata das/os já engajadas/os na *causa* – o *compromisso.*

Em resumo, defendo a importância de a descrição etnográfica se voltar para os relatos históricos produzidos por agentes ou ex-agentes da CPT, prestando atenção tanto para os mecanismos de sua composição quanto de sua transmissão. Em relação à composição, isso significa atentar para sua *poiesis,* notando quais acontecimentos e sujeitos são selecionados e seriados, de que modo são descritos e qualificados, e quais variações esse agenciamento assume ao longo do tempo e entre diferentes locutores que buscam transmitir essas histórias: interrogar-se sobre quando, como, por quem, para quem e para quê, certos elementos narrativos tiveram a chance de serem selecionados e memorizados a ponto de serem mobilizados pelos narradores em seus relatos orais – que venham a ser registrados pelo etnógrafo – ou escritos (Bazin, 1979:435).

Isso também implica considerar que esses relatos, na forma que se dão a ler ou ouvir, são produtos de uma história de incerteza e conflito no modo de compô-los, seja entre os

[99] É uma situação de justificação no sentido de Boltanski e Thévenot (1991). Sobre moralidade e narrativa ver ainda Hayden White (1980).

próprios atores da mobilização pela reforma agrária, seja entre eles e seus adversários – essa memória, como outras, é feita, refeita, contestada durante sua entextualização (French, 2012:338) – e podem se encontrar mais ou menos estabilizados no momento em que o etnógrafo entra em contato com eles. Nesse sentido, é possível observar o vocabulário que os atores compartilham para nomear experiências da mobilização, na medida em que narrar pressupõe uma socialização das palavras (Bakhtin, 2016; Ochs e Lipps, 1996).

Na sua 'configuração', os critérios e julgamentos morais operantes no narrar são importantes para lisibilidade ou compreensão do narrado, e é parte essencial do que se transmite. Ao contar a história da mobilização, Mano diz mais do que a sequência de episódios: afirma o que é um quadro inaceitável (concentração fundiária, uso privado ou público violento da força contra *posseiros*), as possibilidades de reagir a ele (as diversas formas organizativas e ações coletivas que foram surgindo), o papel que se espera dos membros da igreja (*presença* e *apoio* à mobilização), entre muitos outros pontos que continuaremos sublinhando.

Em todo caso, ele qualifica ações daquelas e daqueles que, por uma série de razões – que também são levantadas durante o relato –, estiveram implicadas/os nos conflitos. Essas valorações são comunicadas/transmitidas em diversas cenas (como as diferentes falas em público que presenciei, ou ainda na entrevista gravada), que a etnografia pode captar e que aqui busco restituir em detalhes. Assim, os relatos históricos dos agentes estatuem sobre o que foi e é a mobilização, e sobre a atitude ético-política que se espera diante desse quadro.

Se antropólogas/os defenderam privilegiar o estudo do 'como' e do 'por que' dos relatos em relação ao 'o quê', isso se deve a seu relevante caráter poiético, composicional, que, de fato, não pode ser desprezado. Mas se o que postulamos sobre as histórias e narrações for correto, a saber, que a narrativa é fonte da experiência ao mesmo tempo que dá forma a ela (Ochs; Capps, 1996:20) – na espiral da tripla mimesis seria impossível definir limites estanques entre 'prefiguração', 'configuração' e 'refiguração' –, forma e conteúdo são, então, indissociáveis. Por isso, não desconsiderarei o "o quê" dos relatos. A única saída é submetê-los ao juízo da reflexividade, da mesma forma como meu próprio relato, que essa etnografia produz, a ele está submetido.

Por fim, vale aludir desde já para a particularidade que narrativas de memória com caráter testemunhal adquirem quando seus produtores são militantes cristãos que atualizam a seu modo premissas imanentes à noção católica de testemunho, como também veremos à frente. Soma-se a isso que *fazer memória* é uma preocupação permanente, e que não passa apenas por narrativas orais ou escritas, mas se materializam em lugares, objetos, gestos, como

a própria composição do ambiente dos escritórios da CPT indica: os quadros, as fotos, a documentação nas salas de arquivos, entre outros. O calendário das ações coletivas de mobilização prevê ainda ocasiões específicas, fora das atividades ordinárias, para se *fazer memória* da *luta pela terra*, pela rememoração de conflitos, dos *mártires* e das conquistas.

É levando em conta esses elementos da poética e da política da memória, que me aproximo dos relatos/narrativas/histórias – um de seus possíveis veículos sem prejuízo de outros – e os incorporo na descrição etnográfica.

***

Volto ao dispositivo da entrevista com gravador em 2018 que permitiu a geração do relato de Mano, realizada num espaço que materializa por si só parte da memória que ele estava a narrar – uma vez que nos situávamos na sala da CPT onde havia trabalhado 35 anos antes e onde foram instalados armários de arquivo com papéis que documentam episódios do trabalho pastoral que desenvolveu junto a outras pessoas.

Como disse, vi Mano falar em diferentes ocasiões públicas em 2014 e 2016, além de algumas conversas informais como as realizadas durante o IV Congresso Nacional da CPT em 2015. Nessas situações o aspecto biográfico, de episódios de sua vida na França antes de chegar ao Brasil, não apareciam. Nos manuscritos em elaboração que me enviou, a maior parte do relato se inicia a partir de sua chegada em 1975 ao Araguaia Paraense.

Assim os relatos orais em público ou por escrito têm caráter mais testemunhal do que confessional, e penso que isso não é anódino, uma vez que confirma uma atitude – que pode ser reiteradamente observada através de outras práticas – de evitar o foco no 'eu'[100], comum a outros militantes tanto da sua geração como aos da mobilização local pela reforma agrária. A informação de caráter biográfico – que em outros universos militantes pode se encontrar documentada em diferentes suportes – dependeu, durante a pesquisa, de solicitações específicas, que, por outro lado, quando postas – como no caso de Mano neste capítulo, e no de Chiquinho e Geuza, no capítulo 5 –, foram atendidas sem dificuldades.

Quando a entrevista alcançou 2 horas, restando ainda 1 hora e meia, Mano tinha acabado de falar sobre sua vinda ao Brasil e o início dos trabalhos na pastoral da Diocese de Marabá. Não havia CPT no Pará ainda, mas ela viria a ser criada oficialmente meses depois,

[100] Assim, observei que Frei Henri no livro de entrevistas realizado com ele (Rousseau, 2018), evitava essa focalização. Assim também um *agente* de Marabá, convidado várias vezes a ser objeto de um documentário, declinou o convite.

em maio de 1976. Essa segunda parte da entrevista trata de sujeitos e acontecimentos presentes em outras falas e escritos (seus e de outros atores da mobilização).

Proponho, então, cotejar essa segunda parte da entrevista de 2018 com os manuscritos, suas falas de 2014 e 2016, e, eventualmente, com elementos narrativos e descritivos presentes em documentos do trabalho da CPT que foram produzidos à época e arquivados, e, por fim, com as falas e escritos (retrospectivos ou não) de outros agentes e ex-agentes de pastoral. Começo pela descrição dos manuscritos para depois seguir com esses cruzamentos propostos, sem perder de vista que é a história tanto da *luta pela terra* quanto da organização do trabalho da CPT que está em questão.

O primeiro manuscrito, "A árvore da política" é a tradução em português do original escrito em 1999 por Mano em francês, para validar um *master* no programa de agronomia tropical do *Centre National d'Études Agronomiques des Régions Chaudes*, em Montpellier. Possui 42 páginas digitadas, com fonte 12 e espaçamento simples, contendo: (i) um prefácio, com a síntese dos argumentos do texto; (ii) uma introdução, com descrição geográfica do sudeste do Pará e um tópico "situação histórica" que trata dos antecedentes imediatos à fundação de Marabá até a criação da Transamazônica, e o episódio da Guerrilha do Araguaia; (iii) um conjunto de capítulos agregados em uma "primeira parte" que tratam das condições de instalação dos migrantes no sudeste do Pará, do exercício do poder repressor pelo governo federal na região, e da "resistência mística" da igreja local, beneficiando-se de mudanças teológicas e pastorais que aconteciam em outras escalas da igreja; (iv) um outro conjunto de capítulos agrupados como "segunda parte" que trazem a periodização da *luta* para acessar à terra e nela permanecer; (v) breve conclusão.

Foi a chance da minha vida. Assim Mano qualifica no prefácio o convite que recebeu para vir em 1975 trabalhar na Transamazônica, e assim o vi começar suas falas em 2014 e 2016 para públicos diversos em eventos no campus de Marabá da Unifesspa. Entendemos melhor o porquê da chance poucas linhas depois: *me permitiu viver a história do nascimento e a consolidação do campesinato na região dessa frente pioneira.* De fato, isso o posiciona como uma testemunha direta de episódios de reivindicação por terra, numa época em que a mobilização encontrava dificuldades perante a ação repressora da ditadura, o que, para geração mais recente de militantes, distingue sua voz.

A partir dessa posição, narra as histórias segundo um eixo que parte do sofrimento (migração dos *posseiros* para o sudeste do Pará *expulsos pelo latifúndio*, seguida de novas espoliações e disputas violentas pela posse da terra depois de chegar na nova terra, fora as dificuldades de se adaptar à mata, entre outros) para a conquista (redistribuição fundiária,

criação de assentamento e regulação de pequenas posses, desenvolvimento da produção agrícola apesar dos meios escassos). Trata-se de demonstrar, por meio do relato, que aquilo que aconteceu foi uma *subversão do projeto oficial montado para Amazônia,* que os camponeses fizeram acontecer o imprevisto, exigindo do narrador e de quem se interesse por conhecer essa história, uma atenção à *riqueza das invenções coletivas*, exatamente como vimos em sua fala de 2014.

O manuscrito 2, intitulado "A saga dos posseiros do Araguaia", de 32 páginas digitadas com fonte 12 e espaçamento simples, não possui capítulos, apenas divisão do texto em partes e subpartes, com títulos e subtítulos. Nesse, o arco narrativo que vai do sofrimento à conquista, também está presente, sobretudo na parte que trata das formas organizativas. O texto começa com (i) uma cena de abertura em que o bispo de Marabá, D. Alano Pena, se dirige em março de 1977 ao quartel do 52º Batalhão de Infantaria da Selva no km 8 da Transamazônica, porque diversos religiosos de sua diocese que realizam trabalho pastoral (Irmã Dorothy, Irmã Rebeca, Padre Humberto, Padre Roberto) estão sendo investigados por crime de subversão, desde que o Padre Florencio Maboni os acusou a todos dessa prática, após ser preso e torturado em outubro de 1976 durante o "conflito dos perdidos".

Depois seguem: (ii) uma descrição da colonização controlada pelo major Curió no Araguaia paraense que suscitou conflitos entre *posseiros* e *colonos*; (iii) um relato sobre uma prisão semanas depois de ter chegado ao Brasil; (iv) as transformações teológico-pastorais da igreja em diferentes escalas e as primeiras ações organizativas de ajuda mútua e reivindicação dos *posseiros* (trata-se da reprodução de uma parte do manuscrito 1); (v) fábulas e parábolas que os integrantes das CEB's contavam; (vi) a composição da equipe "OPOMIL"; (vii) aspectos biográficos de sua infância à vida adulta na França antes de vir ao Brasil; (viii) a composição e o funcionamento das CEB's em áreas de *posseiros*; (ix) as ações desenvolvidas por um movimento conjuntural, o MPLA – Movimento pela Libertação dos Presos do Araguaia – relativo à prisão de 13 posseiros e dos padres franceses François Gouriou e Aristides Camio, no "conflito do Cajueiro" em 1981; (x) descrição de dois *serviços da igreja,* o MEB e a CPT.

Levando em consideração essa estrutura, me concentrarei em dois temas que os relatos de Mano abordam: (i) as modalidades de ações organizativas dos *posseiros* no final da década de 1970 e início da década de 1980 e (ii) o modo como se dava o trabalho pastoral com *posseiros* antes mesmo da criação da CPT, para daí entender as condições de sua emergência e as ações realizadas nos anos iniciais após sua formalização. Como já ressaltado, o relato de

Mano é um ponto de partida para aprofundar a compreensão desses dois tópicos, mas não os encerra. Farei intervir outros materiais empíricos.

1.3 Pastoral, fronteira e conflitos na Amazônia Oriental

Um ano antes de ingressar no recém-criado Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional, tendo concluído em 1965 a graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Juiz de Fora, Neide Esterci, com 26 anos, parte para um primeiro período de trabalho de campo, em 1967, num povoado às margens do rio Araguaia no estado do Mato Grosso, chamado Santa Terezinha, onde se desenrolavam disputas de terras iniciadas em 1965 entre *posseiros* estabelecidos na região e uma grande empresa paulista, a Companhia de Desenvolvimento do Araguaia (Codeara), ligada a uma instituição financeira, o Banco Nacional de Crédito.

A região situava-se à época no território eclesiástico da Prelazia de Conceição do Araguaia, com sede no sul do Pará. O padre catalão e religioso claretiano, Pedro Casaldáliga Plá, chegou à região um ano após a primeira estada de Esterci, em 1968. Ele viria a ser o primeiro administrador apostólico da Prelazia de São Felix do Araguaia criada em 1969 para cuidar da ação eclesial em todo nordeste mato-grossense, tornando-se o seu primeiro bispo em 1971, após sagração nesse ano.

Esterci voltou a campo por dois períodos em 1974 (janeiro/fevereiro e julho/agosto), depois em 1975 (julho/agosto) e em 1983, quando pôde entrevistar *posseiros*, *peões* e membros da equipe pastoral da prelazia, para pesquisar os desdobramentos do conflito com a Codeara[101]. Nesses intervalos de tempo, completou a investigação com uma consulta aos arquivos da missão religiosa que documentaram episódios das disputas. Dentro desse material empírico, destacou-se, justamente, um relato histórico, o do então padre Antonio Canuto. Um dos principais personagens dessa etnografia iniciada em 1967 foi o padre francês François Jentel, conhecido localmente como Padre Francisco ou Padre Chico, estabelecido na região desde 1954, para onde veio realizar inicialmente um trabalho missionário junto aos indígenas Tapirapé[102], e a partir de 1965 com os moradores do povoado Santa Terezinha, após ter sido nomeado vigário da localidade.

---

[101] Algumas informações sobre o seu trabalho de campo podem ser encontradas em Neide Esterci (2009).

[102] Junto aos indígenas Tapirapé havia o trabalho das freiras da congregação francesa "Irmãzinhas de Jesus", P*etites Soeurs de Jésus*, que se recusaram a fazer proselitismo para conversão, definindo *missão* como

Nessa primeira estada, a etnógrafa faz uma descrição dos modos de ocupação e uso do solo entre os *posseiros* da região parecidos com o que seu colega de mestrado, Otávio Velho, viria a encontrar em 1969 no povoado de São Domingos da Lata, no Araguaia Paraense: a instalação da residência se dá à margem do rio, e por ali também se situa a primeira roça, até que, com o tempo, esta tende a se interiorizar, no movimento de busca por matas e terras férteis à medida que o solo explorado no início se esgota. O terreno à margem do rio já desbravado continuava a ser o local de residência, e se lhe dava o nome de *vila*, enquanto que o local de trabalho, onde estava a produção/roça, era o *sertão*[103]. *Vila* e *sertão*, categorias encontradas por Esterci, são perfeita e respectivamente análogas a *beira* e *centro*, tal como Otávio Velho (2013: 39-47) descreveu para o seu campo.

A rica descrição de Esterci permite apreender (i) modalidades de ações coletivas entre *posseiros* do vale do Araguaia, bem como (ii) a ação da igreja local já em *apoio* a esses grupos, antes mesmo que uma pastoral da terra estivesse oficialmente criada, trazendo alguns (nem todos) elementos de continuidade com o que se passou no sudeste paraense, segundo relatos mais ou menos acadêmicos e testemunhais, como os de Velho, Mano e outros. Farei um resumo da etnografia do conflito de Esterci (1987; 2009) nos oito parágrafos que seguem para depois tratar das condições de emergência da CPT no Brasil e no Pará.

Da mesma forma que o Pará, o estado do Mato Grosso começou a vender nas décadas de 1950 e 1960 glebas estaduais, com até centenas de milhares de hectares, para empresas do centro-sul do Brasil, interessadas em implantar projetos agropecuários, madeireiros ou de colonização privada[104]. Em 1954, aproveitando-se da ampla oferta com baixos preços da terra nua, combinados a incentivos fiscais, 1 milhão e 300 mil hectares foram vendidos à empresa CIVA (Companhia Imobiliária do Vale do Araguaia), com sede no Rio de Janeiro. De uma hora para outra, os Tapirapé descobriram que seu território, ainda não demarcado, havia sido englobado por essa companhia privada.

Dentro das terras da empresa estava também todo o povoado de Santa Terezinha, com suas residências, escolas, igreja, comércio, bem como as roças e áreas de uso comum (matas, aguadas, pastagens e campos naturais) utilizadas pelos *posseiros* no *sertão*. Em 1965, 169.497

---

serviço aos Tapirapé para que preservassem suas terras e modo de vida. Um relato sobre o cotidiano dessas irmãs com os Tapirapé pode ser encontrado em Petities Soeurs de Jésus (2011).

[103] Esterci, no entanto, faz a ressalva de que no *sertão* pode haver mais tarde reagrupamento de residências também. Aninha, interlocutora e amiga, que trabalha na equipe da CPT de Xinguara, tendo iniciado sua trajetória na CPT em 1976 na Prelazia de São Félix do Araguaia, ainda hoje se refere a *sertão* quando diz que vai para as ocupações e acampamentos.

[104] Caso, por exemplo, da empresa colonizadora com sede no estado de São Paulo, Companhia da Mata Geral, que adquiriu imensas glebas de terra na Amazônia. Para mais detalhes sobre o caso, ver Fábio Silva (2009).

hectares dessa extensão de terra foram vendidos para a Codeara (abrangendo todo o povoado e áreas de posseiros no sertão), que, com financiamento da SUDAM, criada em 1966, pretendia implantar um projeto exclusivista de criação de gado.

Para os *posseiros* que já moravam no local, foi proposto um reassentamento em núcleo de colonização mais ao interior e distante do rio. Por diversas razões – objeto de investigação da etnógrafa – eles recusam a expropriação, e as disputas começam a se acirrar justamente em 1967, durante sua primeira temporada de campo, porque a empresa começa a fazer vir *peões*, trabalhadores sazonais de diferentes estados de origem, recrutados para fazer a *derruba* da mata e os cercamentos, que passaram a bloquear os *caminhos* utilizados para trajetos entre o *sertão* e a *vila*, e o acesso às áreas comuns (sobretudo às matas e às pastagens naturais). Esses *peões* eram frequentemente submetidos a violentas relações de trabalho, que passavam pela servidão por dívidas, como a equipe religiosa local passou a observar, até por causa das *fugas* que empreendiam.

Os relatos ouvidos, bem como os documentos lidos no arquivo da Prelazia, apontavam, segundo Esterci, três momentos decisivos para a mobilização em meio a disputas pela posse terra ocorridas em 1967. O primeiro envolveu a escolha pela empresa de uma área entre a *vila* e o *sertão*, onde estavam as principais aguadas, matas, campos naturais e *caminhos* utilizados pelos *posseiros*, para construir a sede da fazenda. Em aliança com o padre Francisco Jentel, que já havia criado uma cooperativa de pequenos produtores em 1965, 140 famílias resolveram, "com a ajuda de uma pequena entidade francesa, criada por sua irmã [de Jentel] para recolher recursos" adquirir alguns equipamentos e dar início a uma roça coletiva de arroz, "como forma de legitimar sua reivindicação sobre a área tão desejada". Essa mobilização teve sucesso em retardar a instalação da sede e garantir, por um tempo, o uso das áreas comuns, que viriam a perder mais tarde.

O segundo momento é relativo às derrubadas. Os *posseiros* vão conversar com os *peões* – múltiplos enquadramentos dessa interação, segundo a etnógrafa, porque se vai da ameaça do uso da força pelos *posseiros* até à persuasão argumentativa sobre as vantagens da mobilização –, a fim de pararem a *derruba* que vinha acontecendo em outras áreas no *sertão*, implicando muitas vezes, segundo a autora, um "enfrentamento direto". Paralelamente, produzem abaixo-assinados, cartas, ofícios para autoridades municipais, estaduais e federais, entregues em reuniões e negociações presenciais das quais frequentemente participava o padre François Jentel. A empresa, por sua vez, também combinava duas estratégias: reivindicava por documentos escritos oficiais o direito de executar as obras previstas no cronograma financiado pela SUDAM, e chegou a denunciar o padre Francisco por subversão ao Serviço

Nacional de Informações (SNI), ao mesmo tempo em que usava da força armada de seus empregados para expulsar os *posseiros* de suas terras, gerando episódios que, justamente, viriam a constar nos abaixo-assinados, cartas, ofícios que os *posseiros* e a equipe da igreja local enviavam às agências estatais.

O terceiro envolve a invasão à área apossada por Joaquim da Mata, que, ao reagir à retirada de madeira de sua parcela de terra por *peões,* foi preso pela polícia do município de Luciara, após denúncia de agentes da empresa. O ocorrido provocou grande indignação pelo fato de Joaquim da Mata ocupar posição exemplar de *posseiro* mais antigo, ser chefe de uma extensa rede de parentesco, além do próprio ineditismo da medida: primeira prisão desde que o conflito eclodiu. Ao mesmo tempo, algumas deserções aconteceram, com abandono da mobilização por alguns *posseiros*. Pelos documentos que compilam notícias e declarações da época, 60 *posseiros* teriam se reunido na casa de Joaquim da Mata para impedir à força, se fosse preciso, que a retirada de madeira continuasse, até que, com intervenção da Polícia Federal, foi estabelecido um acordo, segundo o qual a empresa suspenderia por um ano aquela empreitada.

Em 1973, quando já não estava mais em campo, padre Chico foi preso. A empresa estava fazendo obras de reurbanização em 1972, expropriando antigos moradores da *rua*, quando se esbarrou na resistência de uma minoria a abandonar suas casas, tendo obtido a esse fim o apoio do padre Jentel, que repetiu a estratégia utilizada em 1967 quando a empresa quis estabelecer a sede de sua fazenda na área que concentrava as principais aguadas e pastagens naturais (áreas comuns) utilizadas por *posseiros*: ocupar e legitimar o uso do solo pelo desenvolvimento de algum trabalho, que, nesse caso urbano, foi a construção de um ambulatório, que substituiria outro em funcionamento no alto do morro do povoado. Ao ver seu plano de execução de obras atrapalhado, a empresa resolveu, com uso da força, por meio de seus empregados, demolir o início da construção empreendida pelo padre.

Alguns *posseiros* do *sertão* que já haviam participado de ações coletivas em 1967, se somaram ao grupo de moradores urbanos que resistiam a abandonar suas casas, aos membros da cooperativa e à equipe pastoral da Prelazia, que os apoiava em termos logísticos e com a *animação,* para resistir à chegada de agentes da empresa acompanhados por policiais que visavam impedir o levantamento do prédio após a primeira demolição, inclusive com o estabelecimento de trincheiras. Quando policiais deram ordem de prisão aos pedreiros, houve um tiroteio do qual policiais e agentes da empresa saíram feridos. Um processo por subversão e incitação ao crime foi aberto na justiça militar em 1973 contra o padre, que foi preso, e em 1975 expulso do país.

1973 foi um ano em que a ação repressiva se abate mais fortemente na região. Os *posseiros* que participaram desse movimento foram se refugiar nas matas do *sertão*, vários meses seguidos. Toda a equipe da Prelazia de São Félix do Araguaia, religiosas/os e leigas/os inclusas/os, foram enquadrados na Lei de Segurança Nacional e passaram a responder processos na justiça militar por crimes de subversão. O bispo, alguns padres e religiosas foram postos em prisão domiciliar, enquanto outros foram presos e torturados para indicarem os refúgios[105] (Poletto, 1985:33). O ano seguinte, 1974, foi de relativa distensão: o aparelho repressivo diminui suas ações ao passo que aumenta o trabalho assistencialista da ACISO (Ação Cívico-Social), e se efetivam algumas conquistas alcançadas: os moradores urbanos puderam permanecer em suas residências cujos terrenos foram regularizados pela portaria 1293 de 31 de maio de 1972 do Incra, enquanto que os *posseiros* receberam lotes de 100 hectares.

A etnografia de Esterci permite compreender como o *posseiro* já nos anos 1960 pôde emergir como ator de uma mobilização na Amazônia, o que será objeto de reflexão de diversos trabalhos sociológicos e antropológicos[106]. A princípio uma categoria jurídica para se referir a particulares que detinham, nos termos do Código Civil, a posse, mas não a propriedade, torna-se uma categoria política quando os agricultores que aí haviam se instalado desde ao menos os anos 1950, através de periódicas frentes de expansão, precisam defender a terra que ocupam diante de reivindicações de outros atores, públicos ou privados (esses últimos, pessoas físicas ou jurídicas).

Situações aí descritas passam a ser observadas e vivenciadas por religiosos/as e leigos/as que realizam trabalho pastoral com populações rurais em outras regiões da Amazônia Oriental, com variações ou continuidades. Assim, Mano, membro da equipe pastoral de São Domingos (região onde, como vimos, Otávio Velho fez campo), quando chega em 1975, relata as ameaças de expulsão de antigos *posseiros* feitas não por uma

---

[105] Segundo o relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014:130): Presos e torturados: Edgar Serra, Tereza Adão, Thereza Salles, Antonio Carlos Moura Ferreira, José Pontin, Antônio Tadeu Martin Escame, Luiz Barreira de Sousa (Lulu), Adauta Luz. Detidos e espancados: padre Eugênio Cônsoli, padre Pedro Mari Sola Barbarin, padre Leopoldo Belmonte, padre Antônio Canuto. Ameaçados e agredidos: dom Pedro Casaldáliga, irmã Judite Gonçalves de Albuquerque.

[106] Apesar de Esterci ter iniciado seu trabalho de campo na década de 1960, publicações referentes a ele, só sairão na década de 1980, quando a mobilização dos *posseiros* na Amazônia é objeto de discussão pública intensa, inclusive por causa das chacinas e assassinatos de que são vítimas. Mas é preciso notar que desde antes, *posseiro* já era uma categoria de mobilização importante não só na Amazônia, mas em outras regiões do Brasil (Martins, 1981). José de Souza Martins começa a fazer trabalho de campo na Prelazia de São Félix Araguaia nos anos 1970 – ver Martins (1997) e Martins (2013) – tendo publicado em Martins (1981) uma grande análise teórica sobre mobilização camponesa no Brasil, dos movimentos messiânicos até a luta posseira, justamente.

empresa privada, como em Santa Terezinha, mas pelo próprio Estado, através de seus projetos de colonização oficial. Mas já na região da PA-70 onde Irmã Dorothy se estabelecera em 1974, havia expulsões e tentativas de expulsões empreendidas por *grileiros*, fazendeiros, e às vezes empresas, que os membros da igreja local buscavam denunciar, como vimos no preâmbulo. As disputas também podiam se dar fora do modelo "chegada do estranho", com os agricultores partindo para ocuparem terras privadas, como bem ressalta Airton Pereira (2015).

Mas o que os diferentes relatos e documentos permitem entrever é que igrejas locais nessa região da Amazônia Oriental (nordeste do Mato Grosso, norte do antigo estado do Goiás, sul e sudeste do Pará, sul do Maranhão) e seus membros leigos ou religiosos passaram, de fato, a lidar frequentemente, no exercício de seu trabalho pastoral, com os efeitos da expansão da fronteira: disputas violentas pela posse da terra que podiam assumir diversas configurações , com implantação de grandes empreendimentos agropecuários, madeireiros ou minerários, com recorrente utilização do trabalho forçado (*peonagem*, como se dizia nos anos 1970), e aumento do fluxo migratório.

Ao mesmo tempo, vê-se por meio desses materiais as ações coletivas que *posseiros* já empreendiam, muitas das quais passavam pelo enfrentamento direto, com os episódios de trincheiras formadas e reação armada contra investidas de jagunços e policiais, razão pela qual esse período é chamado de *tempo da 20*, da *luta atrás do toco*. O que não significa uma ausência de institucionalização das reivindicações, pois nota-se que antes da criação da CPT religiosos e leigos estavam simultaneamente no trabalho de *apoio*, e já engajados na documentação dos conflitos, multiplicando mediações – no sentido de Latour (2006) – para o transporte das demandas dos *posseiros* às agências estatais, como se lê nos registros em que padre Jentel esteve diversas vezes em Brasília ou em diálogo com representantes do judiciário local, assim como Mano em seus manuscritos lembra que desde 1970 a equipe pastoral da Diocese de Marabá participava de audiências com funcionários do Incra, fora os inúmeros papéis que mostram o recurso à justiça civil, para se realizarem reintegrações de posse.

Comum também passou a ser o enquadramento desse trabalho das igrejas como perigoso ou subversivo, num contexto ditatorial às voltas com a dita ameaça do comunismo, dado o número de processos que religiosas/os e leigas/os passaram a responder na justiça militar, com episódios de prisão e tortura. Além dos já mencionados na Prelazia de São Felix do Araguaia, vale lembrar que na Prelazia de Marabá, como aponta o relato de Mano, padre Roberto Valincourt e a irmã dominicana Maria das Graças foram torturados em 1972.

Para completar o argumento que venho sustentando, de que religiosos e leigos já implicados num trabalho pastoral com *posseiros*, antes mesmo da criação da CPT, tomavam

conhecimento de casos de disputa por terras em outras localidades – o que, por sua vez, indica um trabalho de difusão em curso que passava por jornais, boletins, correspondências e outros meios – e refletiam sobre semelhanças e diferenças que pudessem haver com as experiências que vivenciavam, trago trechos de uma carta de 1970 que encontrei no arquivo digitalizado do Centro de Documentação (Cedoc) Dom Tomás Balduíno, da secretaria nacional da CPT em Goiânia. Intitulada "O problema dos posseiros nos municípios de Conceição do Araguaia e Santana do Araguaia", foi assinada pelo frade dominicano Henrique Marques, responsável pelas atividades da rádio educadora na região.

Começa tratando das famílias que vieram com as frentes de expansão desde 1920 e que foram se estabelecendo nos campos naturais próximos aos rios, tendo alguns participado do processo de regularização criado pelo estado do Pará, à época sob governo de Jarbas Passarinho (1964-1966) que criou títulos especiais para os posseiros, chamados de "títulos de ocupação" ou "títulos provisórios". Pouquíssimos, porém, segundo o relator, obtiveram títulos definitivos. Foi então que *de 1960 para cá começaram a aparecer as dificuldades e os perigos para os posseiros.* A primeira razão apontada tem a ver com o modo de alienação das terras públicas: *O Estado vendeu grandes glebas nos dois municípios sem o cuidado de verificar se nelas havia ou não posseiros.* Mais uma vez o *topos* da chegada do estranho é central: *Um belo dia o sr. José, o sr. Manoel, o sr. Francisco, moradores há 20, 30, 40 anos são visitados por um indivíduo ou por vários que lhe disseram "esta terra é nossa, olha aqui o título". Nasceu o problema dos posseiros.* A construção da frase sublinha o elemento da surpresa, indicando a situação ilegítima de uma ação que faz o outro perder repentinamente, sem maiores justificativas, a não a ser pela formalidade da lei – e a crer que os títulos apresentados são verdadeiros – o conjunto de bens materiais e espirituais pelos quais se dá a reprodução da vida. Para o religioso, a situação se complica quando o encontro ocorre com empresas – no texto referidas por "companhias" e às vezes "investidores" – momento em que estabelece nexos explícitos entre o que acontece no sul do Pará e os acontecimentos em Santa Terezinha:

As Companhias encontraram posseiros dentro de suas terras tituladas. Que aconteceu então?

Houve casos extremos em que todos os meios foram empregados para desalojar o posseiro: tapeação, mentiras, perseguição, casas queimadas, roças invadidas, ameaças, etc. (...). Não se pode duvidar desses homens que se estragaram com o trabalho de tantos anos e agora são obrigados a deixar tudo. O que eles contam é o retrato sincero de uma triste

realidade, tremenda injustiça que clama aos céus. O caso mais típico, o mais triste e doloroso, foi o da Codeara, em Santa Terezinha, no Mato Grosso. Infelizmente até hoje a absurda questão (...) se prolonga, com uma repercussão desfavorável paras as companhias dos municípios de Conceição e Sant'Ana do Araguaia. Por isso trouxemos este exemplo. Mas aqui mesmo em Conceição e lá em Sant'Ana, assim como no município vizinho de Couto Magalhães – Goiás – houve muitos casos de injustiças com posseiros, de tratamento cruel, de invasão, de ameaças, de desalojamento puro e simples, de guerra de nervos, como se o posseiro fosse um reles "invasor".

O relato continua, passando à denúncia do discurso de fachada dessas empresas que falam em geração de emprego para a população local e entendimento amigável com antigos *posseiros*, ao mesmo tempo que os chamados gerentes e capatazes lançam mão da força, seja para coagir acordos ligeiros de indenização por benfeitorias, que não compensam o tempo de trabalho investido em *amansar* a terra, seja para expulsá-los destruindo roças, casas, animais de criação. Aproxima o direito dos *posseiros* a um direito natural e a um direito adquirido pela ocupação, em contraposição ao direito positivado de propriedade.

Menciona que no sul do Pará também se verificam casos de exploração do trabalho (próximos aos de *peonagem*, mas não utiliza o termo) e expropriação de terras de *posseiros*, por meio de cercamentos, em áreas de castanhais. Lembra um caso de resistência de *posseiros* contra terras reivindicadas pelo Banco Bradesco, que resultou na desistência da companhia, e menciona outros casos com negociações consideradas mais justas, com permutas de terras entre as empresas e os *posseiros*, embora não forneça detalhes sobre as localidades e atores implicados. Ressalta que *todos os casos de posseiros não foram aqui enumerados,* e afirma que os conflitos tendem a se reproduzir – *o mal-estar continua e muitas coisas recomeçarão de novo se medidas urgentes não forem tomadas* – ainda mais que também começam a aparecer conflitos não apenas com os *tubarões* – em referências à empresas e grandes fazendeiros –, *mas também com novos chegantes*, pequenos agricultores.

O documento, que tem três páginas datilografadas, permite ver que a equipe pastoral no *apoio* aos *posseiros* já se preocupava em documentar as ocorrências e reportá-las a agências estatais – prática existente entre outras equipes na Amazônia oriental, como vimos. No caso em tela, trata-se da Secretaria de Terras em Belém. Também é possível perceber como religiosos e leigos se sentiam *provocados* e procuravam investigar as causas e o funcionamento do fenômeno:

É claro que esse problema tem sido um contínuo objeto de reflexão e angústia para todos aqueles que vivem ao lado dele [do posseiro] e o sentem de perto. Não podemos ficar fora do problema, e tudo temos feito para ajudar, desfazendo equívocos, contornando situações, apaziguando ânimos exaltados sem que abram mão dos seus direitos etc…

(…). Com o desejo de ajudar fizemos um apelo aos posseiros pela emissora de Conceição "Rádio Educadora do Araguaia", pedindo-lhes que nos enviassem seus nomes e o local onde moram com uma dupla finalidade:

a) ter em mãos dados mais precisos para serem enviados posteriormente à Secretaria de Terras em Belém

b) ter um contato mais contínuo com os posseiros

Dessa iniciativa resultou um fichário com 600 nomes de posseiros e seus respectivos relatos, que, segundo o religioso, poderiam ajudar a entender a dinâmica do conflito: como começa, seus desdobramentos e dificuldades de resolução. Afirma que esse trabalho tem sido visto como subversão, havendo mesmo quem os denunciasse por tal crime ao Ministro do Interior. Por fim, a carta apresenta sugestões de medidas a serem tomadas: (i) levantamento fundiário e ocupacional prévio a ser realizado pelo Estado antes de alienar terras públicas, o que seria (ii) uma das condições de financiamento da SUDAM junto a uma fiscalização sobre como se dá a exploração do trabalho nesses empreendimentos; (iii) descentralização das agências estatais, com a presença de um escritório de terras em Conceição do Araguaia; (iv) um programa de reforma agrária do próprio estado do Pará em paralelo ao já existente em âmbito federal; (v) garantir assistência técnica à produção dos posseiros.

Esses cruzamentos de arquivos mostram que equipes compartilhavam algumas experiências, sem prejuízo das singularidades situacionais, no *acompanhamento* de conflitos relacionados à expansão da fronteira. No entanto, ainda não existia um espaço onde agentes de pastoral de diferentes lugares pudessem compartilhá-las, quanto a suas múltiplas variáveis – perfil dos atores em disputa, dificuldades institucionais na denúncia e resolução dos casos, meios de violência empregados, modalidades de ações coletivas que surgiam, entre outros – que, discutidas em conjunto, poderiam facilitar a reflexão sobre estratégias a adotar na ação pastoral junto a *posseiros* e *peões.* A dura repressão sofrida pela equipe da Prelazia de São Félix do Araguaia em 1973 convenceu-os de que uma articulação seria desejável para quebrar o isolamento, até porque casos de perseguição, com prisão e tortura ao clero e laicato vinham acontecendo paralelamente em outros lugares. A informação até circulava, mas não na

velocidade desejável, e uma vez que se tomava conhecimento dela, não havia instrumentos para reagir coordenadamente.

Em 1971, tendo presenciado nos últimos três anos, desde sua chegada à Prelazia de São Félix do Araguaia, diversas disputas violentas pela posse da terra, para além de Santa Terezinha, e casos de *peonagem*, Pedro Casaldáliga, que já registrava em seu diário os acontecimentos[107], com "angústia e reflexão", como dizia o dominicano Henrique Marques, resolve repertoriar os casos mais emblemáticos numa carta pastoral, após ser sagrado bispo, com a intenção de dar a conhecer o relato, com forte carga testemunhal, a audiências mais amplas, publicizando o problema. O documento intitulado "Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social" tem 124 páginas, e mais da metade dele é só a documentação em anexo, com relatórios, informes, recortes de jornais, entre outros, que sustentam a reflexão socio-pastoral da primeira parte, que procura *descobrir os sinais dos tempos e do lugar* a partir da realidade vivida pela equipe da Prelazia de São Félix do Araguaia. Uma pesquisa sociológica é uma das fontes utilizadas.

De fato, a Carta Pastoral de 1971 marca uma inflexão na história de documentos da Igreja sobre a questão agrária no Brasil, tanto na forma quanto no conteúdo. Dois anos antes, em 1969, a CNBB, através de sua comissão sobre conflitos fundiários, havia emitido uma nota à imprensa em que tentava manter uma posição equidistante das partes envolvidas na contestação, sugerindo resolver o problema por meio da aquisição de terras, em vez do confisco – como defendiam as Ligas Camponesas – ou da desapropriação por interesse social – como defendia a ULTAB (União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil) – numa linha que remetia à harmonia de interesses e conciliação entre trabalhadores e elites, que marcou posicionamentos eclesiásticos na década de 1950 (Almeida A.W., 1993: 47-49), e isso apesar de algumas manifestações – cautelosas que fossem – a favor da desapropriação por interesse social já na década de 1960[108]. Bem outra é a tomada de posição da Carta

---

[107] Publicado em Casaldáliga (1978), pela editora Civilização Brasileira, com o título "Creio na Justiça e na Esperança".

[108] A questão agrária emerge com força no debate público na década de 1950. Há revoltas de *posseiros* no norte do Paraná, Porecatu (1950-1951), em Formoso, Goiás (1953-1954), no Catulé, Ceará (1955) e no sudoeste do Paraná (1957). Um projeto de reforma agrária segundo a nova Constituição Federal de 1946 é apresentado em 1954 pelo deputado Coutinho Cavalcanti do PTB (Partido Trabalhista Brasileiro) de São Paulo. Em 1954, ainda é criada a ULTAB, por influência do PCB (Partido Comunista Brasileiro), e em 1955 surge a primeira Liga Camponesa na Zona da Mata de Pernambuco. A primeira Carta Pastoral de um bispo sobre o tema data de 1950, por Dom Inácio Engelke, de Campanha, Minas Gerais, com teor conservador (Martins, 2011:144), propondo programas de ação social para humanizar a vida do colono, valorização da vida comunitária rural e incentivava a realização "Semanas Ruralistas" para se promover encontros entre fazendeiros, arrendatários, trabalhadores a fim de chegarem a consensos sobre melhorias nas condições de trabalho e produção agrícola familiar. Como demonstra Carvalho (1985) a tônica na década de 1950 será negar o conflito de classes, promover o consenso entre as partes, advogar por ações assistencialistas

Pastoral de 1971 que na página 44 propõe *uma Reforma Agrária justa, radical, sociologicamente inspirada e realizada tecnicamente, sem demoras exasperantes, sem intoleráveis camuflagens.* Quanto à forma, "das notas e cartas dos anos anteriores redigidas em tom conciso, tem-se agora a Carta Pastoral [de 1971], um documento denso, a molde de um estudo, com dados estatísticos, informações geográficas, e propostas políticas" (Idem, ibidem: 52-53)

Ela associa, desde a introdução, o testemunho ao profetismo, ou seja, a ação de dizer a verdade e buscar a justiça, sintetizada na conclusão sob o título de "Grito desta Igreja", que não poupa críticas a católicos fazendeiros que escravizam *peões*, exorta expressamente a defesa dos direitos humanos, cita trechos do Evangelho e das encíclicas que mostram que o direito de propriedade não pode ser absoluto face à *promoção humana* – esta última sendo posta como o próprio objeto de qualquer evangelização – e faz a defesa de um apostolado *encarnado*, ou seja, *inserido*, cuja liturgia e sacramentos fossem adaptados à realidade local, contra orientações europeístas.

A carta se destinou para fora e dentro da igreja. Em relação à CNBB, buscou assumir uma interpelação, que teve alguns efeitos, na medida em que bispos de outras regiões produziram documentos análogos, que, nas narrativas de criação da CPT, são postos como antecedentes importantes. Eles já circulavam na assembleia de bispos em 1974, em Itaici, município do interior de São Paulo, quando Pedro Casaldáliga, um ano após a dramática repressão sofrida na sua Prelazia, sugere um encontro de bispos da Amazônia, para discutir sobre o isolamento das igrejas e pastorais locais, e a necessidade de sua articulação.

(educação, saúde), melhoria nas condições de trabalho e de produção nas roças arrendadas; o acesso à terra é tratado secundariamente e privilegia-se a distribuição de terras públicas em relação o desmembramento das terras privadas; a desapropriação quando aparece nos documentos, é quando for "inevitável", e mediante justa indenização, tal como na carta da CNBB "A Igreja e a Reforma Agrária" de 1954. O combate à concentração fundiária não aparece, portanto, como central, nem o apoio à criação de associações. Na década de 1960, o clero passa a incentivar a sindicalização rural (como consta no documento da CNBB, "A Igreja e a situação do meio rural brasileiro", de 1961), e de fato são criados muitos "sindicados do padre", sobretudo no Nordeste, também em concorrência com os comunistas (Novaes, 1997). O fenômeno não se aplica para a Amazônia, e, em relação ao Nordeste exige uma atenção situacional porque em alguns casos, não houve rejeição de membros do clero às Ligas por exemplo (Almeida, 1993:207; Novaes, 1997:57). Em 1963, durante a discussão das "reformas de base" do governo João Goulart, a CNBB lançou um documento "Mensagem da Comissão Central", em que defendia expressamente a desapropriação por interesse social, mas cautelosamente ressaltava que isso não desrespeitava o direito de propriedade, seja porque a medida criaria outros pequenos proprietários, seja porque tudo seria feito mediante indenização. Note-se que essa cautela diz respeito ao clero e à hierarquia. Outras posições, mais incisivas e radicais podem ser encontradas entre as organizações do laicato, como veremos mais à frente.

1.4 Histórias de criação da CPT: o encontro em Goiânia

Eu acho que muito dessa metodologia mística da CPT tem a ver com o Cláudio [Perani]. Você já conversou com Canuto? Canuto é um dos fundadores, estava nesse encontro. O outro é o Ranulfo Peloso, que também estava. Em abril de 2018, encontrei Ruben Siqueira, à época membro da coordenação nacional (Conac) da CPT, em Marabá. Eu acompanhava a assembleia de agentes de pastoral do Regional Pará para a qual ele foi convidado. Ruben também é *agente* vinculado à diocese de Juazeiro, na Bahia. Solicitei a ele uma entrevista gravada em que pudesse relatar o que sabia desse encontro. Um mês antes eu tinha estado em Goiânia, conversei com outros membros da Conac – Jean Ann Bellini e Paulo César – que me recomendaram falar a respeito com Ruben[109]. Assim, ao término da assembleia, no intervalo disponível antes que ele pegasse o voo de volta no aeroporto de Marabá, começamos a entrevista que durou pouco mais de 1 hora e 30 minutos.

O Cláudio me contou a história como foi. Tinha uma tendência, uma disputa, assim, porque quando… [interrupção]. A CPT nasceu de uma iniciativa oficial. O Dom Moacir Grecchi era bispo da linha 6, [assim] chamada, [que] era linha missionaria. O encontro era pra discutir pastoral na Amazônia, diante dos conflitos de terra, da situação de muita violência contra os camponeses, e tal. O CIMI já tinha sido criado, e não se sabia bem o que ia sair dali. Um dos assessores do encontro era, por um lado, o CEAS, que foi convidado a fazer esse trabalho. Eles fizeram um levantamento, viajaram. O Ivo Poletto ajudou também aqui pelo lado do Goiás. Visitaram pessoas, agentes de pastoral, religiosos, religiosas, bispos, que tinham trabalho com a questão da terra, que estavam envolvidos com a luta pela terra, na defesa de posseiros, e coisas do tipo, pra ver como tavam fazendo. Isso foi base pro encontro de Goiânia. Se não houvesse isso, sei lá o que ia sair desse encontro, né. E claro tinha Tomás [Balduíno], Pedro [Casaldáliga], outras figuras, [inaudível] do Rio Grande do Sul, quem mais?, é… [esforço pra lembrar]...Canuto, que nessa época era padre em São Félix.

Igor: Dom José Maria Pires não tava ainda.

Ruben: Não. Aí o Nordeste é outra história. Até acho interessante puxar isso também. Mas nem Helder, nem a turma do chamado Nordeste ali. É… um dos assessores, por outro

[109] Nos quinze dias que passei na secretaria nacional da CPT, fazendo consulta aos arquivos do Cedoc, Antonio Canuto que trabalhava junto à equipe de comunicação, tinha se aposentado recentemente, e não estava mais diariamente no escritório. Ainda assim nos encontramos brevemente por lá um dia. Ele estava de passagem e considerei descabido solicitar uma entrevista.

lado, era Comissão Brasileira de Justiça e Paz. E o cabeça era o Cândido Mendes, o irmão do Dom Luciano Mendes de Almeida. O Cláudio me contou que logo se estabeleceu uma tensão porque a tendência do Cândido Mendes era que dali saísse uma comissão, desse debate todo sobre Amazônia e a questão da terra, que seria aí os notáveis da CNBB subsidiados por ele e por outros. Iam sentar com os generais e pedir um pouco menos de violência na Amazônia, no Araguaia, algo assim[110]*. Só que já tinha sido consolidado por esse trabalho de visita e por quem estava, o que representava os que estavam lá, que seria uma pastoral popular, de favorecer o entendimento, o envolvimento e a organização e o protagonismo dos camponeses. O modo do CIMI influenciou muito, segundo o Cláudio. O CIMI é uma ruptura com a pastoral indígena, né, com as missões de evangelizar os índios, e sufocar a cultura deles, e tal. Não. É inserção, dentro, e pelo testemunho. Vamos ajudar que eles próprios façam sua luta, né. E isso influenciou. E a coisa chegou a tal ponto que eles bateram boca. O Cláudio e o Cândido Mendes. E quando o Cândido Mendes sacou que ele não ia conseguir…que a ideia dele não ia prevalecer, foi embora. Juntou as malas, ele com a secretaria dele, e sumiu, sem dar tchau. Acho que essa história é muito interessante, né. A CPT nasceu desse jeito, nasceu assim. E se consolidar dessa forma. Agora é claro que você tem uma grande diversidade geográfica, histórica, enfim, do país, da igreja, das regiões. O Nordeste assim gravitava em torno de Dom José Maria Pires e Hélder Câmara. Eles não se envolveram com a CPT. Porque ali eles já tinham uma outra tendência. Ou era pastoral rural, que é a pastoral geral que tem a cara camponesa, sem ser especificamente do modo da CPT, da pastoral da terra….*

Igor: Porque tinha a coisa da catequização também...

Ruben: Exatamente. E você tinha a ACR, Ação Católica Rural, ACO, as JECs, JIC, JOC da vida toda, saiu dali e tiveram papel importante. Que era gente ligada à Igreja, até com mandato, né… Ação Católica, originalmente, o padre Cardin lá, o belga, né, era…era isso…quer dizer a Igreja, os leigos que atuavam no meio do mundo, mundo fora da Igreja, mas ligados, dependentes, sob autoridade dos bispos, né. A CPT rompe com isso. Ela tem uma autonomia, que é determinada pelo destinatário da missão, que é o camponês seja ele qual for: católico, crente, do candomblé, seja ele qual for. É a situação por ele vivida que

---

[110] Em Perani (2002: 49-50) é possível encontrar algumas informações sobre a tensão que se estabeleceu, devido a divergências entre assessorias, notadamente CEAS, de um lado, e CJP, de outro. Alguns membros da CJP acreditaram na propaganda do recém-empossado governo Geisel quanto à abertura e diálogo (distensão) para resolução dos conflitos, o que era visto como armadilha por outros, e dessa maneira recusado, somando-se à divergência de princípios entre optar-se por uma "solução de cúpula" ou reforçar o serviço às bases (posseiros), que esses, sim, deveriam obter conquistas por seus meios.

clama [ênfase] e exige um apoio, uma resposta de igreja, comunidade cristão. É...O Cláudio, eu tive, nós tivemos na Bahia a sorte de tê-lo muito tempo conosco ainda. Ele assessorou ainda muitos encontros da CPT, sempre tava presente, e ele dizia: "uma coisa é a pastoral da terra que toda igreja tem que fazer, e outra coisa é a comissão pastoral da terra, a serviço da pastoral da terra". Quer dizer, a contribuição da pastoral da terra pra igreja é única. Que é exatamente na fronteira. Essa expressão ele falava muito. É uma pastoral de fronteira. É uma pastoral de conflito. E a igreja não gosta nem de fronteira, nem do conflito. A igreja não tem fronteira. Fronteira significa aceitar um outro que não sou eu, né?

Igor: Tá. Mas só que a igreja tem também essa...esse investimento missionário. Mesmo os bispos conservadores, eles tinham esse investimento missionário como uma das prioridades, né...

Ruben: E é aí que [incompreensível] a CPT. A fronteira é pra ser expandida, missionada, evangelizada. Mas a compreensão da CPT é inovadora nesse sentido. Ela não tem essa característica. É o testemunho de Jesus não explícito, não proselitismo. Você não quer atrair as pessoas pra dentro da sua confissão religiosa. Você quer prestar um serviço por amor gratuito, vamos dizer assim. Essa ideia de gratuidade é muito forte. Os escritos do Cláudio, sobre as eficácias. Ah...ele tem dois textos legais, todos no caderno do CEAS. Um sobre os bispos da amazônia, o relato dele sobre a criação da CPT, sob essa perspectiva e um outro sob a perspectiva dos camponeses. E esse sobre as eficácias, é uma reflexão que ele faz...

Sobre a história de sua criação, já tinha obtido algumas informações através de publicações produzidas pela CPT em comemoração dos seus aniversários de 10, 20, 25 e 40 anos. Em um dos períodos em campo (março a junho de 2018), pude consultar os arquivos do Centro de Documentação Dom Tomás Balduíno sediado na Secretaria Nacional da CPT, em Goiânia-GO. Uma parte das caixas que guardam documentos institucionais foi digitalizada e está acessível através de um banco de dados on-line. Privilegiei a consulta nas outras caixas que continham comunicações, correspondências, notas, relatórios e publicações oficiais sobre a instituição no período que vai de 1975 a 1997. Após isso, retornei à Amazônia oriental, para acompanhar o trabalho das equipes de agentes locais por lá. No final de abril foi quando assisti à assembleia trianual de todas as equipes da CPT do Pará e encontrei Ruben, que foi seminarista da ordem dos redentoristas durante os anos 1970 no ITESP (Instituto Teológico do Estado de São Paulo), cujo corpo docente tinha à época muitos intelectuais ligados à teologia da libertação. Não seguiu na vida religiosa, participou na década de 1980 de projetos

de alfabetização e educação popular na diocese de Juazeiro, e desde então encontra-se vinculado a ela como agente da CPT.

Encontrei nesse relato elementos coincidentes com os que estão presentes em outros textos que narram a história de sua criação, e que eu mesmo ouvi me contarem em conversas informais à época em que trabalhei como agente numa equipe local, em 2015, mesmo ano em que se deu o Congresso Nacional da CPT em Porto Velho, estado de Rondônia[111], momento em que foi destacado que o congresso acontecia pela primeira vez na Amazônia, região onde, e em função da qual, a CPT foi criada. Os elementos coincidentes são: (i) a CPT nasce de uma iniciativa oficial, porque foi criada durante um encontro de bispos[112]; (ii) os bispos que participaram do encontro eram sobretudo da Amazônia e do Centro-Oeste; (iii) apesar de ser fruto de uma iniciativa oficial de bispos católicos, desde sua fundação tem caráter ecumênico, trabalhando com membros de outras igrejas cristãs (como a luterana e metodista), e autônomo, porque suas decisões não estão submetidas às deliberações/ autorizações da CNBB, mas de suas assembleias periódicas, que reúnem agentes e integrantes das comunidades *acompanhadas* pela CPT; (iv) que o trabalho que a CPT viria a realizar já era na verdade realizado; cria-se uma comissão mais para articular experiências já em andamento.

Ruben destaca que a história dos militantes católicos no Nordeste e sua ação no meio rural não é aproximável do que aconteceu para Amazônia e Centro-Oeste, e isso gera diferenças profundas na metodologia, como dizem os agentes, ou nos modos de agir, numa terminologia analítica. Enquanto a *metodologia mística* de que fala Ruben é, por um lado, declinada em termos como *serviço, apoio, ajuda, presença, assessoria*, de fomentar o protagonismo dos camponeses, de modo a que eles criem o seu *movimento,* por outro, no Nordeste, como ouvi diversas vezes de meus interlocutores, a CPT assume ela própria contornos de *movimento.* E entre meus interlocutores e amigos que estão na Amazônia isso é objeto de constante reflexão.

Nas publicações oficiais, as narrativas de criação traçam uma linha genealógica que coloca como antecedentes do "encontro de Goiânia", ocorrido entre 18 e 22 de junho de 1975,

---

111 Os Congressos da CPT acontecem geralmente a cada 4 anos. O intervalo de tempo entre o III e IV foi de 5 anos, para fazê-lo coincidir com o ano (2015) em que a CPT completava 40 anos.

112 Muito embora, como lembra Poletto (2002: 19-20), não se deve subestimar o papel de padres, religiosos/as e leigos/as na escala local da diocese de cada um dos bispos participantes do encontro, no estímulo que lhes deram a assumir uma posição mais afirmativa em direção a uma pastoral popular. Não fosse isso, vale lembrar também que o encontro contou com a participação de mais de 60 pessoas e teve etapas preparatórias, com multiplicidade de atores, como se vê nas notas de rodapé seguintes.

a publicação da carta pastoral de 1971 e de três documentos, todos de 1973[113]: "Ouvi os Clamores do meu Povo" (bispos do Nordeste); "Marginalização de um Povo - Grito das Igrejas" (bispos do Centro-Oeste), e "Y-Juca-Pirama - o Índio, aquele que deve morrer" (bispos da Amazônia Legal), onde bispos descrevem o aumento do número de disputas em torno de terras nas suas diferentes regiões, e a necessidade de a Igreja dar uma *resposta*. Na consulta às pastas, encontrei boletins que repercutiram o encontro em Goiânia[114], informando para agentes de outras regiões os encaminhamentos tirados na reunião – Dom Moacir Grechi, bispo do Acre e Purus, foi seu primeiro presidente, padre Victor Asselin, missionário italiano no Maranhão, vice-presidente, e Ivo Poletto, agente da diocese de Goiás Velho, secretário executivo[115] – e a possibilidade de se constituírem equipes locais em torno da recém-criada comissão pastoral da terra. Há uma reverberação entre alguns pontos da narração presentes nesses documentos, no relato de Ruben, e em textos analíticos produzidos por assessores da CPT.

---

[113] Esses documentos foram resultado de algumas articulações, que foram relatadas por Ivo Poletto (1985), primeiro secretário executivo da CPT. Em 1972, o bispo e alguns agentes de São Félix do Araguaia foram para a diocese irmã, como se referiam a Goiás Velho, cujo bispo era dom Tomás Balduíno, que, enquanto dominicano, conhecia bem São Félix do Araguaia, e fora administrador apostólico dessa região, na época em que ela estava sob jurisdição de Conceição do Araguaia, prelazia confiada aos dominicanos desde sua fundação. Os agentes de Goiás Velho, dentre os quais Ivo Poletto, concluem, após uma reunião, fazer uma caravana que partiu em janeiro de 1973 em direção ao Nordeste, Sul e Sudeste, para conversar com diferentes bispos e assessores a fim de conjuntamente fazerem análises da realidade de sua região e constituir um grupo informal de bispos que propulsasse uma articulação futura maior. Dessa primeira iniciativa foram publicados esses 3 documentos quase ao mesmo tempo, com muitas dificuldades: nenhuma editora católica quis publicar o texto do Centro-Oeste, e o dono da gráfica que o fez foi preso depois. O documento sobre a questão indígena foi publicado numa gráfica clandestina (Poletto, idem: 34-35). Após a publicação desses documentos uma outra etapa preparatória importante foi o encontro no CEAS em Salvador em fevereiro de 1974, para fazer avaliação desses textos, conceber um levantamento empírico sobre trabalho pastoral já existente com populações do campo, e começar a pensar formas de articulação (Perani, 1975, 2002; Poletto, 1985, 2002, 2010).

[114] Ainda segundo Poletto (1985, 2002), o encontro teve momentos de tensão, seja pela divergência entre alguns assessores do encontro, entre os que representavam o CEAS e os que representavam a CJP, seja pelo posicionamento político diverso de alguns bispos presentes (por exemplo entre Dom Pedro Casaldáliga e o conservador bispo de Viana, no Maranhão, Dom Abílio Paulo da Silva), seja ainda pelo fato de o encontro ter sido monitorado por agentes da segurança nacional. (Poletto, 1985: 37-38; 46). Poletto (1985, 2002), Balduíno (2002) e Grechi (2002) destacam o papel do arcebispo de Goiânia à época, Dom Fernando Gomes, que, aliás participou da Conferência de Medellín em 1968, em garantir a continuidade do encontro, mesmo sob as ameaças de vigilância dos militares e mesmo após abandono dos representantes da CJP, que poderia descredibilizá-los perante o restante da CNBB.

[115] Dom Moacir Grechi era também o presidente à época da Comissão Episcopal Pastoral (CEP) da CNBB, e levou em agosto as resoluções do encontro de junho para uma reunião da da CEP com a presidência da CNBB, ocupada por Dom Aloíso Lorscheider. Em 29 de agosto de 1975, uma carta de Dom Aloísio oficializa o apoio da CNBB à criação da CPT. Nos dias 21,22 e 23 de outubro é realizada uma outra reunião para pormenorizar quais os cargos e que pessoas os ocuparão. Em novembro, Dom Moacir Grechi comunica os resultados à CNBB. Em dezembro de 1975, já é lançado o primeiro número do "Boletim da CPT", tendo na capa uma reprodução do quadro "Os retirantes" de Cândido Portinari, reproduzindo esses documentos.

O primeiro deles é a ideia de *resposta*, que meus interlocutores, sobretudo os que se autodeclaram católicos, associam aos termos de *provocação, clamor* ou *grito* da situação de conflitos. Assim, no conjunto de relatos, a pastoral nasce de uma situação emergencial, de crise, que demandava uma ação. Na Amazônia, área de frente de expansão, a situação é descrita como pior do que no Nordeste, pela falta de atores, como os sindicatos, para realizar a mediação com as agências de Estado, e controlar os casos de violência – *é uma pastoral de fronteira; é uma pastoral de conflito*. O que eu aprendi com o relato de Ruben foi a existência desse levantamento prévio feito pelo religioso jesuíta Claudio Perani, junto a sua equipe do CEAS (Centro de Estudos e Ação Social), na qualidade de assessor, que municiou os debates do encontro[116]. Que uma pesquisa empírica esteja como ato preparatório da reunião, isso oferece muita matéria para reflexão: um dispositivo sociotécnico – pelo agregado de instrumentos e atores que o compõem – que permitiu ao mesmo tempo a representação e expressão tangível das situações e do *clamor*.

É importante atentar onde os agentes de pastoral põem ênfase nos seus relatos. Eles insistem na inovação e ruptura criadas pela CPT – na mesma orientação do CIMI, Conselho Indigenista Missionário, criado antes – no modo de se conceituar e realizar *missão* e *evangelização*, que não passa mais pela *palavra*, mas pelo *testemunho, serviço, ajuda, apoio, presença. É inserção, dentro, e pelo testemunho vamos ajudar que eles próprios façam sua luta*. A metodologia da inserção, que contribui para mundanização do catolicismo (Dullo, 2013), é fundamental para o florescimento de uma nova forma de pensar e viver a *espiritualidade*. Como dito, ela já vinha sendo trabalhada por militantes católicos no Brasil e fora dele, especialmente na França, onde, desde o movimento dos padres operários, se desenvolveu uma reflexão específica em torno tanto do *établissement* religioso, como do laico[117]. A CPT emerge, portanto, num contexto onde já existe uma circulação transatlântica de ideias, práticas e valores (Compagnon, 2008; Löwy e Garcia-Ruiz, 1997), transportados por documentos e por atores que transitam em diferentes espaços. Na Amazônia oriental, por

[116] É comum a participação de assessores em concílios e reuniões de bispos. As inscrições que eles trazem ao debate são importantes para o curso posterior da ação. Para uma análise do papel relevante dos assessores no Concílio Vaticano II, ver François Weiser (2018).

[117] Para um relato de inserção do ponto de vista de um religioso, tem-se o de Raguenès (2008) e Glory (2015), que foram agentes da CPT, inclusive. No caso francês, para uma apresentação resumida do debate, ver Neveu (2008), e para um balanço bibliográfico a partir de uma pesquisa com antigos militantes "inseridos", religiosos ou não, ver Pagis; Yon (2019).

exemplo, houve, e há até hoje, religiosos franceses com experiências de inserção no país de origem[118].

O relato de Ruben repercute, especialmente no que concerne aos sentidos de fronteira e evangelização, o que encontrei no texto preparatório da assembleia nacional da CPT em 1995, 20 anos após a sua criação, feito por um de seus assessores teológicos à época:

> Todavia se faz necessário precisar a dimensão pastoral e eclesial da CPT. A CPT se entendeu desde o começo, como uma pastoral de fronteira. Ao definirmos como "pastoral de fronteira" ou "na" fronteira, estamos mudando completamente os parâmetros da "missão": como viver o envio (missão) não mais como uma expansão das fronteiras eclesiais, mas como experiência do Deus vivo, inclusive ecumênica, pluri-cultural e inter-religiosa, nas fronteiras do outro**?** Se as fronteiras da ação missionária da(s) igreja(s) não são mais a fronteira da própria igreja, mas o mundo, o outro, o diferente empobrecido e explorado...(...). Desta forma, ela evangeliza pelo testemunho da gravidade mais que pelo anúncio explícito da Palavra. Assim torna-se sinal profético para as próprias igrejas, ao interpelá-las constantemente a viver esta dimensão de testemunho solidário e gratuito no seu ministério e comprometer-se com os empobrecidos do campo [Documento "Terra e Mística frente ao Projeto de Exclusão". Ano: 1995. Autor: Daniel Piccoli. Sublinhado meu.]

Esse tipo de evangelização remete ao "testemunho pelo exemplo" (Bonfim, 2016), em contraposição não apenas ao convencionado proselitismo, mas ao "testemunho pela parresia" (Idem, ibidem) dos carismáticos católicos. Nesse último, o modo de enunciação do religioso, uma comunicação que visa transformar o destinatário da mensagem (Latour, 2004), se aplica perfeitamente, mas não no primeiro, uma evangelização em silêncio (Rufino, 2002). E, no entanto, a ação dos agentes de pastoral não é por eles definida como menos religiosa. Curiosa forma de evangelização e *testemunho* que não busca alterar o traçado das fronteiras nem redefinir a agregação, o conjunto, o coletivo dos autodeclarados cristãos.

De fato, no conjunto das situações ordinárias de *trabalho de base* de que participei nas ocupações e acampamentos com os agentes, mesmo com os religiosos do clero, nunca observei *anúncio explícito da Palavra*, que era reservado para os momentos extraordinários da vida social, dentro de alguns rituais inscritos no calendário de mobilizações da região, como as romarias e os atos-memória, e ainda assim, nesses casos, a *palavra* é expressa

[118] Penso sobretudo nos casos dos dominicanos Jean Raguenès e Henri des Roziers para o sul do Pará, além de Aristides Camio, François Gouriou e François Glory da MEP (Missions Étrangères de Paris), para o sul do Pará (os dois primeiros) e Transamazônica (o último).

ecumenicamente, destina-se para os que já compartilham da *mística* e *espiritualidade* militantes, e não para trazer membros de outras religiões à confissão católica.

O surgimento de pastorais como CIMI e a CPT é, assim, um acontecimento crítico no catolicismo brasileiro, na medida em que redefine um conjunto de conceitos e práticas como o de *pastoral* – pastoral da terra não é pastoral rural, por exemplo – *evangelização*, *missão*, *testemunho* e profecia. Continuaremos a ver como em situações cotidianas de trabalho dos agentes de pastoral descritas nesta etnografia, eles podem operar. Quanto ao conceito de *revelação,* adianto que também ele é atualizado, para se referir não a uma mensagem – a *palavra* – revelada num ponto fixo, no passado, "um conteúdo estático de verdades" (Perani, 1975:23) que precisaria ser repetido tal qual no presente e no futuro, e interpretado isoladamente. Ao contrário, se cada época traz os *sinais do tempo* que precisam ser escrutados, também a *revelação* divina continua a se manifestar no mundo, devendo a ação pastoral adaptar-se continuamente a cada realidade – donde a necessidade de se dotar de instrumentos, como os fornecidos pelas ciências sociais, para compreendê-la. Outra repercussão disso é a seguinte: se a *revelação* se atualiza, a *conversão* também não é estática; é contínua.

As transformações tanto no plano teológico quanto no pastoral ganham em compreensão se a emergência da CPT, na medida em que não se dá *ex nihilo*, é posta em relação com a história da esquerda católica no Brasil, o que os atores e testemunhas implicados na sua criação não deixam, aliás, de fazer. Se, por um lado, o exercício corre o perigo de esquematismos lineares, por outro, é certo que há um substrato de ações e acontecimentos que permitem entender de que maneira uma organização como a CPT pode ser pensável e posta em prática por uma parte do clero, religiosas/os e leigas/os a partir de 1975. Nesse sentido, tornou-se inevitável voltar-se pelo menos aos anos 1960 – mas o escopo temporal pode variar, é claro, segundo o/a narrador/a –, década marcada por uma forte agitação política e cultural no Brasil e no exterior, que atingiu diferentes instituições, dentre as quais a ICAR (Igreja Católica Apostólica Romana), o que levou à gestação e desenvolvimento de ideias, valores e práticas, que orientariam os atores implicados na criação da CPT.

Pensemos por exemplo na valorização do papel do leigo – tanto como agente quanto como destinatário – nas atividades pastorais, quebrando o monopólio clerical. Ao menos desde a criação da Ação Católica Brasileira (ACB), em 1935, diante da constatação do fim da cristandade e da impossibilidade de retorno a ela nos moldes precedentes, há um estímulo oficial para um apostolado leigo que, inserido nos mais diversos grupos sociais, pudesse

evangelizar. No início, tendo a ACB se inspirado no modelo italiano, essa evangelização era pensada em marcos conservadores, de catequização e vivência dos sacramentos, sob controle da hierarquia episcopal. Pouco a pouco, porém, o contato com os modelos francês, belga e canadense de Ação Católica, países onde desde os anos 1920 se desenvolviam inovações no pensamento teológico e nas práticas pastorais[119], repercute no modo de pensar e agir da ACB, sobretudo a partir de 1947, quando Dom Helder Câmara assume o posto de assistente eclesiástico da organização, e estimula a criação de uma Ação Católica Especializada, que passaria a atuar em grupos divididos não mais por sexo e idade, como antes, mas por ocupação profissional (ou seja, classe) : operários, estudantes, camponeses, dentre outros, do que resultam a criação, por exemplo, em anos diferentes, da ACO (Ação Católica Operária), JOC (Juventude Operária Católica), ACR (Ação Católica Rural), JAC (Juventude Agrária Católica), JEC (Juventude Estudantil Católica), JUC (Juventude Universitária Católica), dentre outras.

Esses coletivos, nos anos 1950, faziam uma parte dos leigos/as católicos/as e do clero (regular e secular) se confrontarem à pobreza e grandes desigualdades sociais das cidades e áreas rurais brasileiras, que, por sua vez, tornavam-se, no pós-segunda guerra mundial – que, no Brasil, coincide com a redemocratização de 1946 – pauta de um forte debate público intelectual sobre desenvolvimento (social e econômico) e superação dos arcaísmos no país[120], que se somavam às novas leituras teológicas sobre personalismo cristão, humanismo e economia, e outras, que já vinham se desenvolvendo. É um momento em que se frutifica a defesa do engajamento militante entre católicos – um cristão deve contribuir ativamente para a promoção da justiça social e concretização do reino divino neste mundo e não apenas no outro –, especialmente por meio da educação popular: nos 1950 o famoso método "ver, julgar e agir" passa a ser mais frequente nas reuniões da ACB – e até hoje é aplicado nas formações e reuniões de avaliação da CPT – ao mesmo tempo que Paulo Freire, pensador católico,

---

[119] Trata-se das produções intelectuais de, entre outros, Teilhard de Chardin, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Louis-Joseph Lebret, Josef-Léon Cardjn. Para uma síntese de como essas produções francófonas circularam no Brasil entre clero e laicato, ver Löwy e Garcia-Ruiz (1997) e Compagnon (1998). Para reflexões analíticas combinadas com relatos testemunhais ver Alfredo Bosi (2012) sobre a influência da corrente "Economia e Humanismo" do padre dominicano Lebret em militantes católicos de esquerda em São Paulo. Para reflexões escritas no calor da hora, em 1969, sobre a interação entre essas novas produções teológico-pastorais católicas e a renovação na Igreja, em diferentes escalas, de Roma ao Brasil, ver Bresser-Pereira (2006), ele próprio ex-militante da JUC.

[120] A bibliografia é abundante. O conhecido ensaio de Roberto Schwarz (2008: 70-111) "Cultura e política, 1964-1969" relata bem como o pensamento nacional-desenvolvimentista pautava o debate político à esquerda (católica ou não) tanto entre intelectuais acadêmicos, militantes de classe média e artistas.

desenvolve seu método de alfabetização que se tornará instrumento central para as ações de *conscientização*, então defendidas.

Com isso, esses grupos católicos contribuem para redefinir o que se entende por *evangelização* e *missão*, e encontram, nos anos 1960, um diapasão – e novas fontes de legitimidade – quando a própria instituição eclesiástica central, no Vaticano, assume a necessidade de reformas, e o apoio a ações inovadoras do laicato, com a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), evento responsável, tanto para seus entusiastas quanto para seus críticos, por reformas no plano doutrinal, litúrgico, pastoral, dentre outros, apesar do freio que o papa Paulo VI impôs ao final, para evitar uma excessiva descentralização e perda de poder romano. Na América Latina, as reformas por iniciativas oficiais da hierarquia ganharão ainda mais força depois da Conferência de Medellín em 1968 organizada pelo CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) que institucionalizou a opção preferencial pelos pobres.

Dos ramos da ACB, a JUC foi o *locus* onde se desenvolveram quadros e práticas que viriam a compor outras organizações e movimentos católicos importantes antes e depois de 1964 (golpe militar no Brasil), como a Ação Popular (AP) e o Movimento de Educação de Base (MEB). Em conflito com a hierarquia, a JUC que só existia sob mandato, deixa de existir em 1968, enquanto a AP perderá progressivamente o componente cristão e também se desfaz, com o auge da repressão, em 1972[121]. O MEB, no entanto, terá uma existência mais prolongada, e das organizações católicas dos anos 1960 é a que mais desenvolverá um trabalho menos de vanguarda e mais *de base*, cuja metodologia inspirará pastorais populares como a CPT: seu método de alfabetização em uma comunidade já previa (i) que membros dela fossem eles mesmos os monitores a trabalhar com os módulos veiculados nos programas radiofônicos, e (ii) que se aprendesse o letramento a partir da realidade vivida, o que permitiria um retorno reflexivo a essa realidade, dando aos seus membros instrumentos para agir no sentido de sua transformação[122]. Sua metodologia, portanto, incentivava papel ativo

---

[121] Muitos membros da JUC tornaram-se militantes e/ou intelectuais bastante conhecidos, como Hebert José de Souza, o Betinho, e Frei Betto. Ridenti (2002) retraça o percurso de algumas lideranças da JUC que participaram da criação da AP, e as mudanças no seu modo de agir. Ele ainda mostra (idem: 254-267) como o engajamento no marxismo maoísta desses católicos de esquerda deve-se a uma matriz de pensamento comum (entre cristianismo e maoísmo), a do romantismo revolucionário. Sobre esquerda católica e AP, ver ainda Gavião (2007).

[122] Scott Mainwaring (1989:89) não hesita em afirmar que "o MEB foi a primeira grande tentativa católica de desenvolver práticas pastorais transformadoras junto às classes populares. Suas práticas inverteram a tradicional exclusão do povo da tomada de decisão dentro da Igreja e foram precursoras das assembleias diocesanas que os bispos progressistas iniciaram durante o final da década de 60 em 70". Embora a JUC e outros ramos da ACB desenvolvessem educação popular, a liderança das práticas ainda se encontrava entre seus integrantes, provenientes em geral das classes média ou alta dos centros urbanos, e tinha forte

dos comunitários. O MEB desenvolverá práticas acerca do não-dirigismo (Kadt, 2007: 241) que estão em linha direta com as preocupações da CPT acerca de um *serviço* que não seja suplência nem representação. Vale lembrar, como já foi apontado, que o trabalho da CPT no sul e sudeste do Pará, desde sua criação, se desenvolveu em estreita colaboração com o MEB.

Atores implicados na criação da CPT durante o encontro em Goiânia em 1975, membros do clero ou do laicato, socializaram-se em espaços católicos em que circulavam as ideias, práticas e valores desses movimentos e organizações nas décadas anteriores, e à unanimidade apontam também a importância dos eventos mais oficiais como o Vaticano II e Medellín. Alguns exemplos: Dom Fernando Gomes que abrigou a reunião na sua arquidiocese foi bispo participante em Medellín; Cândido Mendes de Almeida, um dos assessores do encontro, foi membro da JUC e escreveu um livro sobre a esquerda católica; Ivo Poletto foi uma das lideranças no movimento de seminaristas em Viamão que, ao longo da escolarização e militância, teve contato com membros e assessores da ACB e da JUC que contribuíram para sua politização[123]. Ele próprio (Poletto, 2010:141) aponta a ACB, o MEB e as CEBs como antecedentes importantes da CPT, junto a outros mais próximos no tempo e já mencionados, como a Carta Pastoral de 1971, o CIMI, o grupo informal de bispos para discutir uma articulação entre dioceses e suas equipes locais que já viessem acompanhando *posseiros* nas disputas por terra, e as três cartas pastorais de 1973.

Mas em relação a essas experiências anteriores de movimentos e organizações católicas progressistas, a CPT estabelece uma diferença. Sabendo-se o que ocorreu com a ACB e a JUC que não puderam continuar suas atividades após conflito com a hierarquia, porque estavam juridicamente subordinadas ao episcopado, optou-se no encontro dos bispos da Amazônia em Goiânia em evitar futuros problemas do tipo, donde a criação de um organismo *oficioso,* quer dizer, vinculado, mas com autonomia em relação à CNBB.

Isso faz da CPT, junto ao CIMI, um ente *sui generis* no organograma da Igreja Católica brasileira, comparada a outras pastorais sociais, como a Pastoral da Criança, Pastoral Operária, Comissão Pastoral dos Pescadores, Pastoral dos Migrantes ou mesmo a Cáritas, por exemplo. Talvez por isso a qualificação *pastoral de fronteira* que se aplica à CPT, tal como

---

componente vanguardista, ou seja, buscava-se implementar ideias avançadas, como socialismo, no meio popular. Uma das lideranças de trabalhadores rurais mais conhecida e formada pelo MEB é Manoel da Conceição Santos, no Maranhão. Ver seu depoimento em Santos (2008).

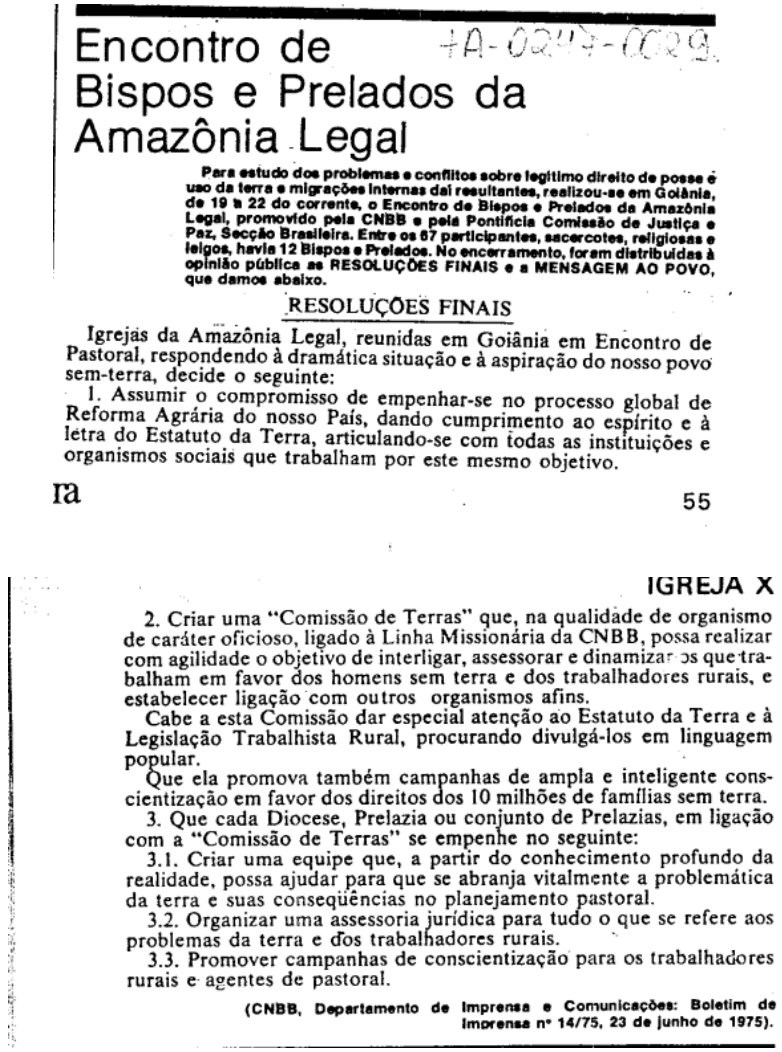
123 Kenneth Serbin (2008:170-175) detalha como os estudantes do Seminário de Viamão no Rio Grande do Sul participaram de uma mobilização local e, por vezes, articulada a outros seminários, para reforma do currículo, abandono do sistema tridentino, e promoção de um maior engajamento do clero em ações políticas e sociais, no espírito do Vaticano II e de outros movimentos e organizações católicas de leigos já em atuação. Ivo Poletto foi uma das lideranças dos seminaristas.

aparece no relato de Ruben, e em outros, como no de Dom Tomás Balduíno (2001, 2002), seria melhor compreendida se levarmos em conta sua polissemia: é uma *pastoral de fronteira*, na medida em que sua criação está ligada ao trabalho pastoral que se desenvolvia em áreas de expansão da fronteira (agropecuária, mineral, extrativista, etc.), porque é uma organização que não está só vinculada à Igreja católica, pois seus membros vêm de outras igrejas cristãs, de outras tradições confessionais ou mesmo não têm filiação religiosa específica, porque quer ser voz profética dentro da Igreja mas fora dela também, enfim, porque está na fronteira do religioso e do secular.

Desde sua ata de criação, a CPT se pôs como objetivo estimular que pastorais populares em diferentes dioceses pelo país que já trabalhassem com *posseiros*, camponeses, lavradores, trabalhadores rurais, sitiantes, moradores, sem-terra, meeiros, colonos, parceiros, assalariados agrícolas, boias-frias, *peões*, enfim, com os múltiplos grupos rurais, formalizassem sua adesão a ela, de forma a *interligar, assessorar e dinamizar os que trabalham em favor dos homens sem-terra e dos trabalhadores rurais, e estabelecer ligação com outros organismos afins.* Concretamente, isso significou: (i) fortalecer a cooperação, inclusive com agências católicas internacionais; (ii) aperfeiçoar suas práticas locais a partir de formações com assessores (sociólogas/os; teólogas/os; biblistas, entre outros); (iii) desenvolver comunicação entre escala local e nacional, para facilitar a circulação de denúncias sobre os conflitos, e o estabelecimento de ações de solidariedade; entre tantos outros objetivos traçados ao longo dos anos.

Se as situações envolvendo posseiros encontram-se no ponto de partida de muitos dos atores vindos da Amazônia e ali reunidos para se propor uma articulação, note-se que o documento das resoluções utiliza duas categorias como mais abrangentes da diversidade do público que os agentes de pastoral acompanham e acompanharão. São elas: *trabalhadores rurais* e *sem-terra.* Essa última já aparece logo na abertura, como vemos na divulgação realizada pelo Boletim de Imprensa da CNBB, um dia após o término do encontro, em 23 de junho de 1975:

Figura 2 - Recortes do Boletim de Imprensa da CNBB



Encontro de Bispos e Prelados da Amazônia Legal

+A-0249-0029.

Para estudo dos problemas e conflitos sobre legítimo direito de posse e uso da terra e migrações internas daí resultantes, realizou-se em Goiânia, de 19 a 22 do corrente, o Encontro de Bispos e Prelados da Amazônia Legal, promovido pela CNBB e pela Pontifícia Comissão de Justiça e Paz, Secção Brasileira. Entre os 67 participantes, sacerdotes, religiosas e leigos, havia 12 Bispos e Prelados. No encerramento, foram distribuídas à opinião pública as RESOLUÇÕES FINAIS e a MENSAGEM AO POVO, que damos abaixo.

RESOLUÇÕES FINAIS

Igrejas da Amazônia Legal, reunidas em Goiânia em Encontro de Pastoral, respondendo à dramática situação e à aspiração do nosso povo sem-terra, decide o seguinte:

1. Assumir o compromisso de empenhar-se no processo global de Reforma Agrária do nosso País, dando cumprimento ao espírito e à letra do Estatuto da Terra, articulando-se com todas as instituições e organismos sociais que trabalham por este mesmo objetivo.

ra

55

IGREJA X

2. 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 sem terra e dos trabalhadores rurais, e estabelecer ligação com outros organismos afins.

Cabe a esta Comissão dar especial atenção ao Estatuto da Terra e à Legislação Trabalhista Rural, procurando divulgá-los em linguagem popular.

Que ela promova também campanhas de ampla e inteligente conscientização em favor dos direitos dos 10 milhões de famílias sem terra.

3. Que cada Diocese, Prelazia ou conjunto de Prelazias, em ligação com a "Comissão de Terras" se empenhe no seguinte:

3.1. Criar uma equipe que, a partir do conhecimento profundo da realidade, possa ajudar para que se abranja vitalmente a problemática da terra e suas conseqüências no planejamento pastoral.

3.2. Organizar uma assessoria jurídica para tudo o que se refere aos problemas da terra e dos trabalhadores rurais.

3.3. Promover campanhas de conscientização para os trabalhadores rurais e agentes de pastoral.

(CNBB, Departamento de Imprensa e Comunicações: Boletim de Imprensa nº 14/75, 23 de junho de 1975).

Fonte: Acervo digital do CEDOC Dom Tomás Balduíno.

Chamo a atenção para o fato de que nas resoluções finais aparecem objetivos atinentes às leis, na medida em que se tratava de *empenhar-se no processo global de Reforma Agrária do nosso País, dando cumprimento ao espírito e à letra do Estatuto da Terra*, além de se recomendar que cada diocese incorporasse no seu planejamento pastoral a problemática da terra, dando *especial atenção ao Estatuto da Terra e à Legislação Trabalhista Rural procurando divulgá-los em linguagem popular.* Já se sugeria que (i) fossem organizadas assessorias jurídicas *para tudo o que se refere aos problemas da terra e dos trabalhadores rurais* e (ii) fossem promovidas *campanhas de conscientização para os trabalhadores rurais e agentes de pastoral*.

Ora, as equipes do sul e sudeste do Pará com as quais trabalhei e convivi dedicam até hoje bastante recursos, tempo e energia na ação jurídica em defesa de *sem-terra* implicados em disputas fundiárias e em atividades de formação ou pedagogia política junto aos grupos

acompanhados: certas ocupações, acampamentos e assentamentos da região. O modo de se realizar essas ações não é seguramente o mesmo de lá pra cá, mas não deixa de ser importante destacar que ambos os eixos ainda estejam no centro de sua agenda.

1.5 Revisitar uma etnografia das frentes de expansão no Pará

Suspendemos o relato de Mano quando ele dizia que o Padre Humberto, antes de deixá-lo sozinho na Vila Palestina, entregou-lhe um mapa com as comunidades de toda região: Palestina, Brejo Grande, Santa Rita, São Raimundo, Itaimirim, Porto da Balsa, além das vicinais da Transamazônica. *Em cada uma dessas localidades me indicou os nomes dos animadores de CEB. Era só visitar essas comunidades que os animadores já estavam avisados e já me esperavam.* Ele descreve as primeiras atividades de seu trabalho como agente e como funcionavam as tais *comunidades*. Retomaremos esse assunto mais à frente. Antes, vale lembrar que as *comunidades* se encontravam em povoados e uma questão inevitável que se coloca é: como eles surgiram? Em seus manuscritos, Mano não oferece muitos detalhes acerca da história desses povoados, nem da trajetória de seus moradores. Ele faz uma historicização das migrações e das formas de ocupação do território, sem detalhar a trajetória de instalação das pessoas que ali residiam. O único e breve momento em que faz isso é quando discorre sobre a religiosidade local. Destaca que muitos migrantes transportavam consigo as devoções e celebrações que realizavam em outros lugares por que passaram antes, e menciona que o fundador da Vila Palestina, Seu Arlindo, natural de Juazeiro do Norte, no Ceará, ali se instalou em 1952, vindo com o movimento das bandeiras verdes[124], *que queriam realizar a profecia de Padre Cícero,* segundo a qual a terra prometida estaria *do outro lado do grande rio*, que muitos interpretaram como sendo o Araguaia. Observa que os povoados levam nomes de santos ou então se chamam "Nova Canaã", "Nova Vida" e "Nova Jerusalém".

Mano trata, resumidamente, em seu *mémoire*, da fundação de Marabá em 1913, da sucessão de ciclos econômicos na região (o extrativismo comercial do caucho e da castanha, o garimpo, a agropecuária) e, quanto aos fluxos migratórios e ocupação do espaço, privilegia a datação dos acontecimentos a partir de 1960, com a inauguração da rodovia Belém-Brasília e

[124] Sobre esse movimento sociorreligioso e os sentidos de *viagem, missão* e *romaria* que seus participantes mobilizam para se referir a seus deslocamentos espaciais numa região de fronteira, na Amazônia Oriental, ver a tese de Maria Antonieta Costa Vieira (2001).

dos anos 1970 com a construção da Transamazônica. Em 1969, Otávio Velho, enquanto pesquisador de mestrado, percorreu a mesma região onde Mano veio trabalhar, para fazer seu trabalho de campo.

Uma das questões que se pôs foi justamente a formação dessas aglomerações e os modos de povoamento. Para isso, recuou mais no tempo, servindo-se do material produzido em campo (entrevistas) e de documentos, como relatos de viajantes. Velho transitou mais pela região próxima ao rio Araguaia, na margem esquerda do Tocantins. Percebeu, porém, que no então imenso município de São João do Araguaia, ocorria, mais ao norte, na margem direita do Tocantins, onde justamente passava a estrada PA-70 – em que Irmã Dorothy veio se estabelecer em 1974 – uma alteração nos modos de os migrantes chegarem e ocuparem o solo. Da sua pesquisa resulta não uma etnografia do conflito, como em Neide Esterci, mas uma etnografia da mudança. Cotejá-la junto a outros materiais nos permite entender a dinâmica da fronteira e, portanto o meio em que emergiu a CPT no Pará, anos depois, em 1976.

Desde sua chegada, Mano conheceu muitas pessoas que tinham acabado de se instalar – era o caso principalmente dos colonos da Transamazônica – mas igualmente *posseiros* estabelecidos há mais tempo, como Seu Arlindo, já mencionado, e Seu Almir, que foi um dos *animadores* que ele veio a encontrar nos primeiros meses, e com quem teve uma relação duradoura de amizade. Naquela tarde de março de 2014 na Unifesspa, durante o evento "Carajás 30 anos", Seu Almir, com 76 anos, contou um pouco de sua trajetória de sindicalista. Foi o primeiro presidente da chapa de oposição do Sindicato de Trabalhadores Rurais de São João do Araguaia em 1984, ano em que, com o vertiginoso aumento de conflitos agrários e assassinatos de *posseiros* no sudeste do Pará, poucos estavam dispostos a assumir tal função. Sua trajetória nos permite entender eventos no processo de ocupação do Araguaia Paraense que foram tratados por Velho em sua etnografia. Recomponho brevemente essa trajetória com elementos da sua fala em público em 2014, completando com o que encontrei em William dos Santos Assis (2007), Caira Alves Costa (2019) e Airton dos Reis Pereira (2013).

Almir Ferreira Barros nasceu em 1938, em Montes Altos – município que, junto a Porto Franco, Carolina, Imperatriz e João Lisboa, no oeste do Maranhão, faz parte do "Tocantins-Maranhense", perto da fronteira com o Pará e o antigo norte de Goiás. Seu pai, *caçando melhoria*, uma terra para *botar roça*, foi para Lajeado Novo, no mesmo estado. Anos depois, com o falecimento do pai, sua família se desloca para o então norte de Goiás, Boa-Vista, atual Tocantinópolis, e em 1957 sua mãe e irmãos decidem cruzar o Araguaia e se estabelecer no Pará, para onde outros maranhenses, familiares ou conhecidos também se

dirigiam, seja pelo trabalho sazonal na coleta de castanha e garimpo, seja pela possibilidade de ter uma posse, pela oferta existente das chamadas terras livres.

Seu Almir decide permanecer em Boa-Vista trabalhando com o transporte de cereais, pelo rio Tocantins – trabalho arriscado pela quantidade de pedrais e corredeiras em seu curso –, até Belém, e só em 1965, após a morte da mãe, vem ao Pará para a região do Cajueiro, em São João do Araguaia, quando *botou* sua primeira roça (Costa, 2019: 44). Essa data coincide também com o intervalo de tempo em que se intensificou a frente de expansão rumo ao Pará, após o governo do estado ter emitido um decreto permitindo entre 1964 e 1967 a regularização e titulação de posse dos *posseiros*, o que atraiu muitos da frente maranhense (integrada também por nordestinos de outros estados), algo sem equivalente na legislação estadual do Maranhão à época.

Seu Almir já conhecia esse território, não só porque sua família aí se instalara, mas também porque anos antes, trabalhando como tropeiro, transportou nos anos 1960 famílias de maranhenses que vinham para São João do Araguaia, a exemplo de uma vinda de Lajeado, com seus animais de carga, percorrendo apenas os *caminhos* (trilhas abertas pela tropa), seguindo o chamado de outros parentes que já se encontravam no Pará (Pereira, 2013:38). No norte de Goiás e depois no Pará, Seu Almir combinou diferentes ocupações em diversos locais por onde passou: motorista de barco, tropeiro, mateiro (caçador de peles de animais), castanheiro, garimpeiro, prospector de metais para uma grande empresa mineradora em Marabá, serallheiro. Foi quando trabalhava numa serraria na vila Santa Rita que se casou *e tirou uma posse* por volta de 1972, pelo que entendi de sua fala em público em 2014. Em 1976, enfrentando a ameaça de expulsão pelo traçado do programa de colonização oficial da Transamazônica, foi quando conheceu Mano.

Seu Almir e sua família são personagens do que a literatura especializada chamou de "frentes de expansão". A partir do que seu orientador, Roberto Cardoso de Oliveira, vinha conceituando, Velho (2013[1972]:29), em sua etnografia, definiu-as "preliminar e operacionalmente", como "segmentos extremos que se internavam em (i) áreas antes não exploradas, e apenas ocupadas por sociedades indígenas", incluindo também (ii) áreas "marginalizadas" de regiões de colonização mais antiga, como o extremo sul da Bahia, e (iii) áreas que "após uma decadência cíclica voltam a ser objeto de interesse da reocupação num outro momento". Essas considerações permitiam considerar como área de frente de expansão naqueles anos 1960 todo o Araguaia Paraense, atual sul e sudeste do Pará, mas também a Amazônia setentrional (Amapá e Roraima) e ocidental (Rondônia), o Maranhão (baixo

Mearim, Pindaré e Tocantins), o oeste do Paraná e de Santa Catarina, a Baixada do Rio Guandu, no Rio de Janeiro, o citado extremo sul da Bahia, dentre outras.

A própria fundação de Marabá está ligada a essas frentes. Muito resumidamente, no final do século XIX, a frente pastoril, que já antes percorreu os sertões em diferentes períodos da Colônia, havia se estabelecido no vale do Tocantins, em Goiás, tendo sido criadas algumas fazendas de gado. Uma guerra faccional entre lideranças locais no município de Boa-Vista, repercutindo um conflito de amplitude nacional, entre apoiadores e opositores ao presidente Floriano Peixoto, resulta na derrota dos florianistas, que decidem sair da região, e, enquanto criadores de gado, procurar novos campos e pastagens naturais pelo Araguaia-Tocantins. Um desses grupos, liderado por Carlos Leitão, chega ao interflúvio do rio Itacaiúnas com o Tocantins, e recebe financiamento do governador do estado do Pará à época, Lauro Sodré – ele próprio florianista e interessado em colonizar o Médio Tocantins a fim de assegurar os limites de seu estado que se confrontavam aos de Goiás e Maranhão – para fundar em 1895 uma colônia agrícola. Escolhe um local a 8 km da foz do Itacaiúnas no Rio Tocantins, e dá à localidade o nome de Burgo Agrícola do Itacaiúnas, que deveria funcionar como ponto de partida às expedições em busca dos tais campos naturais, nunca encontrados. Descobrem, em vez disso, árvores de caucho que poderiam ser utilizadas para a produção da borracha, que se encontrava aquecida à época.

O viajante francês Henri Coudreau, cujo relato publicado em 1897, foi um dos documentos utilizado por Velho para remontar as diferentes frentes de expansão que culminaram na fundação de Marabá, já fala na *vertigem* que essa atividade econômica provocou, num sentido muito parecido com o da *febre* – espaço-tempo em que se desenvolve uma forte dinâmica socioeconômica de caráter predatório, com intenso afluxo demográfico, sobretudo masculino, em cuja agitação e frenesi, pessoas, objetos e ambiente estão sujeitos a um constante *descontrole* (Guedes, 2014: 64-65) – que marcará por décadas seguintes o sul e sudeste do Pará como região de fronteira.

Nesse momento do ciclo da borracha no Médio Tocantins, as terras onde se encontravam os cauchais eram abundantes e de acesso livre; escasso era o material para que o caucheiro se internasse na mata, donde a relevância que assumirá a figura do comerciante, a exercer duplo papel: a montante, *aviando* alimentos e ferramentas para extração, e, a jusante, comprando a matéria-prima extraída que viria a ser transportada, beneficiada e exportada (Velho, 2013[1972]:57). Um desses comerciantes, Francisco Coelho, instala em 1898 seu barracão comercial nomeado “Marabá” bem na foz do Itacaiúnas no rio Tocantins, pela facilidade do local para o escoamento dos produtos, dando início ao núcleo de povoamento

homônimo, que se tornará município autônomo em 1913, desmembrando-se de São João do Araguaia, continuando, quanto à circunscrição eclesiástica, dentro da Diocese de Conceição do Araguaia.

Todos os ciclos econômicos por quais passará Marabá, e mais amplamente a região do sul e sudeste paraenses, conformam-se pela atração de frentes de expansão, com suas continuidades e descontinuidades, pelas variações de ritmo e intensidade a que se combina uma diversidade de fatores.

Retornando ao mapa que Mano dispunha em suas mãos, todos aqueles povoados estavam numa região de castanhais (leia-se área florestal nativa com castanheiras). Mesmo durante a exploração do caucho, a coleta do ouriço castanha era feita paralelamente no Médio Tocantins, embora não com a escala comercial do primeiro. A *febre* da borracha arrefece em toda Amazônia, com o fim da Primeira Guerra Mundial, e muitas regiões entram em decadência, despovoando-se, o que não deixa de acontecer em Marabá, na entrada dos anos 1920, porém com efeitos curtos e minorados, por causa da articulação da elite local junto às autoridades de Belém, que soube transferir para a castanha o modo de exploração comercial do caucho, e mesmo alterar o regime fundiário existente até então, de forma a ampliar a acumulação de capital, passando a controlar não apenas o aviamento e comercialização *stricto sensu* do produto, mas tornando-se também detentora das terras, ou seja, das florestas de castanheiras.

Assim, ainda no início dos anos 1920, os castanhais eram livres, no sentido de que as terras eram públicas, e que qualquer pessoa poderia ir à cata da castanha. Mas, uma vez que o castanheiro, para realizar a coleta, tomava financiamento com o comerciante pelo sistema de aviamento através do *barracão* na mata, não raro se estabeleciam relações de servidão por dívidas. A cobrança dessas últimas se dava à força, num ambiente rarefeito de agências estatais. Os comerciantes tornavam-se ainda mais poderosos à medida que controlavam também os meios de transporte (tendo incorporado já nos anos 1920 o barco a motor), em diferentes estágios, da mata até o rio, e através do rio até sua destinação final. No entanto, o fato de os castanhais serem livres, tornava o controle da mão-de-obra[125] ainda precário. Segundo uma historiografia acadêmica, com o objetivo de estabilizar a força de trabalho, através do isolamento e maior fixação, de forma a tornar mais rentável a produção, era

[125] Havia uma diversidade de funções na mão-de-obra requirida para coleta, não só nos castanhais arrendados e aforados, mas também nos do município. Além do castanheiro, havia o lavador, o tropeiro, o barqueiro, o cantineiro, o chefe do barracão, dentre outros. Para análises mais detalhadas sobre o cotidiano de trabalho em castanhais ver Marília Ferreira Emmi (1999).

necessário que o acesso aos castanhais não fosse livre, ao mesmo tempo que interessava ao governo estadual (proprietário de todas essas terras) criar lideranças políticas, uma oligarquia local – os comerciantes da castanha sendo candidatos ideais ao posto – articulada e fiel ao governo em Belém. Em troca, o controle das terras através do arrendamento lhe seria concedido.

Vale dizer que a exploração do trabalho pelo aviamento no extrativismo industrial do caucho e da castanha encontrará atualizações diferentes nos anos seguintes, dentre as quais a própria *peonagem* – hoje qualificada por atores da mobilização social, e por agências estatais e paraestatais, como *trabalho escravo* – que os agentes de pastoral nos anos 1970 observarão com frequência nos casos de *derruba* e formação de pastos para os empreendimentos agropecuários que se multiplicarão nessa década. Essas práticas desenvolvem-se simultaneamente a uma crescente apropriação privada das terras públicas (cercamentos), que impacta a dinâmica da fronteira e das frentes de expansão, fomentando os conflitos.

Assim, o governo estadual facilitará essa apropriação dos castanhais por particulares em diferentes ocasiões (Emmi, 2002): em 1918, com a lei 1.747, que permitia a compra de terras devolutas estaduais; em 1921, com a lei 1.947, acerca do aforamento perpétuo; em 1925, com a lei do arrendamento, que historiadoras/es marcam como o fim dos castanhais livres, apesar de restarem alguns castanhais de servidão pública, conhecidos como *castanhais do povo* ou *castanhais do município* (27 em todo estado), para onde *posseiros* e integrantes das frentes de expansão podiam se dirigir nas décadas de 1940 e 1950, "mediante o pagamento de uma taxa de inscrição às prefeituras locais, podiam coletar castanha desde que não ultrapassassem o limite estabelecido" (Emmi, 2002:6), na combinação praticada de trabalhos sazonais, junto ao garimpo de cristal ou diamante, por exemplo. Um desses *castanhais do povo,* o Landy, virou uma fazenda com pasto e abrigava, durante meu trabalho de campo, uma ocupação de terra acompanhada pela assessoria jurídica da equipe da CPT de Marabá.

O acesso ao arrendamento passava pelas autoridades municipais, favorecendo apenas grupos de comerciantes capitalizados próximos a elas. Em 1954, um novo dispositivo, lei estadual 913, reforçará o cercamento dos castanhais. Trata-se da concessão de aforamentos, uma forma de atender reivindicações da oligarquia local que reclamava uma maior segurança na posse das terras dos castanhais. Consideravam a normativa anterior frágil pela necessidade constante de renovação, porque os prazos de concessão de direito de uso eram de fato curtos. O art 36 da nova lei previa uma renovação "assegurada".

Desse modo, entre 1955 e 1966 o governo do Pará realiza uma concessão massiva de terras para aforamento particular: 252 em todo estado, dos quais 168 apenas em Marabá (à época, maior produtor de castanha-do-pará no Brasil). Sabendo-se que os lotes aforados tinham 3600 ha, o volume de terras concedido aos particulares foi de 604.800 hectares em 10 anos. Apesar da concessão ser individual, muitos desses lotes foram reconcentrados, segundo o agrupamento familiar, sem mencionar as fraudes nas demarcações individuais, expandindo-se ilegalmente os limites concedidos no contrato[126]. Os lotes aforados não cobriam, entretanto, toda a extensão da floresta de castanheiras. As zonas descobertas, chamadas de "sobras de castanhais", serão objeto de disputa pela posse da terra.

A lei impunha algumas condições para manutenção do aforamento que nem sempre foram respeitadas[127]. Mas, o que Otávio Velho observou em campo é que a segurança da posse oferecida pela nova lei estimulou os *donos de castanhais* – a rigor, apenas foreiros – a fazerem investimentos de longa duração, dentre os quais a formação de pastos diante de um crescimento do mercado interno de carne. O próprio governo estadual, preocupado em assegurar o abastecimento do produto, encorajava a expansão da pecuária. Como a exigência de plantar capim, diante da falta de campos naturais, implica custos mais elevados, optou-se pelo gado zebu e nelore, em vez do curraleiro e pé-duro da frente pecuarista tradicional nos sertões, para rentabilizar o investimento – diferenciando-se nesse ponto também da zona de pecuária mais antiga do Pará, o Marajó – e substituiu-se o sistema de partilha com o vaqueiro pelo assalariamento (Velho, idem: 91-94). Esse tipo de rebanho, por se reproduzir mais rápido, estimula uma corrida por terras, implicando novas incorporações, inclusive dos *castanhais do povo*, por vezes através da grilagem.

Dizia que Velho escreveu uma etnografia da mudança. Uma das mudanças que ele apreendeu em 1969 foi essa: o consórcio gado-castanha substituía o extrativismo exclusivista. Isso demandava uma fixação ainda maior de mão-de-obra fornecida pela frente maranhense. Nos anos 1970, entra em cena um outro ator, o governo federal, que, com a construção da

---

[126] A descrição detalhada da concentração de terras em grupos familiares pode ser consultada em Emmi (1999, 2002) e Emmi e Marin (1996). A família Mutran (de comerciantes que se tornaram *donos de castanhais*) chegou a concentrar 131.332 hectares ou 21,40% de toda área aforada em Marabá (Emmi; Marin, 1996:56). Muitos antigos castanhais aforados aos Mutran que se converteram em fazendas de gado encontravam-se ocupados no período em que realizei trabalho de campo (2014-2019). A título de exemplo: a fazenda Cedro (acampamento Helenira Rezende do MST) e fazenda Maria Bonita (ocupação Dalcídio Jurandir do MST), hoje pertencentes ao grupo empresarial Santa Bárbara S/A, às margens da BR-155, antiga PA-150, eram anteriormente castanhais de Mutran. Para uma análise ainda detida sobre o auge e a decadência da família Mutran, consultar o trabalho de Pere Petit (2003). Para algumas análises de ocupações recentes em áreas de antigos castanhais, ver Barros (2011); Neves e Schmitz (2018).

[127] Em atuais ocupações de antigos castanhais, a assessoria jurídica da CPT de Marabá costuma utilizar esse dado para deslegitimar a pretensão à propriedade daqueles/as que querem expulsar os sem-terra das áreas.

Transamazônica, programas de colonização, e incentivos fiscais a projetos empresariais, acelerará a transição de Marabá como "terra da castanha" para "terra do boi e do minério"[128].

Essa maior pressão para fixação da mão-de-obra a partir dos anos 1950 confronta-se com uma certa liberdade experimentada pelos integrantes da frente maranhense de combinar diversas ocupações, sujeitas às *febres,* como as do garimpo, à coleta da castanha durante o inverno – razão pela qual a preferência era pelos castanhais do município, quando se conseguia uma *colocação,* ou pela empreita para abrir pasto –, a *tirar uma posse* e/ou *botar uma roça* no fim do verão, pois são inúmeros os relatos que tratam da conjuração do *cativeiro* e de valores relativos a ser patrão de si mesmo, o que uma situação de fronteira em tese facilitaria. A fronteira seria um *locus* de outros possíveis, por não haver ali uma estrutura rígida de dominação tradicional estabelecida há séculos, como no Nordeste.

Mas com os *castanhais do povo* sendo invadidos ou legalmente apropriados por empresas e particulares, afora a pressão da nova pecuária por terras, reduz-se a margem de liberdade no acesso ao solo, conflitos se multiplicam, numa configuração que combina ação judiciais e extrajudiciais, com episódios de resistência armada, como Esterci observou para o nordeste mato-grossense. Velho (idem: 120-121) recolheu relatos de que no povoado São Domingos houve uma *guerra* em 1958 contra um *dono de castanhal* que alegava que toda área estava dentro do seu foro. A prefeitura interveio, solucionando o conflito, pela indenização do *dono de castanhal*, criando ali um *castanhal do povo.* Para Velho, isso foi possível porque os moradores – ele não utiliza o termo *posseiros* – tinham um tempo de instalação maior com suas famílias, mas ressalta que em outros casos poderiam ser apenas expulsos, com ameaças e uso da força, sem indenizações. Tem-se aí de todo modo formas de mobilização que se ativam mesmo antes da presença de outros atores como sindicatos ou entidades confessionais.

Ao percorrer em 1969 a região de São João do Araguaia e Marabá, Velho observa que as frentes de expansão não se caracterizam apenas por uma circulação de *peões do trecho,* mas produzem povoados – que, a depender das *febres* e da própria itinerância da pequena agricultura, podem em alguns casos, é verdade, deixar de existir –, numa dinâmica *centro/beira,* que já tratamos quando discorremos sobre *vila/sertão* em Esterci. Nota que há

[128] Conceber a formação territorial de Marabá a partir dos ciclos econômicos (caucho, castanha, garimpo, pecuária e mineração empresarial), se pode ser criticada pela rigidez esquemática, é uma forma narrativa reiteradamente por trabalhos históricos e geográficos, como demonstram Hugo Serra e Thiago Sabino (2021) que dela se valem para pensar uma síntese cartográfica do processo.

um padrão de ocupação[129] baseado no parentesco – famílias que migram juntas ou então que migram em seguida a um parente que foi antes desbravar um local – e compadrio. Esse último pode ser importado/trazido ou constituído no novo lugar de chegada, com as relações de amizade e vizinhança estabelecidas. Observa igualmente que há uma intensificação da frente maranhense – da qual, reforço, participam nordestinos de outros estados – nos anos 1950, seja pelo aquecimento da economia da castanha e do garimpo no Pará, seja pelo aumento nos cercamentos realizados por *grileiros* no Pindaré e no Mearim[130]. Nos anos 1960, especialmente entre 1964 e 1967, com a possibilidade que o estado do Pará forneceu a pequenos *posseiros* de legitimarem suas posses, o afluxo crescerá.

Mas nos anos 1960 há também a construção da estrada da PA-70, na margem direita do rio Tocantins, inaugurada precisamente em 1969, ano de seu trabalho de campo. Esse é um segundo elemento que faz de sua etnografia uma etnografia da mudança. É que a construção de uma estrada tão significativa como essa, pela ligação que faz entre Marabá e Belém-Brasília, atrai frentes de expansão com características inéditas, se comparadas às da margem esquerda do Tocantins, onde foi fundada Marabá e estão os castanhais, os povoados estudados por Velho, as *comunidades* onde Mano foi trabalhar. Diferenciam-se pela sua composição: a frente que se dirige à PA-70 é composta não apenas de *peões do trecho* e pequenos agricultores migrantes, mas também por médios e grandes fazendeiros vindos da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo. *Baianos, mineiros, capixabas* e *maranhenses*, mais do que gentílicos (termos para designar locais de origem), são categorias que informam muitas vezes sobre a quantidade de capital que trazem consigo ao migrar, sobre modos de ocupar o solo, trabalhar e desenvolver atividades econômicas[131].

Acrescente-se a esses personagens as empresas madeireiras e agropecuárias que se interessarão pelas terras às margens da estrada, seja como reserva de valor, seja para exploração extrativista-industrial ou pecuária, numa dinâmica parecida com a que aconteceu

---

[129] Nesse sentido, é interessante ver o relato de Serafim Canafista da Silva, cuja história de vida é mobilizada por Velho (idem:117-118), a única em sua etnografia.

[130] Para uma análise da estrutura agrária do Maranhão nos anos 1960 e 1970, da lei estadual de terras de 1969 e da maneira como os cercamentos com grilagem expropriaram *posseiros* que participaram de frentes de expansão no Pará, ver Almeida e Mourão (1976) e Porro e Porro (2020) para uma análise centrada no Mearim no intervalo de 150 anos.

[131] "Os *baianos* em geral quase não têm empregados fixos. Utilizam o sistema de empreitada da região. Muitas vezes empregam aqueles mesmos que lhes venderam as benfeitorias, quando estes não se internam imediatamente na mata (há trechos onde no final de 1969 já havia lavradores a 20 km da estrada). Os *baianos* tendem a assumir o papel de *modernizadores*, inclusive com padrões de maior conforto pessoal, e não aceitam a falta de aplicação no trabalho ocasionada por motivações pouco *seculares*. (…). Há, mesmo, uns poucos pequenos lavradores *baianos* que se misturam à massa de *maranhenses"* (Velho, idem:146)

em Paragominas, com a inauguração da Belém-Brasília. Da outra ponta da estrada, perto de Marabá, vinha também a pressão de fazendeiros locais interessados em adquirir mais terras.

Assim, em poucos anos desmatou-se às margens da PA-70 o que em São Domingos e região levou décadas para acontecer. Some-se a isso que em 1969, quando a estrada é inaugurada, o decreto paraense que facilitava a legitimação de posse para pequenos posseiros não mais estava em vigor. Por ser uma frente de expansão mais recente que a de São Domingos, seus *posseiros* não puderam se beneficiar dos chamados títulos de posse, tornando mais frágil a defesa de sua ocupação frente às reivindicações de terceiros. O tempo de posse tendia a ser mais reduzido, com menor condição de se estabelecer *comunidade,* e maior a *perseguição* – pressão de despejos, incêndios, destruição de roças, casas e benfeitorias, ameaças de morte, dentre outros –, ocasionando *fugas* e interiorização de novas posses, deslocando-se a fronteira, ou ainda, com resistências, redução a empreitas ou a meação. Velho fala em "dois tempos" diferentes da fronteira.

Essa dinâmica de conflitos da PA-70 vai aparecer no levantamento de 1976 feito por Irmã Dorothy que lemos no preâmbulo. Nos anos 1970, pode-se dizer que se abre um terceiro tempo da frente da expansão ou da fronteira, com a inauguração da Transamazônica[132] e implantação de planos e programas do governo federal: PIC – Programa Integrado de Colonização; I e II PND – Plano Nacional de Desenvolvimento; Poloamazônia, e na virada para os anos 1980, o PGC – Programa Grande Carajás. Novas estradas estaduais também serão criadas ou continuadas, como o trecho norte da PA-150 e a PA-279, ligando Conceição do Araguaia a São Félix do Xingu. Isso imprimirá o cenário de intensa transformação de paisagens, atores, técnicas, demandas, reivindicações, do qual emergirá a CPT do Pará[133].

1.6 A pastoral na fronteira em Marabá: *resposta* em meio aos conflitos

Na Amazônia Legal, os Projetos Integrados de Colonização (PICs) começaram a ser implantados em Altamira em 1970, em Marabá em 1971 e em Itaituba em 1972. Quando

[132] Além de uma etnografia da mudança é também a da iminência de uma grande transformação: a inauguração da Transamazônica e dos projetos de mineração empresarial, que viriam transformar radicalmente a ocupação dos espaços. Para uma reflexão sobre os impactos que a descoberta de minério de ferro em Carajás poderia causar ver Velho (idem:149-150).

[133] Os povos indígenas da região como os *Parkatêjê* e os *Parakanã* sofreram bastante com esse processo de transformação, com inúmeras vítimas, mortas por doenças ou assassinadas com a chegada do branco. Para uma etnografia dos Parakatêjê que documenta esses episódios violentos contra a comunidade, consultar Iara Ferraz (1998). Sobre os Parakanã, a documentação presente em Carlos Fausto (2001).

Mano se mudou para Vila Palestina em dezembro de 1975, o PIC-Marabá já tinha se demonstrado um fiasco em 1974, e o programa de colonização estava em declínio. A área do projeto tinha como sede a agrópolis do Incra em Marabá e abrangia dois trechos: até o km 250 em direção a Altamira, e até o km 137 em direção a Estreito, no Maranhão, à beira do Araguaia. Note-se que os povoados concernidos pela ação pastoral do Centro de Evangelização São Domingos, a cuja equipe pertencia Mano, não faziam parte da área oficialmente coberta pelo PIC, pois os lotes de colonização estavam previstos de serem instalados na faixa de 10km de cada lado da estrada.

Entretanto, por ter havido nessa região a repressão à Guerrilha do Araguaia entre 1972 e 1974, o Exército com a preocupação de "garantir a segurança nacional", resolveu, por meio de seu comandado que assumia um papel de liderança local, o major Sebastião Rodrigues de Moura, o Curió, fazer o Incra incluir as faixas de terras às margens das OPs (estradas operacionais abertas para o deslocamento das tropas em combate contra os guerrilheiros) como área de colonização, um modo de recompensar os *mateiros* (moradores locais que, como guias, ajudaram os soldados a se orientar na mata) e também de vigiar e controlar de perto a população suspeita de solidariedade aos guerrilheiros. Foi quando Seu Almir descobriu que sua posse (de mais de 200 hectares) estava dentro do projeto, que as 62 famílias da Vila Rocadeira (criada em 1962 por trabalhadores da frente de expansão) descobriram que suas casas e posses situavam-se em três lotes concedidos pelo Incra a Victor Linhares Marinho, que os habitantes de Santa Rita e do Brejo do Araguaia souberam que teriam que ser reassentados na "agrovila do Curió" em Palestina. Os mapas dos projetos foram feitos em Brasília, sem uma vistoria prévia do terreno, quando poderiam constatar ocupações antigas. Essas medidas ensejaram reações e a equipe da igreja local decidiu que fazia parte do papel de uma pastoral *apoia-los.*

Recebi a visita do Manoel Jaó da Santa Rita e do Tonico do Brejo para me convidar a umas reuniões que eles chamavam de rezas; o assunta da reza era o mesmo: o Curió queria que o povo de todas as localidades da região fosse se mudar para a Agrovila do Km 100. Para sua primeira reunião, Mano saiu cedo pela manhã e teve que andar a pé 21km com sua *boroca* (mochila e rede) até a casa do Manoel, um dos *animadores*, que o leva para visitar e conhecer famílias despejadas que tiveram suas casas queimadas a mando de um *grileiro.* À noite, teve a *reza*, numa capelinha com parede de barro e teto de palha. Aquele homem branco, com mais de 1,90m, cabelos na altura dos ombros, e com um português estranho, chamou atenção imediatamente das crianças, que o rodeavam para observá-lo de perto. Dentre elas, Diassis, com 9 anos, que, em 2015, durante meu trabalho de campo, era sindicalista e

coordenador da Fetagri-Regional Pará. A pauta da reunião eram as possíveis ações a serem realizadas para evitar a transferência das famílias para a agrovila do Curió. Às vezes Dona Constância puxava um terço. Mano achou estranho e só depois veio a entender que ela tinha combinado com as crianças mais velhas para ficar vigiando se um soldado ou emissário do Curió aparecia. Quando essas sentinelas enviavam um sinal, Dona Constância começava uma oração. Mano registra algumas das propostas levantadas: (i) derrubar as pontes; (ii) *cortar a estrada* com árvores; (iii) fazer uma trincheira na estrada; (iv) queimar os tratores que viriam fazer o despejo; (v) sentar-se na estrada para impedir a passagem dos veículos e executores do despejo (algo como um *sit-in*)[134].

Por esse relato, é interessante perceber o que compunha o repertório de ações coletivas do período. A mobilização dessa vez será bem-sucedida pois não houve as remoções. Mas *posseiros* que se encontravam nos lotes previstos para colonização tiveram suas posses reduzidas, caso elas ultrapassassem 100 hectares (tamanho oficial das parcelas). O Sindicato de Trabalhadores Rurais de São João do Araguaia que havia sido criado no ano anterior, em 1974, está ausente do relato, porque se encontrava sob intervenção, não encaminhava reivindicações a agências oficiais, nem participava de ações contestatórias, especialmente as que envolvessem posse de terras, restringindo-se ao atendimento assistencial e ao relativo a direitos trabalhistas e previdenciários.

Em seu relato, Mano procura descrever outras relações internas à comunidade que podiam acontecer e funcionar como meio de germinar uma *organização.* Trata-se do *adjunto* (também observado por Velho em sua etnografia), *matula* e *mutirão,* que a equipe pastoral procurará valorizar, quando implementarem as CEBs. O *adjunto* era o apoio dado a um vizinho doente, seja facilitando um transporte até um local de tratamento, seja cuidando da roça em sua ausência. A *matula* era a cotização entre famílias para se criar uma vaca e repartir entre elas a carne quando puder sacrificá-la. O *mutirão é o trabalho em comum; trata-se de realizar juntos as tarefas mais penosas na roça de um ou de outro: a derruba, as capinas, as colheitas, etc*. É interessante perceber que Mano atribui o surgimento dessas práticas à necessidade*: o isolamento, as distâncias, o acesso aos centros urbanos, a falta total de infraestruturas, o abandono e desinteresse das autoridades obrigam os novos chegantes na nossa região a se organizar contando apenas com eles mesmos.*

Os dois manuscritos descrevem igualmente o modo de trabalho da equipe pastoral – a OPOMIL – composta por religiosas dominicanas, religiosos oblatos, leigos do MEB. Havia

[134] Esse parágrafo foi construído a partir do relato escrito de Mano em seu manuscrito "A saga dos posseiros do Araguaia".

reuniões mensais em cada um dos 3 centros de evangelização (São Domingos, Itupiranga e PA-70), com duração de um ou dois dias, para planejar visitas, e, por vezes, com as equipes dos 3 centros juntas, *o que facilitava o relacionamento entre os agentes e a circulação da informação como os conflitos agrários e as perseguições, os eventos de cada equipe, as novidades da Igreja e da Teologia da Libertação.* A cada dois ou três meses, havia reuniões de formação com os *animadores de comunidades* sobre diversos temas: estudo bíblico, da conjuntura política, dos sacramentos, programação de visitas e atividades. *Muitas dessas visitas, quando envolviam vários agentes de pastoral, implicavam um diagnóstico da comunidade com levantamento de dados sociais, econômicos, levantamento de problemas e escolha de ações para superar essa situação*. Ler essa passagem me foi familiar: essa descrição das *visitas* é muito próxima daquelas que fiz enquanto agente, 40 anos depois de Mano. Por fim, uma vez por ano, havia a Assembleia do Povo de Deus, onde se fazia avaliação das pastorais de toda a diocese e se tirava as prioridades para o ano seguinte.

Vimos como muitos desses povoados do mapa de Mano se constituíram. Uma outra questão é quando o povoado se torna *comunidade.* O termo, que é frequente ainda hoje em projetos de políticas públicas de agências estatais, paraestatais, e não-governamentais, tem, na Amazônia e em ouras regiões, tanto em áreas rurais quanto urbanas, outras conotações, quando se leva em conta sua bem conhecida filiação católica, depois do destaque midiático e de inúmeros estudos acadêmicos que as CEBs receberam entre os anos 1960 e 1980, período de seu maior fomento, pelo interesse que despertava em muitos agentes locais do clero (secular e regular) e do laicato, com apoio hierárquico de algumas dioceses, para essa descentralização das atividades relativas ao culto e às ações pastorais – estímulo à participação dos leigos desde a liturgia até às ações coletivas de interesse *comunitário* –, que não deixou de existir nos anos seguintes, a partir de 1990, mas recebeu menos apoio, pelo reinvestimento dado à paroquialização[135].

Em sua etnografia, Velho não menciona se havia algum trabalho pastoral da igreja local nesses povoados de São João do Araguaia (São Domingos e outros). Segundo Mano, em

[135] Para etnografias sobre *comunidades* católicas na Amazônia, ver Roberto Araújo (1991; 1993), Émilie Stoll e Ricardo Folhes (2014), Véronique Boyer (2016), Raymundo Maués (2010) e Madeleine Adriance (1996). Os três primeiros trabalhos para o oeste do Pará, o de Maués no nordeste paraense e do Adriance no Bico do Papagaio. Muito embora as CEBs tenham promovido maior descentralização e autonomia local, restavam alguns limites: o padre ainda continuava importante uma vez que as próprias atividades sacramentais são exclusivas do sacerdote, e havia certa desconfiança com devoções do catolicismo popular consideradas fetichistas. Apesar de ter sofrido um refluxo na diocese de Marabá nos anos 1990, as CEBs são ainda hoje o que os diocesanos chamam de "setor da Igreja", e, ao contrário do que se pensa, continuam ativas, mesmo sem ter o respaldo hierárquico de antes. Ver Ivo Lesbaupin (2009) para uma pesquisa longitudinal com diferentes lideranças de CEBs até o ano de 2005 no Brasil.

sua entrevista e nos manuscritos, a missão dos oblatos se inicia em 1969, com a chegada do Padre Humberto vindo do Paraguai, e depois do padre Roberto. As irmãs dominicanas já estavam presentes, ocupando-se sobretudo da educação, com o colégio Santa Terezinha. A aproximação da igreja em relação a essas populações rurais se dava tradicionalmente através das *desobrigas*, visitas esporádicas do sacerdote até as residências para administrar os sacramentos – *regularizar a situação pagã* –, sobretudo batismo, matrimônio, confissão, eucaristia. Na maior parte do ano, as/os católicas/os do povoado ficavam sem contato algum com membro do clero e organizavam autonomamente as celebrações, sobretudo da/o santa/o padroeira/o do grupo, além das rezas e outros rituais.

Desse modo, quando os agentes de pastoral nos anos 1970 lhes sugerem assumir tarefas e tomar a frente nas ações eclesiais, no quadro das CEBs, a proposta não lhes era estranha. Na verdade, as e os *agentes* vinham legitimar uma situação de fato já em curso, e a denominação como CEB funcionava como reconhecimento institucional, e um encorajamento, para que outras atividades e atribuições (para além das litúrgicas) fossem incorporadas.

A criação de uma equipe do MEB em Marabá em 1971 dará maior impulso a *montar as comunidades*, uma vez que o dispositivo de alfabetização estimulava a reunião de moradores/as interessados/as no letramento, para trabalharem conjuntamente as lições veiculadas por rádio, divididas em módulos e materiais, que integrantes do próprio grupo, os *monitores*, administravam, sob orientações prévias passadas em *visitas*, reuniões, e na própria transmissão radiofônica. Os módulos organizados a partir da metodologia de Paulo Freire, em que se partia de palavras-geradoras – provenientes inevitavelmente da experiência cotidiana – para que ocorresse o aprendizado, confrontava necessariamente a/o educanda/o – portanto a/o *posseira/o* – a sua realidade diária, e problemas comuns.

Em outras palavras, o dispositivo empregado pelo MEB suscitava a formação de coletivos, e, talvez por isso, Mano afirme que a noção de *comunidade* passe a ser mais trabalhada pela equipe pastoral após o início dos trabalhos do MEB, que foram interrompidos entre 1972 e 1974, quando se deu a repressão à Guerrilha do Araguaia, e retomados em 1975. Quando observamos a forma como se dava o planejamento de atividades do MEB, constatamos que ele não ocorria em momento separado, mas se realizava em conjunto com o que outros agentes planejavam fazer ou propor em suas *visitas.*

Mano, mesmo não sendo do MEB, poderia fazer uma *visita* até uma *comunidade*, acompanhado de alguém desse movimento, e de mais um/a outro/a agente que fosse administrar algum sacramento, fazer um estudo bíblico, tratar da questão sanitária no

povoado, entre outras atividades. Era uma forma inteiramente diversa da *desobriga*, porque pressupunha que o trabalho pastoral incorporava *as questões da vida.* E mais: de forma não compartimentada, diferentemente da especialização das pastorais anos depois, com planejamentos separados. As/Os *agentes* estavam (ou deveriam estar) atentas/os às *questões* d*a vida* (disputas de terra, meio ambiente, custo de vida, saúde, escola, estrada, etc.) que afetavam aquela *comunidade.*

Os manuscritos não trazem muita informação sobre o cotidiano dessas comunidades, especialmente no que toca as produções na roça e interação com mercado, e não sabemos, portanto, de eventuais desigualdades e hierarquias que pudessem haver dentro do grupo. Um elemento de heterogeneidade que os relatos (não só o de Mano) mencionam é o da presença de outras igrejas cristãs, sobretudo as pentecostais, e dentre elas a Assembleia de Deus, o que mostra que a *comunidade* (no sentido de CEB) não abrangia todo o povoado.

Seja como for, não se pode esquecer que a *comunidade* é uma figura que busca criar uma unidade estável interpondo-se a uma malha relacional[136] – uma socialidade em curso entre membros de um povoado, pautada sobretudo por relações de família (parentesco e compadrio) – que se lhe escapa frequentemente. Em outros termos, a *comunidade* não espelha os diversos coletivos com distintos contornos, limites, fronteiras, que podem existir e se formar no conjunto de relações de um povoado. Nesse sentido, a *comunidade* é também um projeto, algo que se busca alcançar, pelo que se depreende dos relatos. E tenho a impressão que a *comunidade,* no sentido de um coletivo mobilizado para tratar das *questões da vida,* seria melhor entendida como uma certa "comunidade linguística"[137], ou seja: um grupo que compartilha determinado idioma – no caso em tela, o da mobilização social combinado com linguagens religiosas. Fazem parte da *comunidade* as/os *animadoras/es*[138] e outras/os integrantes que se engajam na resolução das *questões da vida,* dentro das quais os conflitos de terra assumirão cada vez mais destaque.

---

136 Nesse sentido ver Comerford 2015:37. Constatação parecida feita por Stoll e Folhes (2014) que falam das fratrias residenciais como matriz relacional mais importante para as relações cotidianas das ditas *comunidades* no Oeste do Pará (região do rio Arapiuns). A meu ver os autores exageram no diagnóstico da "comunidade como ilusão". Certamente a *comunidade* é uma ficção. Mas uma ficção portadora de efeitos (De L'Estoile, 2014:24).

137 No sentido bourdieusiano utilizado por Regina Novaes (2001: 65), o de compartilhar códigos e repertórios de ideias, valores e ações.

138 Em entrevista, Padre Paulinho (Paulo Joanil) comentou que havia quem utilizasse o termo *dirigente de comunidade.* O termo *dirigente* era amplamente utilizado no sindicato. Mas Padre Paulinho diz que as e os *agentes* insistiam para que fosse utilizado mais o termo *animador/a.* Alguns desses *animadores* e *animadoras* foram candidatos a cargos políticos nas primeiras eleições municipais durante a redemocratização, pelo PMDB, PC do B, e mais tarde, pelo PT.

A partir do que foi exposto, o que gostaria de ressaltar é que a criação da CPT no Pará se dá num momento em que as/os agentes de pastoral estão implicadas/os em suas localidades a *montar comunidades* (CEBs), ou reforçá-las, consolidá-las. O território de atuação da pastoral da terra no sul e sudeste do Pará, ao longo do que viemos chamando de *tempo da 20,* ou da *luta posseira*, muitas das vezes (nem sempre) coincidirá com os territórios de CEBs, o que será menos o caso nos anos 2000, como veremos na segunda parte desta tese. É um forte contraste com o que observei durante meu trabalho de campo: no conjunto de ocupações e acampamentos *acompanhados* pelo *trabalho de base*, quase nenhuma dessas áreas era CEB.

Gostaria, no entanto, de salientar um viés importante, que é o ponto de vista masculino, em relatos como o de Mano, e em outros estudos sobre a emergência do trabalho da pastoral da terra nesse período, em conjunto com as CEBs. Rose, *agente* da equipe de Marabá, escreveu uma monografia para conclusão no curso de Ciências Sociais na atual Unifesspa (à época era ainda UFPA – Campus Marabá), sobre o tema da participação das mulheres na *luta posseira* (Lima, 2008). Se, de fato, poucas *pegaram na 20,* porque incumbidas de uma série de outras tarefas, sem elas teria sido impossível manter a posse, enquanto os companheiros iam para o centro da mata. Muitas delas foram também *animadoras.* Nesse sentido, Paula Lacerda (2013) trata da importância de lideranças femininas vindas de comunidades católicas na Transamazônica em Altamira, para a constituição de uma mobilização social local que abrangeu ao longo das últimas décadas uma diversidade de temas.

Já perto de concluir este capítulo, o que quero destacar é que as atividades propostas por *agentes* do MEB e da CPT nessas *comunidades,* uma vez que elas estavam cotidianamente implicadas numa situação de *conflito* que atingia todas as famílias, permitiram criar uma linguagem para tentar expressar um problema compartilhado. Ou seja, o trabalho da CPT deflagrava processos de associação e comunicação, e por meio deles, o que era uma problemática comum ia de mais a mais se transformando em pública. É dessa transformação do comum em público que se trata o trabalho da CPT até hoje, e que analisaremos nos próximos capítulos.

***

Nem bem cinco meses haviam passado desde sua chegada, Mano foi em maio de 1976 para uma reunião em Belém, na casa São Gaspar, pertencente à Prelazia do Xingu (Altamira). Dela participaram Dom Alano Pena, bispo da recém-criada Diocese de Marabá, Ranulfo

Peloso, irmão franciscano, agente de pastoral em Santarém, Irmãs Dorothy e Rebecca da PA-70, Padre Humberto, Isa Cunha, Geraldo Pestanha, Ademir Martins (MEB-Marabá), Jean Hébette, dentre outros. *Me parece que tinha a pastora Marga Roth. Tinha um salesiano que esqueci o nome dele, da teologia da libertação, italiano me parece…deve existir uma lista de presença,* disse Mano na entrevista, mas essa lista não encontrei nas caixas de arquivo que consultei[139], mas sim o relatório escrito no último dia (06/05/1976) com a síntese das discussões. *Na reunião estava o Ivo Poletto da [secretaria] nacional também.*

O secretário da reunião e autor do relatório foi Ranulfo Peloso, que havia estado presente no encontro dos bispos de Goiânia no ano anterior. Retornando de lá, animou o debate ainda em 1975 sobre a criação de uma CPT para o regional Norte II da CNBB – onde se incluía a diocese de Marabá e quase todas do Pará, à exceção de Conceição do Araguaia[140]. Entrou em contato com bispos – sobretudo os que não puderam estar presentes em Goiânia – e agentes de diferentes regiões, por meio de cartas, divulgando as resoluções finais do encontro. Dois documentos desse ano, "A Igreja está com os agricultores", publicado no boletim da CNBB-Regional Norte II, e "A Igreja da terra" no informativo dos franciscanos de Santarém, demonstram esse esforço. Entre os dois textos e os produzidos por atores da secretaria nacional (sejam as resoluções finais, sejam os relatos de memória/testemunho do encontro) há um léxico compartilhado, e mesmo um cuidado de Peloso em retomar palavras e expressões-chave que apareceram nas discussões de Goiânia.

Dessa forma, em ambos aparece a *provocação* ou *chamado* que a situação de inúmeros conflitos na fronteira ocasiona, particularmente as repetidas expropriações, que demandam uma *resposta.* A abertura do primeiro texto (de apenas duas páginas datilografadas) é inteiramente dedicada a ambientar o que se vem experimentando cotidianamente:

(i) instalação de enormes fazendas com incentivos fiscais;

(ii) desmatamento recrutando muitos trabalhadores;

(iii) expulsão de posseiros com a chegada do latifúndio;

(iv) fracasso da colonização oficial;

---

139 Como já informado, consultei pastas nos arquivos de Xinguara, Marabá e Goiânia, mas não no de Belém, onde há chances de se encontrar a ata ou lista de presença do encontro.

140 O Regional Norte II da CNBB incluía Amapá e quase todo o Pará, à exceção da diocese de Conceição do Araguaia., como dito Estiveram presentes, portanto, agentes do sudeste do Pará, mas não do sul do Pará. Os agentes da futura CPT de Conceição do Araguaia farão parte de outro regional, chamado "Araguaia-Tocantins", junto a dioceses do norte de Goiás e do nordeste mato-grossense (Prelazia de São Félix do Araguaia). Apenas em 1990 a CPT de Conceição integra a CPT-Regional Pará, com escritório em Belém, indo a Prelazia de São Félix do Araguaia compor a CPT-Regional Mato-Grosso, com escritório em Cuiabá. A CPT do estado do Tocantins conservou para si a nomenclatura "Araguaia-Tocantins".

(v) corrupção das agências fundiárias e do sistema de justiça;

(vi) *tensão social.*

Esse último termo remete à forma oficial adotada por atores estatais para se referir a conflitos agrários, tal como está presente no artigo 15 do Estatuto da Terra (Lei 4.504/1964), revelando uma intenção de enquadrar as ocorrências segundo uma legislação, para fazer com que seja cumprida, pois o referido artigo 15 prescrevia que as áreas prioritárias para reforma agrária seriam "as zonas críticas ou de tensão social".

Esse quadro de problemas está também presente no segundo documento, com algumas variações e acréscimos. Além dos temas acima mencionados, discorre-se sobre (i) a elevada concentração fundiária (83% das terras com os latifundiários, em 1975) e a grande quantidade de famílias sem-terra (10 milhões); (ii) os diversos tipos de *perseguição* presentes em situações de conflito; (iii) a *desorganização do povo*; (iv) a fraqueza dos sindicatos de trabalhadores e trabalhadoras rurais na Amazônia; (v) o déficit no cumprimento das leis relativas a direitos dos trabalhadores rurais e dos *posseiros*; (vi) a diversidade no interior da ICAR, entre os que defendem posições que defendem *soluções tópicas,* e outros interessados numa transformação mais profunda, exigindo *soluções globais,* para as expropriações da terra e do trabalho.

Em ambos os documentos, retoma-se a defesa da existência de uma CPT na região, como *instrumento ágil e flexível,* de forma a *interligar, assessorar, dinamizar,* reproduzindo palavras e expressões que encontramos nas resoluções finais do encontro de Goiânia. Lê-se a insistência de uma ação pastoral que se constitua mais como *serviço* do que como um *movimento,* com forte dimensão educativa, legal – fazer cumprir leis garantidoras de *direitos* – e interpelativa para o interior da igreja, buscando fazê-la assumir a problemática da terra, independentemente da existência de uma CPT em dioceses locais.

Se nos voltamos para o relatório do encontro em Belém em 1976 (14 páginas datilografadas), vê-se – apesar de não sabermos a distribuição dos papéis assumidos entre as/os participantes, ou seja, quem suscitou tal questão, em qual momento e por quê – uma circulação de ideias, práticas e valores convertidos em registro; por exemplo, o de que o conhecimento/investigação da realidade é premissa do *compromisso.*

Um dos três objetivos citados para o encontro foi justamente uma análise da realidade *a partir do contexto (planos),* referindo-se aos planos de desenvolvimento do governo federal na Amazônia e no Pará, e *a partir da prática (experiência dos agentes).* Em todo o texto, *latifúndio* é a sinédoque preferencial para se referir às relações de produção e poder/dominação no campo causadoras das expropriações. No outro pólo, situa-se o *lavrador*

que aí condensa as diferentes figuras que pode assumir: sem-terra, *peão, posseiro,* arrendatário, parceiro e outras.

Pela estrutura adotada no relatório, infere-se que foi feito um recenseamento das iniciativas já em andamento, e a partir dele chegou-se à conclusão do que faltava:

(i) *formação* [sobre] *leis e planos oficiais da Amazônia;*

(ii) *instrumentos para informação, articulação,* dentre os quais, *assessoria jurídica;*

(iii) estabelecimento de *táticas comuns, definição de alianças, relação com a hierarquia* [eclesiástica] e *com os sindicatos*;

(iv) *recursos.*

Um futuro Regional da CPT no Pará deveria cobrir essas lacunas. Foram discutidas também quais as premissas da ação pastoral que se busca aprimorar, e aparecem como ideias-motrizes: *vida, dignidade, segurança como pré-condição para o desenvolvimento espiritual e material do homem,* a necessidade de as *leis serem cumpridas,* de reconhecer que *o homem é dono de sua história,* da maior relevância da pequena propriedade sobre o latifúndio, porque o que está em jogo é um princípio de justiça – *ninguém deve possuir tanta terra que possa faltar para outros.* A posse da terra, individual ou comunitária, é tomada como *condição para libertação.*

O documento estabelece algumas orientações e também *as nossas certezas.* Em relação às primeiras, afirma-se que a *luta pela terra* não deve ser separada de outras lutas globais/outras causas; deve se inserir num *processo educativo progressivo,* deve rejeitar o paternalismo e deve levar em consideração uma reforma agrária plena, que não cuide apenas do acesso, mas também da permanência na terra.

As *certezas* dizem respeito sobre o que é ser cristão e fazer pastoral à luz do momento pós-Concílio Vaticano II e Conferência de Medellín: *evangelizar não é levar um bocado de doutrina,* mas *revelar a ação de Deus;* como Deus age na história, a evangelização tem que passar por ali. Há uma menção à *fuga fetichista* que se constatava entre os lavradores – para não deixar dúvida dos julgamentos morais que portavam sobre certas práticas devocionais do chamado catolicismo popular e do pentecostalismo cristão – que estaria ligada a outras *limitações* de que sofrem como: fome, miséria, doença, falta de transporte, analfabetismo, exploração comercial de atravessadores, dentre outras.

Por fim, nota-se, pela leitura do documento, que as/os *agentes* se confrontavam a dilemas morais de seu trabalho: questionavam-se se garantir a posse da terra não poderia reforçar o individualismo e se o trabalho proposto não estaria constantemente sob risco de dirigismo, ou, na pior das hipóteses, paternalismo. Em relação ao individualismo –

considerado expressamente um risco menor do que a *desintegração do migrante em proletário* –, a criação de cooperativas para produção e comercialização era vista como uma forma de conjurá-lo.

Em relação ao dirigismo, dentre as saídas propostas estava a insistência no caráter da ação como *serviço* – e, repito, não como *movimento*–, o que significava dar centralidade às práticas educativas/pedagógicas, notadamente sobre conhecimento das leis, e incorporar os lavradores na discussão sobre o próprio planejamento de atividades da pastoral. Assim, dava-se importância ao trabalho com as leis e os direitos, que aparecia não apenas sob o modo de *formação,* mas também em termos de acesso à justiça, já que o documento trata, desde aquele momento em 1976, da necessidade de uma assessoria jurídica, a indicar que muitas *comunidades* que eram *acompanhadas* estavam implicadas em disputas que já eram judicializadas em varas cíveis e criminais, como de fato podemos constatar pela pesquisa nos arquivos.

Gostaria de chamar atenção para o fato de que essa prática educativa à base de *formações* realizadas durante as *visitas* até as *comunidades*, hoje chamadas de *áreas* ou *grupos*, é um elemento de notável continuidade na rotina de trabalho de um agente de pastoral, como observei e experimentei durante meu trabalho de campo.

Nos capítulos seguintes, ao buscar descrever o que fazem as e os agentes de pastoral, na dupla acepção – em francês *ce que fait un agente* e *ce qui fait un agente* –, o objeto de trabalho e aquilo que os constituiu enquanto *agentes,* analisarei em detalhe o dispositivo em anos mais recentes, quando desenvolvi a etnografia (capítulos 2 e 3).

Cabe por enquanto mencionar que essa educação em direitos combinada à assessoria jurídica – que não demorou a ser criada, e é um elemento presente em diferentes períodos da história da CPT no sudeste do Pará – são ações fundamentais no mecanismo de produção de problemas públicos: falta de r*eforma agrária, violência no campo* e *trabalho escravo*. Ou seja, na produção de denúncia (capítulos 2, 3 e 4), e na *animação* ou encorajamento para que aqueles que vivem os problemas se mobilizem na busca de soluções (capítulo 3).

CAPÍTULO 2

Uma boa ocupação de terra

2.1 *Visita* a uma ocupação de terra

22 de abril de 2014. Já tinha combinado de acompanhar Chiquinho nessa área 20 dias antes. Ao final da reunião de equipe do dia 01 de abril, Geuza havia me recomendado ir até lá porque era área de conflitos e poderia entender melhor como eram os acampamentos na nossa região. Esse, no caso, situava-se num município à margem da antiga PA-70, hoje BR-222. A aproximação com Chiquinho começou mais com a reunião do dia 01. Desde então fizemos uma série de atividades juntos. A primeira foi a de começar a ajudar a equipe a se preparar para o tribunal do júri em Belém que julgará, na próxima semana, o assassinato de uma liderança da Fetagri, ocorrido em 2001. De minha parte, estou fazendo resumos das peças jurídicas que a assistência de acusação (advogados da CPT) usará no dia, enquanto Chiquinho faz os convites para algumas pessoas de sindicatos, movimentos e organizações participarem da caravana até a capital, cuidando da infraestrutura necessária para isso: reserva de micro-ônibus, alimentação no local, dentre outros. Nos dias 11 e 17 de abril, também estivemos juntos na "Curva do S" em Eldorado dos Carajás e no acampamento Dalcídio Jurandir do MST, participando das atividades previstas nesse ano para fazer memória do *Massacre*. Todas essas ocasiões permitiram que compartilhássemos um pouco de nossas trajetórias, durante os deslocamentos realizados.

Coloquei o despertador para 05h00, e acordei na hora. Chiquinho diz que vai ligar para mim quando estiver próximo de chegar. Ele já está na esquina, quando, saindo do meu alojamento, alcanço a Praça São Francisco, centro do núcleo "Cidade Nova" em Marabá. Entro no carro. Ele está de botina marrom, calça de um tecido grosso também marrom, e camisa branca de extensão rural. Eu, com camisa vermelha básica de algodão, calça jeans, e tênis, parecia menos preparado. Nos cumprimentamos e seguimos para Nova Marabá de onde pegamos o acesso à BR-222. Sou avisado da possibilidade de termos que dormir no acampamento, a depender do tempo e da condição da estrada, já que algumas chuvas ainda

ocorrem nessa época. Comenta que pegou o carro na oficina e isso me faz lembrar do comentário de Geuza na ida à Curva do S no dia 17/04: *a caminhonete da CPT não pára.* De fato, os reparos e revisões são frequentes. A presidenta do sindicato irá de carona, e nos aguardará à beira da rodovia, na entrada da vicinal. *É capaz de ela atrasar. Tá mais na correria do que a gente*, brinca. Na parada que fazemos pra tomar o café-da-manhã na lanchonete, Chiquinho liga para um dos advogados, para ter informações sobre o processo judicial das áreas que vai visitar. Uma das recomendações, porque não me lembro de todas, é esta: *terra do Iterpa; povo não tem que negociar com ninguém não.*

Quando pergunto a ele os motivos da visita, o primeiro que lhe vem é *para o povo sentir que não está só*. Depois, menciona que vai ser preciso informar que em breve haverá vistoria do Iterpa e que seria importante que cada família estivesse no seu lote. A vistoria realizará um cadastro, e isso implica *um processo de organização*. Ou seja, como o cadastro se fará com os nomes dos que estão *em cima do lote* no dia da visita do Iterpa, é preciso cobrar quem não esteja lá, que retorne para o seu lote. Muitos lotes vazios podem sinalizar, para os funcionários do Iterpa, desinteresse dos *sem-terra*. O outro objetivo era convocar pessoas a participarem da caravana a Belém, para assistir ao mencionado júri.

Na estrada, chega uma mensagem de Sávio, outro *agente*, que utilizou a caminhonete para outra atividade esses dias, perguntando se havia deixado seus documentos no porta-luvas do carro. Eu, que vou no banco do carona, verifico e não encontro nada. Seguimos, e no caminho, Chiquinho me mostra elementos da paisagem que passariam desapercebidos por mim, ainda recém-chegado, precisando aprender muitas coisas. *Aquelas máquinas ali são da Vale. Essa carreta aí tá levando gado.* São algumas das frases que ele solta. Falando de alguns *agentes*, ele demonstra toda sua admiração por Frei Henri e por Aninha, da CPT Xinguara. Trabalhou lá entre 2003 e 2007, depois veio pra equipe de Marabá em 2012, e me conta que está terminando de escrever seu TCC, como conclusão da graduação intervalar em pedagogia no campus da UFPA em Altamira.

Algumas outras frases suas me marcaram*: E esse nosso trabalho de campo ajuda muito nós a falar, né. É teu público e tem que falar pro povo. Não tem jeito. Isso ajuda muito a aprender também. Eu te falo uma coisa: o meu trabalho… Eu passei 4 anos estudando, mas não aprendi, eu acho que 50 por cento… eu tô botando muito, tô sendo generoso… Eu não aprendi 50 por cento do que eu aprendo no dia a dia, no trabalho. E eu gosto do trabalho que é muito dinâmico. Olha, nós estávamos pra lá, agora estamos pra cá. Nunca fica na mesma. Não sei se aguentaria ficar que nem o Batista, estudando processo.*

Mais à frente, quando duas moças dão sinal à beira da estrada, pedindo carona, ele não hesita e para no acostamento para colocar as bagagens delas na carroceria da caminhonete. Nos apresentamos rapidamente. Elas são agentes de saúde e moram na aldeia dos *Akrãkikatejê*. Dez minutos depois, elas desceram em frente à sede de uma das associações presentes na Terra Indígena Mãe Maria, a mesma onde mora o cacique Payaré, uma das lideranças indígenas mais conhecidas na mobilização contra a barragem da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, que conheci rapidamente no evento "Carajás 30 anos" na Unifesspa.

O som ajudando, e mais a conversa boa, as duas horas que levamos da saída de Marabá até a sede do sindicato passaram rápido. Fizemos uma rápida parada para um café e um salgado em uma padaria. Chiquinho teve que pedir e guardar a nota fiscal, porque é preciso fazer a prestação de contas de todos os gastos. Quando chegamos à sede do sindicato, a presidenta já estava lá. Por estar ameaçada de morte e se encontrar no Programa de Proteção a Defensores de Direitos Humanos (PPDDH), tem uma escolta de um policial militar que faz sua segurança. Eu passo para o banco de trás, junto com a presidenta, e mais um diretor do sindicato que participará da atividade conosco. Durante o caminho, vemos muitos caminhões com cargas de madeira. *Lá no "O Senhor é por nós"* [nome fictício da ocupação] *tá tendo um problema sério com os madeireiros. Uma vez foi uma carreta deles que ajudou nós a sair de lá uma vez. Ficamos atolados. Foi feio, moço. Eles ajudam, mas tem essas coisas, né,* completa num tom resignado. Chiquinho lembra que, na falta de trator da prefeitura para arrumar estradas em áreas de ocupação, são eles que ajeitam isso, donde a colaboração que ganham de alguns moradores também.

Demoramos mais uma hora em estrada de terra, até chegar ao acampamento, às 9h30, aproximadamente. Muita gente já se encontrava em frente ao *barracão*, para onde Chiquinho vai direto com sua caminhonete e estaciona. Ao descermos, o presidente da associação (ainda não formalizada) se aproxima do carro para cumprimentar o pessoal do sindicato e Chiquinho. E já vamos direto para dentro do *barracão*. Não teve muito material a trazer, dessa vez, de modo que apenas nos instalamos perto da mesa central que ficou ao fundo do espaço. Na frente, há bancos, com tábuas de madeira apoiados em pedaços de tronco de árvores. Eles são dispostos em fileira (sete, pelo que contei na hora), separados por um corredor. Homens se sentam à esquerda e mulheres à direita (de quem olha de dentro para fora). São mais ou menos oitenta, no total. Algumas pessoas decidem ficar do lado de fora, em pé, apoiadas no pequeno muro de taipa, porque não há paredes levantadas. O teto tem lona e palha.

Quando estamos sentados, o presidente da associação vem falar com a gente, e eu aproveito para me apresentar rapidamente. Ele está bem animado, e quer começar logo a

reunião. Começa a falar e o barulho de fundo vai diminuindo aos poucos. Dá as boas-vindas a nós. *A Dona Joelma presidente do sindicato, ao Chiquinho da CPT, primeira vez com nós aqui, ao companheiro do sindicato também, e ao companheiro ali que tá fazendo uns estudos na CPT, né?,* referindo-se a mim. Pede para todos ficarem de pé e puxa uma oração. Cada um/a reza de uma maneira, o que durou mais ou menos uns três ou cinco minutos. Terminado isso, o presidente da associação diz que agora *vamos ver as notícias que eles têm pra nós.* Estou com uma agenda e tomo algumas notas da reunião. Sou o único a escrever. A presidenta do sindicato, evangélica como muitos dos presentes (mas não sei ainda de quais denominações), retoma o que acabou de ser dito na oração: *Deus já está aqui presente*. *Muito bem. Quando foi a última vez que nós viemos aqui?*. Percebo que essa é uma forma usual de começar a reunião, pelo que vi em outro acampamento; ou seja, recapitular a última visita. Resposta da audiência: alguns se lembram, outros não. Faz a apresentação da diretoria do sindicato, inclusive do membro que lhe acompanha nessa visita, e destaca uma relação especial do STTR com a área: *A gente disse* [na última reunião, pelo que entendi] *que o "O Senhor é por nós" tinha um privilégio porque por mais que fosse um acampamento mais novo, daqui teve umas 4 pessoas para formação sindical*.

O acampamento chegou a ter uma liminar de despejo expedida. Sobre essa época, Dona Joelma comenta: *quem não era ciente, dormiu com a Bíblia em cima do peito*. Diz que o sindicato não deixou de apoiar as famílias. *Quem chama o sindicato de máfia, só pode ter a cabeça perturbada. Precisava também conhecer a Bíblia para tirar o mal do coração e da cabeça*. Sobre o impedimento que fizeram à tropa no momento do despejo, lembra: *pegamos na mão e fizemos uma corrente.* Começa a dar informes sobre andamentos do caso do acampamento desde a última visita: *Nosso advogado* [que é da CPT] *teve uma audiência com a Ouvidoria Agrária Nacional onde houve uma ata no mês de abril para que o técnico do Iterpa venha fazer o cadastro e a vistoria*, [o que implica] *o processo de organização para que o povo esteja no seu lote*. *Então a gente tá aqui para falar do cadastro e de uma outra coisa.* Fala da lista que está passando na reunião, *para que amanhã ou depois não se diga que o sindicato não está presente, fazendo fofoca contra o sindicato.* Acho que é por isso também que ela começa a reunião perguntando a última vez em que esteve na área. Nos termos dela, *questão de memória, pra ficar certinho.* Começa a tratar da outra coisa que tinha pra falar: *Alguém muito esperto viu os lotes abandonados, mandando um representante dizendo que era dono*. [...]. *A permanência de vocês nos lotes é a afirmação de que vocês querem terra para trabalhar.* Pede para a agente de saúde comentar como está a situação.

A agente de saúde, que estava sentada no meio da audiência, se levanta e comenta: *tem 3 meses seguidos que eu vou no lote* [fala um nome que não entendo] *e não tem ninguém lá*. A presidenta do sindicato reage, tentando mostrar como é grave essa informação: *Gente, é uma parceria que a gente fez. Se a gente não tivesse rede de apoio, vocês já teriam saído daqui.* Essa também é uma maneira de falar da importância do sindicato, de como as famílias se beneficiam da rede de apoio que existe por causa do sindicato. Um senhor se levanta e pede pra falar: *é sobre o cadastro*, e pergunta como se faz pra saber quem está e quem não está no lote. Muito embora Chiquinho tenha me falado no caminho que íamos a um *acampamento*, entendo agora que é uma *ocupação*, que já dividiram os lotes, e cada família está – pelo menos é esse o princípio – com sua parcela de terra. O presidente [da associação] responde ao senhor de um jeito que não entendo bem: *Desde o tempo que a gente entrou aqui no acampamento, o pessoal vem avisando que tem que ficar no lote. Todo mundo sabe quem tá, quem não tá.* Dona Joelma cita um outro acampamento pra dar um exemplo: "*Cristo é por todos"* [nome fictício] *tava muito bem, mas teve essa confusão no meio* [pelo que entendi: falta de organização pelo abandono de lotes]. *A gente vem aqui para reafirmar nosso compromisso, mas os acampados têm que ter compromisso.* Após esse comentário, chama Chiquinho para se apresentar. É a primeira vez que eles conhecem alguém da CPT pessoalmente. Chiquinho vai para frente da mesa, chegando perto dos bancos. Retranscrevo o que consegui anotar bem rápido ontem.

Bom dia, companheiros! [bem alto]. O pessoal percebe uma mudança no tom. *O sonho de ter uma terra produtiva, o sonho de ter sua criação, o sonho da terra prometida é um sonho bonito. Aqui tem estradas deterioradas, difíceis de circular, tem muitas dificuldades, mas com um sonho desses, a gente dorme bem e parece que não tem mais dificuldades, não é? Eu pergunto aos companheiros que estão sofrendo nessas condições desde o início da ocupação, que trabalham no seu lote de terra todos os dias, é justo perder a terra por causa dos que abandonam?* [Muitas pessoas respondem: Não!]. *Então, a luta do sindicato e da pastoral só faz sentido com vocês. (...). Não é justo abandonar a terra. (...). Eu gostaria que vocês falassem com seu vizinho que não aparece mais há muito tempo no seu lote, e que dissessem a ele para trabalhar, porque senão o sindicato vai indicar uma outra pessoa para ocupá-lo.* Um homem pergunta: *mas qual é o projeto da pastoral para a ocupação "O Senhor é por nós?* Chiquinho: *Deixe eu te dizer o que é a pastoral. Nós somos uma comissão da igreja católica que não segue o que a maioria dos padres e bispos desejam. A pastoral é autônoma em relação à igreja brasileira, porque ela não utiliza seu dinheiro. Meu salário por exemplo vem de uma organização católica alemã que arrecada fundos com os fiéis de lá.*

(...). Nós na pastoral, não propomos projetos. Temos na equipe dois advogados, um técnico agrícola, dois sociólogos, e o pessoal do escritório. Nós não temos muito conhecimento para vir aqui e dizer a vocês o que tem de fazer, apresentar um projeto, coisa do tipo. É verdade que defendemos a agroecologia, mas a gente não vem aqui com um projeto formatado, não. A gente não traz projeto, a gente traz formações. A pastoral não faz nada se vocês não estiverem organizados. (...). Um senhor na assembleia: *o apoio da pastoral é jurídico, então?* Chiquinho*: é jurídico, mas é ajudar a constituir uma associação, ou então ajudar fulano a plantar melhor uma coisa, e nós fazemos também formações.*

Após, Chiquinho trata da importância de já ir começando a fazer roça, criticando a opção pelo pasto. *Agora, eu queria falar uma coisa. Vejam: o cara vai lá, derruba, planta, colhe, deixa virar juquira ou joga capim, e no próximo ano quer fazer tudo isso de novo. Esse é o projeto de ser fazendeiro. Ser fazendeiro em 10 alqueires* (tamanho médio dos lotes em assentamentos e ocupações da região, que corresponde a 50 hectares, aproximadamente) *é difícil*. Reconhece que a divisão dos lotes malfeita *leva o cabra a pensar "não vou arriscar a plantar muito"*. Um homem se manifesta, justificando a falta de plantio: *recebemos 2 equipes de despejo e ficamos tímido com aquilo. Chegou caravana de caminhões, e levar os bagulhos não é pra todo mundo*. Trata-se de um senhor de mais ou menos 60 anos, sentado, camisa azul, calça jeans, bota, relógio prata, e chapéu de palha. Sobre as derrubadas na mata, Chiquinho continua: *Se derrubar três linhas* (medida de uma porção de terra), *o advogado da CPT tá lá pra defender qualquer um. Não dá pra defender quem já derrubou 10 linhas no passado*.

Chiquinho diz que sabe que tem alguns que acham que é *conversa mol*e o que ele e o sindicato vêm falar. Mais para o fim da reunião registro as seguintes frases de conclusão dele. *Vocês precisam estar preparados para que a gente deixe de ter conversa mole. São mais de 100 ocupações de terra não regularizadas aqui na nossa região. Nosso trabalho enquanto CPT e sindicato é vir animar. A luta se dá devagar, mas vai avançando. A gente espera que vocês venham; se a gente precisa de 5, 10, 20 homens para ir ao Incra, vocês vejam quem pode ajudar. Se vocês ouvirem conversa de gente que vai assentar sem acampar, não acredite. Mas não criem associação sem conversar com sindicato antes, porque tem muitas despesas também: contador, registro, SEFAZ* [Secretaria de Estado da Fazenda], *etc.* Mais ao final, Dona Joelma e Chiquinho falam da importância de ter pelo menos umas 5 pessoas da ocupação "O Senhor é por nós" na caravana que vai assistir ao júri em Belém próxima semana. O presidente da associação e mais dois homens e duas mulheres se apresentam como voluntários.

2.2 O mundo das ocupações e dos acampamentos

Não há um censo oficial quantificando o número total de ocupações de terra no sul e sudeste do Pará[141]. Uma estimativa poderia ser obtida através da lista de ocupações mantida pela Ouvidoria Regional da Superintendência do Incra em Marabá (SR-27), que destinava mensalmente uma quantidade determinada de cestas básicas (de acordo com o número de famílias cadastradas em cada ocupação), segundo a política de assistência social em vigor ao longo dos anos 2010, e interrompida a partir de 2017. Os relatórios anuais de gestão da SR-27, publicados sem restrição de acesso, informavam, no entanto, apenas o número total de famílias atendidas (8.279 em 2015)[142], e não o de ocupações.

Em 2015, uma ocasião se apresentou para a equipe local da CPT calcular uma estimativa desse número. Pela primeira vez, o representante máximo do Ministério do Desenvolvimento Agrário – tratava-se do recém-nomeado Patrus Ananias, deputado federal por Minas Gerais, eleito pelo Partido dos Trabalhadores (PT) – veio participar do ato em memória às vítimas do Massacre de Eldorado dos Carajás, realizado todo 17 de abril, no mesmo local e data em que se deu a chacina: na "curva do S" da estrada BR-155. Junto com ele veio também a recém-empossada presidenta do Incra Sede, Maria Lúcia Falcon, agrônoma, professora universitária, e filiada ao PT. A vinda desses representantes de Brasília foi anunciada com pouca antecedência. Tratava-se do início de uma nova gestão na autarquia federal. Foi prevista, na agenda de poucos dias em Marabá, uma reunião com os representantes dos *movimentos* locais, no quadro da relação de parceria (Penna, 2013) que o órgão estatal mantinha com esses atores. Voltaremos a falar dessa relação adiante.

Os representantes dos três principais *movimentos* (Fetagri, Fetraf e MST) se reuniram, assim, no dia 08 de abril de 2015, para elaborar uma pauta comum de reivindicações a ser entregue ao ministro e à presidenta do Incra-Sede. Havia pontos ligados à política da agricultura familiar e extensão rural em assentamentos já criados, mas o centro das demandas estava na política agrária, de criação de assentamentos em áreas de ocupação de terra já existentes, cujos integrantes estão submetidos a uma série de ameaças à sua permanência, que

---

[141] O Censo Agropecuário do IBGE, realizado a cada dez anos, chega a quantificar as terras segundo sua condição legal em (i) próprias, (ii) sem titulação definitiva (o que corresponde a áreas de assentamento ou com concessão real de direito de uso), (iii) arrendadas, (iv) em parceria e (v) ocupadas. Em relação a essas últimas, porém, não é possível desagregar o total a fim de saber quais são ocupadas no quadro de uma ação coletiva de *movimentos* por reforma agrária, quais são de usucapião, quais são de posseiros, com posse antiga, em terras públicas, dentre outras. Em 2017, o IBGE passou a incluir na categoria "terras ocupadas" também aquelas em regime de comodato, complexificando a leitura do indicador.

[142] Disponível em <https://antigo.incra.gov.br/media/docs/relatorio-gestao/2015/sr27-mba.pdf>. Acesso em 08/12/2021.

podem variar da expulsão ilegal à reintegração judicial de posse (como os da cena acima), passando pelo ataque de pistoleiros ou milícias rurais. *Agentes* da CPT foram convidadas/os a participar. Batista, advogado na pastoral, sugeriu que os participantes aproveitassem essa ocasião excepcional de ter reunidos integrantes dos principais *movimentos*[143], e que fosse realizado um levantamento do número de ocupações em curso, aquelas que cada *movimento* representava.

Em relação às áreas do MST foi fácil listá-las porque elas não são tão numerosas quanto aquelas *apoiadas* por sindicatos e suas federações. Em abril de 2015, elas eram 7, no total, assim nomeadas: Hugo Chavez, Helenira Rezende, Dalcídio Jurandir, João Canuto, Caumé, Lourival Santana, Frei Henri. Em relação às chamadas *áreas de sindicato*, muito mais numerosas, foi necessário perguntar aos/às presidentes/as de sindicatos presentes (e, em outro momento, aos/às ausentes) quais ocupações existentes em seus municípios de base. Feito esse exercício, Batista pôde criar uma tabela excel, com as seguintes variáveis:

(i) Imóvel (nome da fazenda ocupada);

(ii) Área (tamanho em hectares);

(iii) Número de famílias;

(iv) Ano inicial da ocupação;

(v) Município;

(vi) Número do processo administrativo no Incra que trata da demanda da ocupação;

(vii) Forma de obtenção da terra (se desapropriação, arrecadação, aquisição ou permuta);

(viii) Situação Incra/Iterpa (fase em que se encontra o processo administrativo);

(ix) Movimento (entidade que representa a ocupação de terra);

(x) Vara Agrária/Federal (se, para um determinado imóvel, há processo judicial em andamento na vara estadual especializada, vara agrária, e/ou na justiça federal).

Foram assim quantificados 140 imóveis ocupados e 138 *ocupações*/*acampamentos*[144] – havia dois casos de uma mesma ocupação acontecer em mais de um imóvel contíguo. Essas 138 ocupações de terra estavam distribuídas em 35 municípios do sul e sudeste paraenses, dos

[143] De fato, em 2015 já não mais existia uma instância de articulação entre os diferentes *movimentos* por reforma agrária na região, tal como um fórum, a exemplo do que houve no período após o Massacre de Eldorado, em que sindicatos e MST discutiam conjuntamente a elaboração de pauta de reivindicações a ser apresentada ao Incra. Quando comecei a fazer o trabalho de campo, a prática mais corrente era cada *movimento* tratar suas pautas separadamente com a agência estatal.

[144] Na tabela inicial, constavam 139 imóveis ocupados e 137 *ocupações*/*acampamentos*. Mas havia ficado de fora o acampamento Frei Henri, do MST, no imóvel Fazenda Fazendinha, no município de Curionópolis, que já existia à época desse levantamento (abril de 2015). Eu o incluí, então, na contagem.

39 abrangidos pela Superintendência Regional do Incra em Marabá (SR-27). Estavam também ligadas a quatro *movimentos,* pois foram levadas em consideração não só as áreas representadas pelos três *movimentos* presentes na referida reunião, mas também aquelas ligadas à Liga dos Camponeses Pobres (LCP)[145].

O número total, que não era exaustivo, dada a ausência de informações vindas de alguns municípios, deixava claro, no entanto, o peso das ocupações *apoiadas* por sindicatos no universo total. Além das 7 ocupações do MST já mencionadas, a Fetagri representava 80 áreas, a Fetraf, 15, e a LCP, 5[146]. Fetagri e Fetraf dividiam a representação ainda de mais 8 áreas. 4 delas constam como "Sem Movimento", e para 19 delas não há informação a esse respeito. Foi recolhida a informação sobre o ano de surgimento das ocupações nesses imóveis, para 90 do total de 140. Mais da metade (49 deles) estava ocupado há 10 anos ou mais.

O número de famílias por área nem sempre foi registrado, mas já indicava que o público que participava de ocupações de terra era maior do que as 8.279 famílias cadastradas na lista de beneficiários de cestas básicas, na Ouvidoria do Incra. Destaque-se ainda que apenas 9 imóveis ocupados tinham a demanda de criação de assentamento endereçada ao órgão estadual de terras, o Iterpa (como é o caso da *ocupação* "O Senhor é por nós", referida na cena). A grande maioria dos imóveis ocupados (131 dos 140) tinham suas demandas tratadas pela agência federal, o Incra. Apenas uma pequena fração dessas áreas recebe *acompanhamento* das equipes da CPT.

Em que pese essa quantificação não ser exaustiva, observa-se que, apesar de as ocupações de terra, especialmente os *acampamentos,* enquanto ação coletiva direta, terem sido associadas ao MST, são as federações sindicais que representam o maior número de áreas do tipo. Paradoxalmente, no entanto, isso não se converte em força reivindicatória para os sindicatos, que as/os *agentes* percebem como *fragilizados,* ao passo que se reconhece ao MST maior capacidade de inflexionar as práticas estatais no que concerne a criação de assentamentos (apesar de os atores da mobilização observarem que também esse *movimento* não está imune à *fragilização* em curso). Há razões para esse quadro. Primeiramente é necessário compreender como ocupações de terra surgiam e eram mantidas na região ao longo dos anos 2010 (período em que realizei a etnografia), levando-nos a adentrar o que Sigaud

---

145 Ficaram de fora desse censo algumas ocupações ditas *espontâneas* (as que não têm relação com nenhum *movimento*). As ocupações da Frente Nacional de Luta não apareceram nesse momento, mas permaneceram baixas em anos posteriores, quando vieram a ser quantificadas.

146 É possível que o número de ocupações representadas pela Fetraf esteja subestimado, para abril de 2015. Isso se deve ao fato de o contato entre CPT e Fetraf, para recolhimento de informações sobre ocupações de terra, ser menos frequente do que o contato com a Fetagri.

(2005) chamou de suas condições de possibilidade. É inevitável, então, atentar ao emprego de quatro termos-chave: *sem-terra*, *ocupação*, *acampamento* e *movimento.*

Sem-terra é uma categoria que designa um público de ocupantes e acampados que não coincide com os integrantes do MST, mas abrange outros *movimentos*[147]. Depois, vemos que *ocupação* e *acampamento* são para *agentes* e outros atores (*movimentos*, agências estatais, jornalistas) termos intercambiáveis em muitas situações, mas podem designar objetos diferentes, em outras. Nesse último caso, *acampamento* passa a se referir a uma ocupação de terra em que há instalação de diversos barracos, próximos entre si, à beira da estrada ou dentro da fazenda reivindicada. Caracteriza-se por uma maior densidade da população de ocupantes em um espaço, que, por ser menor, limita as possibilidades de se cultivar uma roça, com implicações nos modos pelos quais seus participantes podem obter trabalho e renda. Trata-se de uma configuração espacial próxima das *beiras* identificadas por Otavio Velho (2013) entre os *posseiros* do Araguaia paraense no final dos anos 1960. Já a *ocupação,* num sentido estrito, refere-se a *quando o povo vai pra dentro e corta os lotes.*

As distintas ecologias impactam a sociabilidade cotidiana: em *ocupações,* com a maior dispersão de seus integrantes no espaço, a comunicação e os encontros entre o maior número de pessoas e famílias se reduzem, tornam-se menos frequentes em relação aos que um *acampamento* torna possível. Isso tende a se agravar à medida que uma *ocupação* se prolonga no tempo – o que é cada vez mais o caso na região – dadas as mudanças que se tornam mais recorrentes na sua composição, com entrada e saída de integrantes, após a *venda de direitos.*

Em diversas ocupações de terra (o termo abrange *ocupações* em sentido estrito e *acampamentos*), tanto de sindicatos quanto do MST, era comum se iniciar com um *acampamento* para depois se passar a uma *ocupação,* de modo que uma ocupação de terra bem sucedida seria aquela que completasse a transição *acampamento* → *ocupação* → assentamento, ou, melhor ainda, *acampamento* → assentamento. As/Os *agentes* observam, no entanto, que a fase do *acampamento* vem sendo, há alguns anos, encurtada ou mesmo suprimida (sobretudo nas ocupações de terra representadas por sindicatos), passando a existir apenas a *vila,* com espaços de sociabilidade comuns: mercado, bar, escola, igrejas e *barracão* (local de reuniões).

Movimento é termo frequentemente utilizado para designar toda entidade ou organização envolvida na mobilização por reforma agrária, independentemente de se constituir oficialmente enquanto movimento social. Assim, sindicatos e suas respectivas

[147] No entanto, os menos familiarizados com esse idioma, como atestam a fala de diversos juízes e jornalistas da região, já presumem que todo *sem-terra* pertence ao MST.

federações, mesmo possuindo categorização jurídica distinta do MST, são igualmente considerados *movimentos.* Isso se deve à expansão da 'forma movimento' enquanto linguagem empregada pelo Estado (Incra, no nosso caso) para reconhecer a legitimidade de seus interlocutores (Rosa, 2009) no atendimento de reivindicações em torno do acesso e redistribuição de terras no Brasil.

A 'forma movimento' expandiu-se, enquanto linguagem reivindicatória, em conjunto com a 'forma acampamento' (Sigaud, 2000) e tornou-se condição de legitimidade para que um conflito agrário fosse reconhecido pelo Estado. Em outras palavras, o Incra passou a priorizar a criação de assentamentos em áreas onde houvesse *ocupação* ou *acampamento*, e as *ocupações* e *acampamentos* tornavam-se, por sua vez, legitimados em suas demandas desde que representados por um *movimento.* Esse é um dos elementos da relação de parceria (Penna, 2013), que entra em crise a partir de 2016.

Entre os atores da mobilização, a CPT do sul e sudeste do Pará – em suas quatro equipes: Tucuruí, Marabá, Xinguara e Alto Xingu – não se define como *movimento,* justamente por não ter a seu cargo a representação ou coordenação direta de uma *ocupação* ou *acampamento.* Ao contrário, os *agentes* praticam assessoria – jurídica, pela qual é mais conhecida, mas também técnica (no *apoio* à produção agroecológica) e política (estimulando a formação em direitos pela metodologia da educação popular) – para diferentes *ocupações* e *acampamentos* tanto de sindicatos quanto do MST. Vale lembrar a resposta que Chiquinho oferece quando um ocupante da "O Senhor é por nós" na cena inicial lhe pergunta se o *apoio* da CPT é jurídico. *É jurídico, mas é ajudar a constituir uma associação, ou então ajudar fulano a plantar melhor uma coisa, e nós fazemos também formações.*

Há mesmo uma preocupação das/os *agentes* em demarcar as diferenças. No capítulo 1, vimos como a constituição da CPT em 1975 já trazia essa precaução, que está associada a um valor cultivado no desempenho de seu trabalho: o respeito ao protagonismo da ação dos *trabalhadores.* Aqui reside uma diferença importante com a CPT da zona da mata pernambucana que assumiu declaradamente a 'forma movimento' (Rosa, 2009: 101-102), havendo nessa região, por exemplo, *acampamentos* e *ocupações* com a bandeira da pastoral[148].

[148] É preciso, no entanto, mencionar que para o sul e sudeste paraense, isso não impede certos atores, como jornalistas e funcionários de agências estatais, de, situacionalmente, incluírem a CPT local também no conjunto dos *movimentos.* Isso se deve à ambivalência da 'mediação' exercida pela pastoral no quadro da contestação por reforma agrária.

Ao longo do trabalho de campo, foi possível encontrar algumas diferenças na constituição de *ocupações* e *acampamentos*, entre aqueles coordenados pelo MST e os representados pelas federações sindicais[149]. Uma primeira distinção diz respeito à forma como surgem as ocupações de terra de um e de outro desses *movimentos*.

No que concerne as áreas do MST, os *acampamentos* costumam ser planejados por uma coordenação estadual, escolhendo-se com antecedência município e fazenda, dia e hora da ocupação, a partir de uma seleção de *famílias* por um *trabalho de base* nas periferias de áreas urbanas, e na zona rural, com assalariados agrícolas, com pessoas de outros *acampamentos* e *ocupações* na iminência de despejos, e ainda com a rede de parentes, amigos, e vizinhos a eles ligados. Há uma preparação no tempo.

Já com as áreas de ocupação coordenadas pelos sindicatos, o processo é inverso: geralmente um grupo de famílias, marcadas por relações de parentesco, vizinhança ou amizade (na cena acima o atual presidente da associação foi convidado por um amigo a *entrar na terra*), toma conhecimento – os rumores desempenham um papel fundamental nesse sentido – de uma área de terra com chance de ser *ganha*. Não há informações precisas sobre a terra – se é devoluta e vai ser arrecadada, ou se é privada com chances de ser desapropriada ou comprada – no momento da ocupação. Depois de *entrarem na terra*, alguns desses grupos vão à procura de *apoio* do sindicato, ou o próprio sindicato lhes oferece essa possibilidade.

Essa modalidade de relação entre grupos de famílias e sindicatos, com busca *a posteriori* de *apoio*, é uma característica que remete a um método já praticado por *posseiros* nos anos 1980 (Guerra, 2013: 85), visto no capítulo 1. Muito embora o público de ocupações do MST seja formado também por redes pré-constituídas (e em constante elaboração) de parentesco, amizade e vizinhança, há por exemplo uma necessidade de *pedir vaga*, para quem deseja ingressar num *acampamento* (não basta o convite do parente/amigo/vizinho), cuja admissão é analisada pela coordenação, algo mais raro de acontecer em ocupações dos sindicatos, onde é mais fraca a presença do *movimento* no dia-a-dia, e, portanto, de instâncias de organização e controle outras que as do parentesco/amizade/vizinhança.

O batismo desses *acampamentos* é também diverso. Os do MST levam nomes como "Hugo Chavez" (em Marabá), "Helenira Rezende" (em Marabá), "Frei Henri des Rosiers" (em Curionópolis)", "Dalcídio Jurandir" (em Eldorado dos Carajás) "João Canuto" (em

[149] Com exceção da ocupação na Fazenda Cristalino (antiga fazenda da Volkswagen) em Santana do Araguaia, com mais de uma associação de ocupantes constituída, havendo disputa da representação entre Fetraf e Fetagri, praticamente não visitei com as/os *agentes* nenhuma área representada pela Fetraf, porque as quatro equipes da CPT do sul e sudeste paraense oferecem assessoria apenas à Fetagri e ao MST.

Sapucaia), homenageando mártires ou personalidades identificadas com a *luta pela terra* ou o socialismo. Eles constam em placas grandes com o símbolo do *movimento*, instaladas ao lado de uma guarita, que fica à entrada dos acampamentos para quem vem da estrada principal. Os nomes de *acampamentos* e *ocupações* de sindicatos costumam ser do universo cristão, católico ou evangélico, tal como o acampamento "O Senhor é por nós", o da *visita* de Chiquinho descrita acima. Durante o trabalho de campo conheci o "Jesus é Rei", "Deus é Fiel", "Nossa Senhora Aparecida", e outros. Placa e guarita nem sempre são elementos presentes.

É claro que há também variações no interior do conjunto de *ocupações* e *acampamentos* de um mesmo *movimento,* e isso concerne, além das formas de constituição de um *acampamento,* acima mencionadas, alguns outros pontos, dentre os quais:

(i) a composição social de seus participantes, em termos de ocupação, gênero, cor/raça, número de membros por família, dentre outras variáveis;

(ii) as formas de organizar a representação do grupo, com a presença ou não de associação, e às vezes com mais de uma;

(iii) a ecologia material do espaço, da infraestrutura, o que diz respeito, por exemplo, ao tamanho de reserva florestal ainda presente no imóvel, à condição das estradas, à presença de equipamentos como escola, posto de saúde, eletricidade, atendimento de transporte público municipal, dentre outros;

(iv) as atividades de produção agrícola e das relações de trabalho, ou seja: se há desenvolvimento de roças, e, se for caso, segundo qual método (agroecológico ou não); quais são as ocupações temporárias desenvolvidas pelos ocupantes/acampados para obtenção de renda;

(v) o grau de tensão com os adversários (empresas agropecuárias, da mineração, siderurgia, fazendeiros, etc.), ou seja: se há judicialização do conflito coletivo pela posse da terra na justiça estadual (vara agrária) ou federal; se há na história da ocupação/acampamento episódios de enfrentamento direto com pistoleiros ou milícias rurais; etc.

Nas áreas de sindicato, os grupos tendem a formar uma associação e a elegerem uma diretoria, com presidente/a, vice-presidente/a, e tesoureiro/a. Não tive, desde a minha chegada, em 2014, até o último período presencial em campo, em 2019, a chance de observar a criação de uma associação, por conta da ancianidade das ocupações de terra *acompanhadas* pela CPT. Vimos que para 90 imóveis rurais, com informação da data de início da ocupação, no levantamento inicial realizado pela CPT em 2015, 49 deles tinham sido ocupados há 10 anos ou mais (portanto, desde 2005 ou antes).

O MST procura evitar que se criem associações nas áreas sob sua coordenação, que ainda estejam em fase de *ocupação* ou *acampamento*. Após a montagem inicial dos barracos, que conta com a presença de *militantes* e acampados mais experientes vindos de outras áreas para ajudar as famílias recém-ingressas nessa ação, são criadas instâncias de organização da vida coletiva, tais como as *comissões*, criadas por temas – educação, saúde, disciplina, segurança, outros – e *núcleos de base*, que agrupam famílias e barracos de uma mesma *rua* (no caso de *acampamentos*) ou estrada vicinal (para assentamentos). Nas *comissões* existem representantes de diferentes núcleos de base, e cada *comissão* sorteia um coordenador que vai compor o grupo da coordenação geral do acampamento. Assim, o *movimento* procura implicar o máximo de pessoas nas deliberações coletivas. Trata-se de uma tecnologia de mobilização muito conhecida, retratada em inúmeros trabalhos acadêmicos – para uma síntese: Sigaud, Rosa e Ernandez (2008) – e que difere pouco de uma região para outra do país, devido à nacionalização dessas técnicas empreendidas pelo *movimento.*

Apesar de as áreas do MST serem em muito menor número, comparadas às do sindicato, elas têm visibilidade pública muito maior, porque no sul e sudeste do Pará esse *movimento* privilegiou realizar ocupações em fazendas valorizadas às margens das grandes rodovias (a exemplo da BR-155), e que pertencessem a grandes proprietários (empresas ou fazendeiros)[150], sobre cujas terras houvesse suspeitas de grilagem (e portanto de que a terra em questão seja pública) ou indícios de descumprimento da função social da propriedade (Ondetti, Wambergue, Afonso, 2010). Isso enseja uma reação imediata desses atores que demandam respostas estatais ágeis, correspondendo a um dos objetivos do *movimento:* fazer o Estado intervir na disputa e questionar a legitimidade da propriedade ora ocupada.

Por consequência também das áreas escolhidas a ocupar, quem circula pelas principais estradas não deixará de notar as ocupações do MST, enquanto as do sindicato passarão despercebidas, por serem mais internalizadas, em imóveis situados nos ramais dos eixos principais. Some-se a isso o fato de o MST deixar visíveis os sinais diacríticos de sua presença, tais como a instalação do mastro e da bandeira, da guarita e de uma grande placa/painel com o símbolo do *movimento* e o nome do *acampamento*. Outra é a configuração em áreas dos sindicatos, onde geralmente não há ou é precária (e não uniformizada) a sinalização da existência de uma ocupação.

---

[150] Três importantes acampamentos do MST situavam-se em terras reivindicadas pela empresa Agropecuária Santa Bárbara S/A, uma das maiores proprietárias de rebanho bovino no Brasil. Esses mesmos imóveis eram de propriedade da família Mutran, integrante da oligarquia local desde a época dos castanhais, como vimos anteriormente.

A presença do *movimento* no cotidiano de famílias ocupantes ou acampadas é muito maior no caso das áreas do MST do que nas do sindicato e da Fetagri, que, na prática, não consegue *acompanhar* todas as associações (no mínimo 80, segundo o levantamento realizado por Batista), dificultando a realização do *apoio.* Ora, muitas dessas ocupações se situam em áreas de pasto, criadas após vasto desmatamento, com solos degradados, sem poder contar com assistência técnica para recupera-los, em locais com estradas precárias, de difícil acesso e abastecimento, sem escolas com oferta de instrução até o ensino médio, distantes, por fim, dos mediadores, no sentido que lhes dá Almeida (1993), Novaes (1994), Neves (2008) e Pereira (2008), que poderiam facilitar o contato com agências estatais, para resolução da disputa pela posse da terra em curso contra empresas e fazendeiros. Por isso, o *trabalho de base* da pastoral é tão relevante para esses grupos – ele costuma ser o único a alcançá-los, com bem mais frequência que os sindicatos.

Assim, as ocupações de terra são mundos sociais na medida em que são espaços carregados de histórias e socialidades onde estão implicadas pessoas, metapessoas, objetos (Pina-Cabral, 2014), cujas ações se comunicam e ganham sentido a partir de um universo de discurso compartilhado, aberto a transformações. e vinculando, em graus diferentes, os atores. Vale lembrar que minha pesquisa de campo não é sobre o mundo das ocupações de terra em si, que só acessei nas *visitas* em companhia dos *agentes* de pastoral, mas como esses últimos interagem nesse mundo, a ele se endereçam, e nele buscam agir e fazer agir.

Feita essa topografia do mundo das ocupações de terra no sul e sudeste do Pará, a partir das principais distinções entre áreas do MST e dos sindicatos, retorno à cena de abertura do capítulo para entender melhor como o cotidiano da vida nos acampamentos impacta as chances de sucesso das demandas de criação de assentamento. O *trabalho de base* da CPT, como o de Chiquinho durante a reunião no barracão da ocupação “O Senhor é por nós”, implica fazer com que a mobilização na área permaneça ativa. Nesse sentido, algumas condutas são mais desejáveis do que outras (elas passarão ao crivo da descrição e análise, a seguir), porque apenas algumas delas legitimam reivindicações a serem atendidas pelo Estado/Incra.

A ação das e dos *agentes* em direção aos ocupantes têm visada persuasiva, portanto, a indicar o que seria uma boa ocupação de terra a manter, aquela com chances de se tornar assentamento. No entanto, a vida cotidiana em *ocupações* e *acampamentos* está sujeita a uma série de injunções, dado o cenário crescente de incerteza e sofrimento a que estão lançadas, que dificultam a reunião das condições de possibilidade que tornem legítimas as reivindicações para serem atendidas pelo Estado.

2.3 Legitimidade das reivindicações na interlocução com o Estado

Essa cena, que dá início ao capítulo, tirada a partir do diário de campo, durante minha primeira temporada em 2014, sofreu reedição em certos trechos, para torná-la disponível aqui. Trata-se de uma das primeiras *visitas* que fiz a uma *ocupação* com um agente da CPT de Marabá. Faz parte da descrição de um dia de seu trabalho de *acompanhamento* a *áreas em conflito*. Chiquinho precisava apresentar a si próprio e o trabalho realizado pela pastoral da qual faz parte. O quadro situacional é relevante para uma análise etnográfica, pelo fato de ele precisar explicitar em público o que, em outras situações do trabalho que realiza, permanece implícito.

Muitas situações do meu material etnográfico concernem reuniões: as que se dão nos *barracões* de *acampamentos* e *ocupações*, e às vezes nos salões dos sindicatos; as que acontecem com agências estatais em audiências judiciais (nas varas de justiça agrária estadual ou federal) ou administrativas (com os órgãos fundiários estaduais e federais), ou ainda os *encontros* promovidos pelos parceiros da mobilização em torno da reforma agrária, onde se realizam formações. O dispositivo de se reunir no *barracão* é bastante utilizado pelos *agentes* da CPT em suas *visitas*, para (i) compartilhar notícias sobre andamento dos processos judiciais (agrários e/ou criminais) das áreas *acompanhadas*, (ii) fazer alguma atividade formativa, seja sobre associativismo ou educação em direitos, ou para (iii) planejar alguma ação coletiva (uma manifestação, plantio agroecológico, participação em romarias, dentre outras).

Reuniões no *barracão* são ferramentas rituais largamente utilizadas também por agências estatais, como o Incra e o Iterpa, ou por ONGs, quando em interação com populações rurais de *ocupações* ou assentamentos. Na impossibilidade de estabelecerem interações singulares com cada membro do grupo, elas costumam privilegiar – assim como a CPT, aliás – o contato com alguns interlocutores, as *lideranças*, ou representantes da *comunidade*, geralmente presidentes de uma associação, para tratar, em diferentes espaços (sejam estatais ou não-governamentais), das reivindicações coletivas (De L'Estoile, 2014). Quando uma atividade *in loco*, ou seja, na *área*, precisa ser realizada por algum desses atores, a reunião também funciona como uma forma econômica – embora não se reduza apenas a ela – de atingir um maior número de destinatários para uma comunicação (Idem, ibidem: 12). Ela faz sobretudo emergir no espaço dessa interação mais ritualizada a *comunidade*, ou seja, o público que demanda (e a quem se dirige) a política de reforma agrária naquele local.

Gostaria de chamar atenção para um aspecto das reuniões: como ritual, constituem momentos privilegiados para um etnógrafo, pois elas colocam em ação, no seu desenrolar, múltiplas concepções em torno da natureza das organizações que as promovem (Comerford, 1999:46). A descrição acima deixa isso evidente, quando, seguindo a fala de Chiquinho, percebemos as linhas que a atravessam, separando condutas valorizadas – organização dos trabalhadores, trabalho contínuo na terra, produção agroecológica – das proscritas: lógica assistencialista de projeto[151], abandono da terra, formação exclusiva de pasto. Nela também encontramos a repetição em se definir *trabalho de base* como atividade essencialmente pedagógica, que visa reforçar o processo de mobilização social. É o trabalho de formação que aparece em destaque, com seus correlatos, a organização local e o protagonismo dos *trabalhadores*, tal como encontramos amplamente definidos nos documentos oficiais produzidos pela pastoral – cartilhas, notas públicas, relatórios de conflitos agrários – e nas entrevistas formais com os *agentes*, que já vimos na primeira parte da tese, e que continuaremos a notar nos capítulos a seguir.

Gostaria igualmente de tomar essa cena (descrição de uma série de eventos ao longo de um dia de trabalho de um agente de pastoral) como uma situação social, no sentido de Max Gluckman (2008[1940])[152], querendo dizer com isso que ela traz em si uma tipicidade, por condensar, de um lado, e contrastar, de outro, determinadas práticas e valores presentes em outras situações de *visitas* realizadas por *agentes* em diversas *ocupações* e *acampamentos*[153], quando os acompanhei nesse trabalho em diferentes períodos, em seis anos consecutivos.

Sobre essas práticas e valores, comecemos pela insistência na *organização* e no trabalho em cima da terra. No momento em que inicio meu trabalho de campo, vigorava a relação de parceria (Penna, 2013, 2018) entre Incra e *movimentos* – notadamente três: Fetagri,

---

151 A pastoral, nos últimos anos, vem enfrentando pressão dos órgãos financiadores (agências católicas de cooperação internacional) para adaptar suas atividades à lógica de projeto, o que significa uma revisão profunda do regime de temporalidade das ações, dos valores comunicados, e dos objetivos a serem alcançados. Para uma discussão sobre o regime de ação do 'projeto' ver Luc Boltanski e Eve Chiapelo (1999). Retorno ao tema dos *projetos* no capítulo 5.

152 Para uma reflexão sobre o aporte em termos teóricos e metodológicos para a antropologia da análise de uma situação social à la Gluckman, ver L'Estoile (2008).

153 Percorri quatorze no total, sendo dez da Fetagri – Ocupação Boa Esperança (Fazenda Gaúcha em Bom Jesus do Tocantins), Acampamento Jesus é Rei (Fazenda Astúria em Abel Figueiredo) , Raio de Luz (em Rondon do Pará), Deus é Fiel (em Rondon do Pará), Pé da Serra (Colônia Verde Brasileira em Santana do Araguaia), Terra Roxa (Fazenda Terra Roxa em Tucumã), Novo Oeste (Complexo Divino Pai Eterno em São Félix do Xingu), Fazenda 1200 (em Tucumã), Ocupação Perpétuo Socorro (Fazenda Boa Vista em Breu Branco), Ocupação Jane Júlia (Fazenda Santa Lúcia em Pau d'Arco), onde ocorreu o Massacre de Pau D'Arco – e quatro do MST: Acampamento Frei Henri (Fazenda Fazendinha em Curionópolis), Acampamento Helenira Rezende (Fazenda Cedro/Fortaleza em Marabá), Acampamento Hugo Chavez (Fazenda Cosipar/Santa Tereza, em Marabá), e Ocupação Dalcidio Jurandir (Fazenda Maria Bonita em Eldorado dos Carajás).

Fetraf e MST – na implementação da política pública de reforma agrária no sul e sudeste paraenses, apesar dos seus sinais de enfraquecimento que já se manifestavam, uma das características do tempo da *fragilização* como voltaremos a discutir.

A parceria combinava cooperação e conflito, protesto e negociação, pressão e participação (Penna, 2013: 269 e seguintes), atualizando a seu modo o que Sigaud (2005: 269) chamou de "dependência recíproca" para discorrer acerca da relação entre Incra e *movimentos* na zona da mata pernambucana[154]. Trata-se de uma modalidade de interação socioestatal dentro de um repertório mais amplo que se constituiu no período pós-redemocratização (Abers, Tatagiba, Serafim, 2014)[155]. É importante atentarmos para o papel da interlocução entre *movimentos* e o Estado, porque ela nos informa de onde vem o esforço de Chiquinho em ver respeitadas certas condutas cotidianas pelo público de ocupantes e acampados.

Assim, na interação com as agências fundiárias (porque não só o Incra, mas também o Iterpa, agência estadual, passou a agir da mesma maneira), os *movimentos* se tornam atores necessários para (i) indicar terras onde deveriam ser criados projetos de assentamento e (ii) pré-selecionar famílias – daí porque muitos presidentes de associação realizam cadastro de ocupantes ou acampados – que serão futuramente beneficiadas (em tese) com um lote. Mas o exercício dessa ação tem igualmente suas condições de legitimidade. Quer dizer, *movimentos* estão habilitados a indicar terras e famílias para futuros assentamentos através de duas formas específicas, a *ocupação* ou o *acampamento*, elas próprias sujeitas a avaliações morais de burocratas e militantes dos *movimentos*, quanto à qualidade e admissibilidade de suas reivindicações. Nesse universo, tem direito de reivindicar quem prova que trabalha a terra, que faz roça, em oposição a quem deixa a terra abandonada, porque nesses casos, há sempre suspeita de especulação, que se está aguardando a repartição dos lotes, para *vender os direitos*

---

154 Camila Penna (2015:185) destaca que essa relação de parceria é tomada por pressuposto tanto por servidores do Incra mais ligados ao Partido dos Trabalhadores, quanto por servidores menos ligados a ele, ou ainda por aqueles que acabaram de chegar por meio de concurso público. Reitero que eles tomam a relação como pressuposto; o que não quer dizer que todos concordem com ela. Uma das inflexões que contribuem à caracterização de um novo tempo de *fragilização*, como os *agentes* se referem à contemporaneidade, é precisamente o esvaecimento da parceria.

155 As quatro modalidades de que tratam as autoras são: (i) "protestos e ação direta", de que as marchas e as ocupações são um exemplo, e que podem ser utilizados "para abrir ou restabelecer uma negociação" com o Estado, ou fazerem "parte de um ciclo de negociação"; (ii) "participação institucionalizada", que diz respeito às arenas oficiais de interlocução com o Estado, como os conselhos de políticas públicas; (iii) "política da proximidade", caracterizada pelos "contatos pessoais entre atores de Estado e sociedade civil", de que as relações pessoais de militantes com alguns parlamentares ou gestores são um exemplo; nesse tipo de interação socioestatal podem ser incluídas as relações acusadas de clientelismo; (iv) "ocupação de cargos na burocracia", a exemplo dos esforços de *movimentos* em fazer seus militantes serem aprovados em concursos públicos (Abers, Tatagiba, Serafim, 2014: 332-334).

depois, o que não corresponde ao perfil de um "cliente da reforma agrária", tal como consta na legislação que orienta o trabalho do Incra.

É interessante notar como o conteúdo moral em jogo opera em torno da oposição entre *terra de trabalho* e *terra de negócio* que fundamentava as reivindicações de *posseiros* nos anos 1970 e 1980, o que aponta para um elemento de continuidade na justificação a que recorrem atores da mobilização em suas demandas públicas.

Uma ocupação com muitos lotes abandonados, portanto, é potencialmente mal vista pelo Incra e pelo Iterpa, e pode acabar prejudicando as famílias que aí fazem suas roças, retardando a possibilidade de criação de um assentamento rural. Daí porque Chiquinho insiste que é injusto quem abandona seu lote prejudicar os que nele permanecem, pedindo a esses últimos que, se tiverem vizinhos ausentes, conversem com eles. Essa é, no entanto, uma ação arriscada: a cobrança num mundo entre iguais – tratarei disso adiante –, como é o das *ocupações* e *acampamentos*, pode ser um fato gerador de inúmeros outros conflitos para os que se implicam nessas ações. Presidentes de associação que buscam atualizar o pré-cadastro, cortando os nomes de quem não está mais presente, são alvo frequente de ameaças, como pude registrar em diversas ocasiões de *atendimento* no escritório da CPT, ao fixar a termo suas declarações.

Muitas ocupações funcionam como antecipação da vida no assentamento. Aliás, percebi que, inúmeras vezes, ocupantes se referiam à localidade já como "assentamento", mesmo que não existisse a portaria de criação de algo do tipo. Não é à toa. Duas razões são mais evidentes em diversas situações e despontam na cena descrita. A primeira está na própria organização espacial. As associações (mesmo que ainda não formalizadas como a da ocupação "O Senhor é por nós"), antes *de cortar os lotes* e *ir pra cima da terra*, costumam contratar agrimensores para medir a área pleiteada e traçar os limites das parcelas distribuídas entre as famílias. O (pré) cadastro, que os presidentes de associações costumam carregar consigo nas pastas sempre ao alcance das mãos, quando vão até o escritório da CPT, ou quando participam de audiências com agências estatais (da administração pública ou do Judiciário), inclui não apenas o rol de nomes de ocupantes e suas famílias, mas também o número do lote e a localização que lhes são correspondentes. Todo o empenho da reivindicação é, inclusive, para que o Incra ou o Iterpa não apenas incluam como beneficiárias as famílias indicadas, mas também, ao criarem o assentamento, respeitem o traçado pré-estabelecido, o que não vem sendo possível nos últimos anos, inclusive com a diminuição no número de hectares por lote nos projetos de assentamentos (P.A.) mais recentes.

A segunda razão está no regramento que as associações adotam para estabelecer os deveres de seus associados/ocupantes, notadamente (i) proibição de desmatamento e respeito à área de reserva legal e (ii) interdição de ausentar-se mais do que 15 dias de seu lote, sem motivo justificável. Essa última regra se aproxima da proibição estabelecida pelo Incra, para os portadores de RB (Registro de Beneficiário) em assentamentos sob sua tutela, de se ausentarem por mais de 20 dias.

Por fim, a própria existência da associação (e o desejo de formalizá-la) já é um meio de antecipar a realidade de um futuro assentamento. De fato, desde os anos 1990 houve um incentivo oficial para que se criassem associações nos P.A., que ficariam responsáveis por fazer a interlocução com o Estado na gestão dos créditos de fomento à moradia e à produção agrícola nas áreas. Em termos legais, elas se tornaram uma condição necessária para que os assentados acessassem os benefícios do programa de reforma agrária.

Ouvi, durante o trabalho de campo, muitas críticas dos *agentes* em relação a essa medida. A primeira é que isso provocou uma pulverização dos coletivos de representação de assentados (e, como estamos argumentando, também de ocupantes e acampados), substituindo as antigas delegacias sindicais, sem que os sindicatos, federações e movimentos sociais tivessem meios de manter uma articulação entre – e com – as novas entidades. Essa fragmentação levou ao estabelecimento de relações diádicas isoladas entre cada associação e a agência estatal, dificultando as negociações coletivas a que os sindicatos, federações e movimentos estariam mais aptos a fazer.

Ainda assim, uma questão que se coloca é como as *ocupações* e *acampamentos* se tornaram a "forma apropriada para reivindicar a reforma agrária no Brasil"? (Sigaud, 2005: 255). E como passaram a deixar de ser a partir de 2016? Afinal, sem que eu pudesse prever, o trabalho de campo se desenvolveu em meio a uma transformação na interlocução entre Estado e *movimentos*, da qual participa a CPT. Neste momento, um excurso é necessário, para tratar tanto da particularidade dessa agência fundiária federal, que é o Incra, quanto da historicidade das reivindicações por reforma agrária nos anos 1990 e 2000

2.4 Em torno do Incra

Contra uma leitura que chamou de "encantada", Sigaud (2005) afirmava que as ocupações de terra têm suas condições de possibilidade, premissa importante do ferramental

bourdieusiano que utilizava[156]. Sua eficácia está ligada a um "ato fundador e legitimador" (Sigaud, 2005: 267)[157], o de que o Incra "aceitou a legitimidade dos procedimentos e reconheceu os movimentos como representantes autorizados a solicitar desapropriações, e os participantes das ocupações como pretendentes legítimos à terra" (Sigaud, 2005: 267). Ainda assim, o argumento deixa uma lacuna analítica quanto às razões que levaram o Incra a reconhecer tal legitimidade aos *movimentos*[158].

Três pontos merecem atenção: (i) a abertura a práticas de participação da 'sociedade civil' após a redemocratização no Brasil e na América Latina; (ii) a estrutura do órgão, em especial o modo como estão determinadas as atribuições e são providos os recursos para realizá-las; (iii) as pressões resultantes do alcance e da robustez da mobilização por reforma agrária nos anos após o Massacre de Eldorado dos Carajás, em 1996.

O primeiro ponto diz respeito às transformações institucionais que tornaram o Estado mais permeável às demandas da 'sociedade civil' em um momento em que a cooperação internacional fazia circular tecnologias de governança que estimulavam a participação, indo aliás ao encontro de anseios dos movimentos sociais. Muitas vezes o fenômeno se deu, no entanto, numa convergência perversa (Dagnino, 2004), porque coincidia com a escassez de recursos produzida por políticas neoliberais. Vale lembrar que o I PNRA (Plano Nacional de Reforma Agrária), publicado no Decreto 91.766 de 1985, trazia um tópico inteiro (o de número 4) votado à "participação da sociedade civil", onde se lia: "é imprescindível que seja estimulada e garantida a participação das diferentes instituições, sindicatos, associações, grupos e movimentos através de canais que a viabilizem [referindo-se à política de reforma agrária] democraticamente, objetivando constante interação com os trabalhadores

---

156 A versão encantada seria a versão oficial das lideranças dos *movimentos,* que alguns cientistas sociais reproduziriam acriticamente. Um exemplo de erro empírico-analítico dessa versão é considerar que o que motiva os trabalhadores a participarem das ocupações e acampamentos é a *luta pela terra.* A autora destaca que aquilo que chamou de "crença na lona preta" está relacionada a apostas, ou seja, à percepção dos trabalhadores que acampar é uma saída possível para um determinado momento de crise que eles experimentam. A *luta pela terra* não seria a causa de acampar, mas aquilo que o ato de acampar acaba produzindo.

157 Nota-se a influência da teoria da linguagem e do ritual de Bourdieu, especialmente a que se encontra no artigo "Ritos de instituição", ao buscar destacar a autoridade, ou o poder específico, que certos atos de fala possuem, para produzirem efeitos, como o da legitimação de determinadas práticas. Uma influência declarada de Sigaud para a maneira como concebe linguagem e ritual é também Edmund Leach. Ver Sigaud (2000: 85).

158 O que tem certa importância para um paradigma epistemológico em que a sociogênese do que se chama de "práticas e representações" tem lugar central. Sigaud reconhecia explicitamente uma limitação no seu quadro explicativo: a de determinar a origem da "crença na lona preta" entre trabalhalhores rurais (Sigaud, 2005: 265). Mas, implicitamente, permanece outra lacuna, a dos motivos de o Estado começar a legitimar práticas dos *movimentos.*

assentados"[159]. Apesar de essas mudanças institucionais em âmbito federal não terem reflexo automático na escala local, é possível afirmar que o engendramento de práticas de diálogo e cooperação entre Estado e *movimentos* (à época, mais os sindicatos) começaram a se desenvolver em Marabá já em 1985, o que é verificável em consulta a documentos arquivados na SR-27 (Penna, 2018:132).

O segundo ponto, mais longo a ser demonstrado, apela à descrição de alguns números. 515 projetos de assentamentos foram criados de 1987 a 2020 no sul e sudeste paraenses, área de abrangência da Superintendência Regional (SR) 27 do Incra, com sede em Marabá. 332 deles o foram através de decreto de desapropriação. No total, são 4.248.970,7672 hectares de área reformada, correspondendo a aproximadamente 14% do território da mesorregião[160]. É a superintendência com maior número de projetos sob sua responsabilidade, se a compararmos com outras no Pará (onde ainda há mais duas SR, a SR-01 com sede em Belém, e a SR-30, com sede em Santarém) e nos estados da região Norte, conforme a tabela abaixo.

Tabela 1 - Assentamentos em Superintendências do Incra nos estados da Região Norte

Superintendência do Incra	Nº de projetos de assentamento criados	Famílias – Capacidade de Instalação	Famílias- Efetivo Instalado	Área
Acre – SR 14	155	33.688	31.240	5.524.995,7988 ha
Amapá – SR 21	58	19.133	14.713	2.041.188,1027 ha
Amazonas – SR 15	144	71.154	56.935	26.743.020,9950 ha
Pará – SR 01	396	106.761	97.348	4.096.704,6236 ha
Marabá – SR 27	515	93.949	72.131	4.248.970,7672 ha
Santarém – SR 30	226	117.102	76.045	14.637.692,8943 ha
Rondônia – SR 17	222	65.916	38.806	6.194.666,9148 ha
Roraima – SR 25	67	22.230	15.661	1.426.898,7436 ha
Tocantins – SR 26	380	24.698	23.137	1.255.986,2056 ha

Fonte: elaborada a partir de dados do Incra/Sipra.

[159] A mudança institucional acontece no bojo de muitas pressões, após a robustez e amplitude da mobilização por reforma agrária no cenário nacional. Recapitulando: em 1984 foi lançada uma Campanha Nacional da Reforma Agrária com diversas entidades; no mesmo ano foi criado o MST; em 1985 foi criado um ministério apenas para cuidar dessa agenda, o Mirad, e logo depois criou-se o primeiro plano, lançado em um encontro militante, o V Congresso da Contag. Tudo isso suscitou forte reação ruralista, ocasionando aumento de conflitos (inclusive de chacinas) e mortes de lideranças. Para uma síntese, ver Medeiros (2010).

[160] Fonte: Lista de assentamentos, atualizada em 16/11/2021. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/reforma-agraria/assentamentosgeral.pdf. Acesso em 21 jan 2022.

Alguns municípios do sul e sudeste paraense têm mais de 60% do seu território constituído por assentamentos de reforma agrária, como é o caso de Eldorado dos Carajás. Mais uma vez retorna a pergunta de Mano, apresentada no capítulo 1, e que vimos ser formulada em um encontro com diversos *movimentos* em 2014. A pergunta é: como isso foi possível, se não estava previsto em nenhum plano oficial de governo? E para isso bastaria consultar os planejamentos oficiais sobre questão agrária, tal como aparecem nos Planos Nacionais de Desenvolvimento (PND) durante a ditadura e nos Planos Plurianuais (PPA) após a redemocratização, para constatarmos a pertinência da indagação[161]. A resposta latente é: aquilo que é real, mas não estava previsto, só veio a existir porque foi *conquistado*.

De fato, mesmo funcionários públicos (servidores do Incra) críticos à atuação dos movimentos sociais agrários, reconhecem que se não fosse a pressão que estes últimos exercem, dificilmente haveria criação de assentamentos perto desse número, apenas por iniciativa própria do Incra (Penna, 2013: 279), já que se trata de uma das agências mais mal dotadas em recursos orçamentários (Wolford, 2010: 96) e em quadro de funcionários, para realizar plenamente as muitas atribuições que lhe foram legalmente incumbidas.

O Incra é responsável por aplicar (i) a política de reforma agrária, (ii) a política de regularização fundiária em áreas rurais, e (iii) a política de ordenamento territorial, registrando, validando e certificando os limites de imóveis rurais, públicos e privados. Encontram-se sob sua gestão territórios e populações tão amplos e diversos como os que podem existir na Caatinga, na Amazônia, nos Pampas, no Cerrado – para citar apenas esses biomas. Administra, por meio de 30 superintendências regionais, 9.433 projetos de assentamento, que ocupam uma área aproximada de 87,5 milhões de hectares, ou 10,3% do território brasileiro, com capacidade de instalação para 1.187.587 famílias, das quais 965.554 encontram-se efetivamente assentadas[162]. É, por fim, uma autarquia típica do poder tutelar no Brasil (Souza Lima, 2014), na medida em que o público destinatário de suas políticas, oficialmente chamado “clientela” (o termo aparece repetidas vezes na lei 8629 de 1993), é tomado como hipossuficiente, e posto sob contínuo governo do órgão: as terras que lhe são destinadas permanecem sob propriedade da União e, apenas decorrido certo prazo, e cumprido um conjunto de resoluções, é que o assentamento se torna “emancipado” (termo

---

[161] Para uma análise dos diversos *planos* e *programas* de desenvolvimento para esta região, mais especificamente, do sul e sudeste paraense, desde o tempo da SPVEA (Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia) até a SUDAM (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia) no período da ditadura civil-militar e da redemocratização, consultar Pere Petit (2018).

[162] Fonte: Lista de assentamentos atualizada em 16/11/2021. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/reforma-agraria/assentamentosgeral.pdf. Acesso em 21 jan 2022.

corrente entre *agentes*, mas também entre servidores do Incra; a lei 8.629/93 utiliza o termo "consolidado"), havendo titulação definitiva dos beneficiários[163].

Vale apontar desde logo algumas disparidades entre meios e responsabilidades institucionais. Se, no início da redemocratização, em 1985, o Incra tinha um quadro de 9.000 servidores para gerir apenas 67 assentamentos, com 11,7 mil famílias em 61 municípios do Brasil, em 2016, contava com apenas 4.600 servidores[164], para 9.332 assentamentos, com quase 1 milhão de famílias em mais 2 mil municípios brasileiros. Some-se a isso a queda contínua, durante toda a década de 2010, de recursos orçamentários que lhe foram destinados.

Em razão desse quadro, desde a redemocratização, e, especialmente após o Massacre de Eldorado dos Carajás, as relações com os movimentos sociais tornaram-se não apenas frequentes, mas uma condição necessária para o próprio Estado, tanto para poder realizar as ações de obtenção de terras e criação de assentamentos – tais como a identificação de áreas privadas que não cumprem a função social da propriedade (e que poderiam ser desapropriadas) e a de áreas públicas que poderiam ser arrecadadas para fim de distribuição de terras –, quanto para executar ações de desenvolvimento rural (fomento à produção agrícola por meio de crédito e assistência técnica, e melhoramento de infraestrutura em assentamentos já criados).

No caso das *ocupações* e *acampamentos*, é evidente que a política de obtenção de terras, mais especificamente aquelas pleiteadas pelo *movimento*, é central para o atendimento das reivindicações. A agência estatal, no entanto, dispõe de instrumentos específicos e delimitados legalmente para obter terras a fim de criar assentamentos. São eles:

---

163 O artigo 17 da lei 8.629/93 prescreve que, após a criação de assentamento, por meio de portaria, o Incra deve estabelecer um PDA, Plano de Desenvolvimento do Assentamento, que disporá sobre os créditos de instalação e investimentos em infraestrutura que deverão ser realizados no local, em benefício das famílias assentadas. O primeiro instrumento de titulação estabelecido com as famílias é um Contrato de Concessão de Uso (CCU), título provisório, inegociável, mas transmissível por herança ou legado, desde que o herdeiro ou legatário tenha o perfil do cliente da reforma agrária (descrito na Norma de Execução n. 45 de 25 de agosto de 2005). O CCU é que estabelece algumas condições resolutivas. Pelo inciso V deste artigo, considera-se consolidado o assentamento que tiver o seu PDA totalmente implementado. Mas a lei 13.467 de 2017 estatuiu que se considera consolidado todo assentamento com mais de 15 anos de criação, independentemente de o Incra ter cumprido com suas obrigações previstas no PDA. Um assentamento "consolidado" é a condição para que sejam emitidos títulos definitivos, chamados títulos de domínio, TD. Um TD é inegociável por dez anos, desde a data de celebração do CCU. Ele também tem suas condições resolutivas e pode ser oneroso ou gratuito (nesse sentido, ver a Instrução Normativa n. 99 de 2019). Note-se que desde 2017, foram criados instrumentos legais para facilitar a titulação. *Agentes* e *movimentos* leem o fenômeno como tentativa de o Estado/Incra se desfazer de suas obrigações e facilitar a mercantilização das terras da reforma agrária.

164 Ou seja, esse era o contingente de funcionários, mesmo após o último concurso realizado em 2012 para a autarquia. Informações extraídas da fala da então presidenta do Incra-Sede em Brasília, Maria Lúcia Falcon, durante depoimento na sessão de 05/05/2016 da CPI Incra-Funai. Seu depoimento foi gravado e disponibilizado no canal da Câmara dos Deputados na plataforma YouTube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kWzwCnXDXvI&t=497s. Acesso em 21 jan 2022.

(i) Desapropriação por interesse social, quando a propriedade privada não cumpre a função social, nos termos do art. 184 da Constituição Federal e da lei 8.629/93;

(ii) Aquisição, ou compra-e-venda, regulada pelo Decreto 433 de 1992;

(iii) Arrecadação, com prévia discriminação, de terras públicas conhecidas como "devolutas", regulada pela lei 6.383/76;

(iv) Retomada de terras públicas ou reversão à posse;

(v) Recebimento de doação, herança ou legado;

(vi) Financiamento através de crédito fundiário, regulado pelo decreto 4892/2003;

Aqui tem importância a distinta configuração da malha fundiária na Amazônia em comparação com outras regiões do país, como Nordeste, Sul e Sudeste. Na Amazônia o estoque de terras públicas, tanto as discriminadas, por um lado, quanto as ainda "devolutas", por outro, é muito superior ao de outras regiões[165]. Some-se a isso que a grilagem e a precariedade dos registros, títulos e outras informações cartoriais encontram ali uma frequência e abrangência maiores, deixando uma margem de incerteza quanto ao estatuto real (no sentido de direito real, *jus in re*, direito das coisas) de terras declaradas privadas.

Resultado: os *movimentos* que ocupam terras no sul e sudeste paraense não precisam se preocupar de antemão em justificar sua ação reivindicatória com base na demonstração de que a fazenda ocupada não cumpre a função social da propriedade (muito embora frequentemente utilizem esse argumento também), porque mesmo as produtivas podem se localizar em terras públicas que, constitucionalmente, devem ser destinadas preferencialmente à reforma agrária (exceto se forem terra indígena ou unidade de conservação ambiental, nessa ordem de prioridade, segundo a Constituição Federal).

Enquanto isso, no Nordeste, por ser uma área de colonização mais antiga, com títulos e registros com cadeia dominial mais determinada, resta aos *movimentos* provarem a improdutividade ou o descumprimento da função social (pela presença de relações de trabalho análogas às de escravo na propriedade ou desmatamento). Consequentemente, no Nordeste (e também no Sul e Sudeste) os instrumentos de obtenção de terra para reforma agrária mais frequentes são desapropriação e aquisição, enquanto que na Amazônia, o Incra pode se valer desses dois citados e, com ainda mais chances do que em outros lugares, da arrecadação e da

[165] A equipe de pesquisadores do Atlas da Agropecuária Brasileira, após vasto cruzamento de dados públicos, calculou que 16,6% de todo território nacional, 141,45 milhões de hectares, são terras não registradas. A quase totalidade delas está na Amazônia. Há ainda 54,6 milhões de hectares de terras públicas registradas sem destinação de uso (Sparovek *et al*, 2019).

retomada de terras públicas (essa última aplicada para terras *griladas,* ou seja, pretensamente privadas, porque nunca foram legítima e legalmente destacadas do patrimônio público).

Essa é uma observação importante, porque em muitas das *ocupações* e *acampamentos* de sindicatos e do MST, *acompanhados* pela CPT, não é apenas o laudo agronômico de fiscalização e avaliação (peça pericial que afere o cumprimento da função social da propriedade) que está em questão, mas a própria legitimidade do título de propriedade apresentado, levando à necessidade de uma investigação/perícia da cadeia dominial, que nem sempre é feita. Por essa razão, os *agentes* argumentam que o Incra pode, em muitas situações, desapropriar terras que, na verdade, nunca deixaram de fazer parte do patrimônio da União. No caso da cena descrita na introdução do capítulo, estamos diante de uma *ocupação* que se deu em uma fazenda privada, mas situada em terra pública estadual, como a análise da cadeia dominial empreendida por assessores da CPT veio a demonstrar depois que os *trabalhadores* passaram a pleitear a área. O recado do advogado para Chiquinho foi claro: *terra do Iterpa, não tem que negociar com ninguém.*

Esse dado ganha ainda mais relevância no contexto de austeridade fiscal, após aprovação do teto de gastos, e redução orçamentária do Incra, observada nos últimos anos. De fato, isso tem inviabilizado a obtenção por desapropriação e aquisição, porque tanto uma como a outra são operações onerosas para o Estado. Talvez valha lembrar que a desapropriação por interesse social não chega a constituir uma sanção completa ao proprietário que descumpriu a função social, uma vez que, por lei, ele é indenizado não só pelas benfeitorias (pagas em dinheiro líquido) mas pela terra nua (paga em títulos da dívida agrária).

O Incra, ao propor ação judicial de desapropriação do imóvel rural, precisa, aliás, depositar antecipadamente em juízo o valor da indenização, que está aberto a contestação e contra-perícias da outra parte, e pode vir a ser fixado em montante superior ao inicialmente estimado. A única diferença para o instrumento da aquisição (também chamado de compra-e-venda) é a liberalidade da negociação. Enquanto, na desapropriação, se provado descumprimento da função social, o proprietário não pode transacionar, na aquisição, a transação de mercado é a regra, e o proprietário não está coagido a oferecer o imóvel: há um trabalho de convencimento a ser feito, e, para esse fim, importa a soma de valores que lhe é proposta. Ocorre que tanto em um caso como em outro, sem recursos orçamentários, a autarquia não consegue dispor desses instrumentos, e, portanto, vê reduzidas as possibilidades de criar novos assentamentos.

Porém, a arrecadação e retomada de terras públicas, por serem instrumentos de obtenção de terras menos onerosos, não impediriam ao Incra, ainda mais em contexto amazônico, de criar novos assentamentos, mesmo com orçamento reduzido. Mas esse não vem sendo o caso, pelos múltiplos entraves à investigação da cadeia dominial dos imóveis. Ainda assim, há controvérsias, entre os atores da mobilização, se a criação de assentamentos em terras públicas seria efetivamente uma política de reforma agrária, ou se seria, mais propriamente, de colonização: afinal, assentar *sem-terras* em glebas públicas não interfere necessariamente na concentração fundiária, objetivo da reforma agrária, que visaria não apenas facilitar o acesso a terras, mas *redistribuir* o que está concentrado[166].

A desapropriação e aquisição de terras vêm sendo inviabilizadas ainda por outras razões: ao mesmo tempo que o orçamento do Incra para obtenção de terras foi reduzido drasticamente, o valor médio do preço da terra no Brasil vem aumentando, e valorizou mais de 300% entre os anos 2002-2013. A valorização da terra no estado Pará, no mesmo período, foi acima da média: 452%[167]. Além disso, os índices utilizados para avaliar a produtividade da terra (grau de utilização da terra e grau de eficiência na exploração, estabelecidos pelo artigo 6º da Lei 8629/93) estão defasados – a atualização desses índices precisa ser feita por lei aprovada no Congresso, e a bancada ruralista a impede – tornando inaplicáveis, porque anacrônicos, os critérios da lei de desapropriação para enquadrar uma propriedade como improdutiva. Somem-se a isso as ações judiciais e administrativas (que veremos em detalhe também no capítulo 4) que fizeram suspender a política da reforma agrária em 2016 e 2017, e entende-se como as *ocupações* e *acampamentos* no sul e sudeste do Pará começaram a ter cada vez mais dificuldades de verem atendidas suas demandas de criação de assentamento.

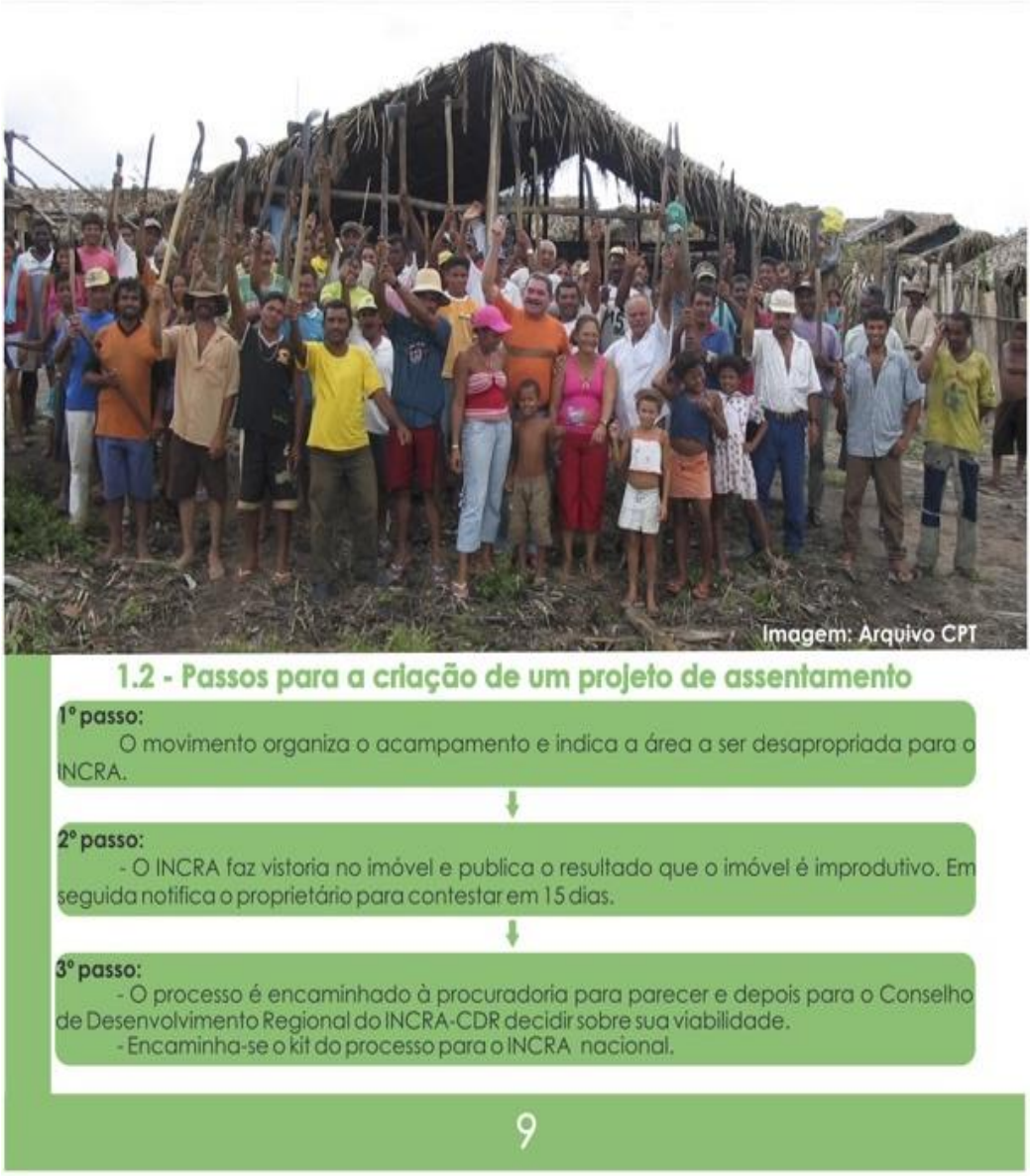
Abaixo, a cartilha utilizada para o trabalho pedagógico da CPT, que trataremos no próximo capítulo. Ela resume, na linguagem dos *direitos* para as/os trabalhadoras/es, as etapas de criação de um assentamento rural a partir de uma desapropriação de terra, tal como vínhamos descrevendo até aqui.

---

166 Na já mencionada Nota Técnica 360/2021, quanto à acusação recebida de haver paralisado a reforma agrária, por praticamente não ter criado assentamentos em 2019 e 2020, o Incra responde que avançou na regularização fundiária e considera que esta faz parte da reforma agrária segundo a correta (do ponto de vista da autarquia) interpretação constitucional dos artigos 184 e 188 da Constituição Federal.

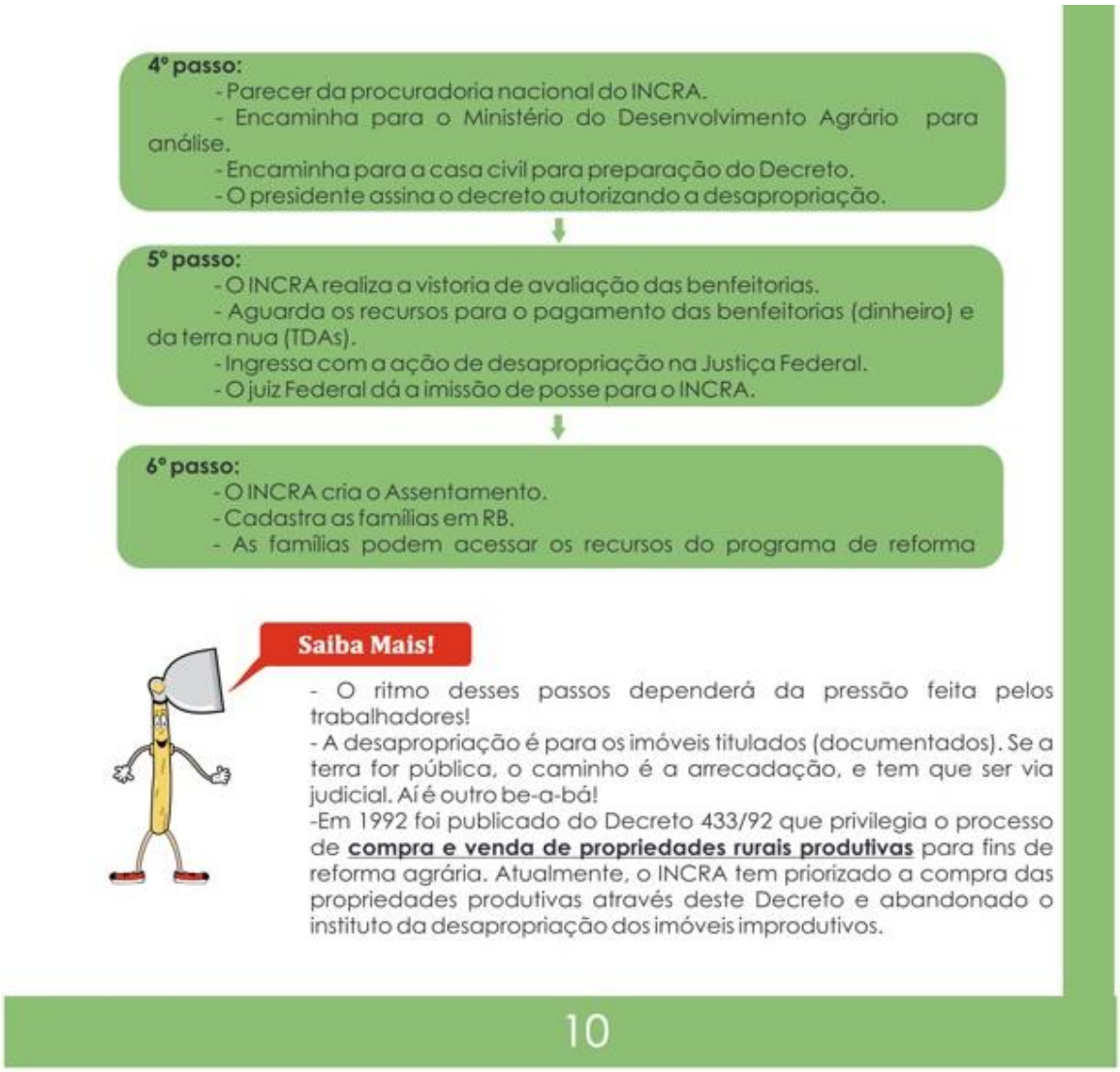
167 Fonte: Nota Técnica 360/2021 do Incra. Sérgio Pereira Leite (2019:314) chama atenção que, mesmo com a queda do preço das commodities, o preço das terras continuou subindo, como em 2014, por exemplo. Isso se deve, entre outros fatores, ao fato de ter crescido a financeirização e estrangeirização dos imóveis.

Figura 3 - Reprodução de uma página da "Cartilha de Direitos dos Trabalhadores Rurais"



Fonte: *Cartilha dos direitos dos trabalhadores rurais* editada pela CPT.

Figura 4 - Reprodução de uma página da
"Cartilha de Direitos dos Trabalhadores Rurais"



Fonte: *Cartilha dos direitos dos trabalhadores rurais* editada pela CPT.

2.5 Dos anos 1990 à fragilização: ascensão e queda das ocupações

Para criação de assentamentos, a interlocução com o Incra ou o Iterpa passa, assim, tanto pela (i) indicação do *movimento* em relação à área a ser reformada (obtenção de terra)[168], quanto pela (ii) seleção de famílias (inscrição de candidatos). A área é a terra

[168] Segundo o Manual de Obtenção de Terras e Perícia Judicial, elaborado pela autarquia em 2005, o Incra deveria planejar suas ações com base na realização prévia de um diagnóstico regional que fundamentaria a "eleição de áreas prioritárias". Dentre as informações que o diagnóstico teria que coletar estão as "demandas regionais identificadas por acampamentos ou evidentes sinais de desemprego e pobreza" (página 16 do Manual). A realização do diagnóstico prevê a possibilidade da parceria, portanto, mas não se encerra nela, uma vez que o Incra poderia fazer a coleta de informações por outros meios previstos no manual, mas esse não foi o caso, dentre outras razões, pela escassez de recursos, como vimos. Dentro da lógica de uma política

ocupada, e os candidatos são os ocupantes, que desde logo são (pré) cadastrados, como vimos – pois essa lista era também utilizada até 2016 para a distribuição de cestas básicas realizada pela hoje extinta Ouvidoria Regional do Incra – e de quem se espera um conjunto de condutas adequadas ao "perfil de cliente da reforma agrária", enquanto realiza suas reivindicações.

Esses dois elementos eram centrais na relação de parceria em diversos estados do Brasil, que, aliás, não tinha nada de oficiosa, uma vez que o Decreto 2250 de 1997 previa em seu artigo 1º que "as entidades estaduais representativas de trabalhadores rurais e agricultores poderão indicar ao órgão fundiário federal ou ao órgão colegiado de que trata o art. 2º, § 1º, da Medida Provisória nº 1.577, de 11 de junho de 1997, áreas passíveis de desapropriação para reforma agrária".

A questão ainda é por que a indicação da área e a seleção de famílias se faz por meio da ocupação de terra[169]. Quando esse tipo de ação direta começou a ganhar destaque nos anos 1990, José de Souza Martins (1989) indagava, aliás, se diante da história da *luta posseira* (que vimos no capítulo 1), a ocupação não afetaria a legitimidade da reivindicação, uma vez que os trabalhadores sairiam da condição de vítima para a de autores do crime de invasão.

O estranhamento de Martins só faz sentido dentro de uma determinada leitura da luta posseira, que ele defendeu, como a de uma reação à *chegada do estranho*. Porém, como detalhado anteriormente, a partir da documentação produzida pela CPT entre 1975 e 1985, e sobretudo a partir do exame empírico de Pereira (2015), as violentas disputas possessórias se desenvolviam em mais de um quadro contencioso. É certo que decorriam de expropriações/expulsões de *posseiros* para a instalação de grandes empreendimentos madeireiros, agropecuários e minerários, mas não só: decorriam também de ocupações realizadas por *posseiros* (através de grupos de parentes, amigos e vizinhos) em terras privadas, com títulos de domínio, ou aforadas (caso dos castanhais), o que passou a ser cada vez mais inevitável com o fechamento da fronteira.

Assim, se ocupar terras faz parte do repertório militante de diversos *movimentos* desde ao menos a década de 1960 (Eckert, 1984; Medeiros, 2010; Sigaud, Ernandez, Rosa, 2008), é importante lembrar que essa é uma ação constituinte do fenômeno das frentes de expansão,

---

participativa, uma leitura possível é a de que os *movimentos* prestam serviço à autarquia, ao facilitar a definição do público destinatário da reforma agrária.

169 Aliás, a leitura do decreto diz que as entidades representativas de trabalhadores rurais, e, portanto, os *movimentos*, podem indicar as áreas, mas não afirma que a indicação tem que ser feita por meio de ocupação de terra. Pelo contrário, a indicação pode ser feita por ofício e até por um acampamento à beira da propriedade que se reivindica, mas dado que não pode haver esbulho, a *ocupação* em sentido estrito (como vimos, *quando o povo entra na terra e corta os lotes*) está proscrita. Por isso, algumas *ocupações* (no sentido estrito) acontecem após o imóvel ter sido vistoriado.

ainda que nelas, a ocupação não se dê sob condução de um *movimento* organizado. No entanto, quando um *movimento* vem propor a ocupação de terra como linguagem reivindicatória, não deixa de encontrar um substrato material já presente entre os atores da 'fronteira'; ou seja, a ocupação faz parte, a princípio, do repertório de possíveis de seus participantes. E, mais vez, a diferença entre os contextos amazônico e nordestino é relevante.

Na zona da mata pernambucana, a ocupação de um imóvel (o *engenho*) pelos trabalhadores rurais implicava inserir uma linguagem militante (dos *direitos*), exótica a um mundo denso de relações de interdependência e dominação pessoal antigas (no sentido de duradouras, que atravessavam gerações) entre o senhor de engenho e os trabalhadores, que passava por outras políticas e poéticas, como a da reputação e lealdade[170]. Isso diz respeito ao fato de terra e trabalho se combinarem de forma diferente no Nordeste e na Amazônia. O *posseiro* da Amazônia não conhecia e não tinha relações pessoais antigas com o proprietário da fazenda que viria a ocupar, sendo outras as condições de possibilidade em jogo. Eis porque, já no final dos anos 1970, as ocupações eram mais frequentes nessa região do que no Nordeste.

Ainda que essas ocupações de *posseiros* não fossem a princípio pensadas e realizadas como ação militante[171], muitas delas, através do trabalho de *mediação* realizado pela CPT,

---

[170] Aqui, 'poética' se refere à função poética da linguagem, nos termos de Roman Jakobson, acerca da capacidade da fala de comentar a mensagem no momento em que ela é emitida. Essa foi a inspiração para Herzfeld (1997) tratar da 'poética social': conjunto de experiências de um grupo que, a um só tempo, reflete valores desse grupo, é produzido por eles, e produz comentário sobre eles. O Estado tem sua própria poética, por exemplo, a dos direitos, que quase sempre não coincide com a poética cotidiana dos grupos que pretende governar. Sobre o exotismo da poética de direitos, em um mundo marcado por outras poéticas, como a do respeito, e outras políticas, como a da reputação, consultar a etnografia de John Comerford (2003). As poéticas podem ser consideradas como modos de regulação social, e também como "quadros de referência", formas de cognição e interpretação, largamente compartilhadas por pessoas que as utilizam para dar sentido ao mundo e agir sobre ele (De L'Estoile, 2014). No entanto, não estão estabilizadas e fixadas de uma vez por todas, já que performadas nas interações cotidianas. Lygia Sigaud, em obra que buscava sintetizar suas principais questões teóricas, e que pretendia publicar, afirmava que o centro de suas preocupações esteve em como o direito *entrou* no mundo dos engenhos (Leite Lopes, 2009: 266-267). Seu primeiro trabalho de campo em 1969 deu-se seis anos após a criação do Estatuto do Trabalhador Rural (1963) e cinco após o Estatuto da Terra (1964), observando precisamente a chegada dos *direitos*, de que alguns trabalhadores falavam, e o impacto causado, a ponto de constituir um marco temporal entre o antes e o depois deles. Estava em jogo o conflito, e às vezes a substituição, do modo de dominação tradicional pelo modo de dominação jurídico. Trata-se da transformação de todo um sistema de troca e obrigações, de dons e contra-dons. Observou, no entanto, que não bastava os *direitos* chegarem para os trabalhadores irem *botar questão* contra o senhor de engenho; o modo de dominação tradicional baseado em relações pessoais de lealdade continuava ativo em alguns casos. Para uma etnografia que busca compreender quais as condições de possibilidade de os trabalhadores *botarem questão*, e quais as condicionantes que o impedem de ir à justiça de trabalho, ou mesmo de se arrependerem de fazê-lo *a posteriori*, ver a detalhada descrição de Sigaud (2004), por sua vez derivada de Sigaud (1996a; 1996b), que se beneficia ainda de uma ampla historicização do caso.

[171] Pere Petit, Airton Pereira e Fabio Pessoa (2014: 345), com base na documentação da CPT, calculam que "de 1975 a 1990, 211 propriedades com títulos definitivos ou de aforamento foram ocupadas por trabalhadores rurais".

foram inseridas num processo de mobilização por reforma agrária, conhecido por *luta pela terra*. Dos diversos *enfrentamentos* de que participaram os *posseiros*, saíram lideranças sindicalistas para as chapas de oposição, de retomada dos sindicatos. Isso foi demonstrado no capítulo anterior. Quero registrar agora que o estranhamento maior, nos anos 1990, numa região de luta posseira, não foi a ocupação de terra em si, mas o *acampamento*, que a chegada do MST na região traz consigo[172].

Numa entrevista, em outubro de 2017, padre Ricardo Rezende, *agente* atuante na região do sul do Pará do final dos anos 1970 até 1996, descreveu seu espanto: *Quando eles chegaram dizendo que o povo agora ia acampar, com barracos e lona preta, todo mundo junto, na beira da estrada, ou perto da sede da fazenda, nós dissemos "isso não tem como dar certo". A luta pela terra na nossa região sempre foi com o povo dentro da terra, com os lotes repartidos. E uma luta que se travava muitas vezes na mata, os posseiros atrás do toco, era muita violência. Esse povo acampado, tudo junto, não tem como se defender, vai facilitar a ação dos pistoleiros, a gente pensava*.

Muitos trabalhos analisaram as consequências da chegada do MST à região (*inter allia* Intini, 2004; Almeida R., 2006; Assis, 2007; Ondetti, Wambergue, Afonso, 2010; Pereira, 2013). Diversos atores da mobilização afirmam que a maior contribuição do MST foi a inovação no repertório de ações militantes[173], mas ressaltam que a adoção das novas práticas por outros atores, como os sindicatos, não foi automática, havendo desde desconfiança até incompreensão. Seja como for, a implantação do MST deu-se com esforços de alguns sindicalistas paraenses (Ondetti, Wambergue, Afonso, 2010: 265), que, por já estarem

---

[172] Welch e Sauer (2015: 1124) destacam que até a metade dos anos 1990 as federações da Contag não estavam implicadas em ocupações de terra, à exceção de três estados: Goiás, Minas Gerais e, justamente, o Pará. O movimento sindical no restante do país só viria a adotar a prática da ocupação mais amplamente após a filiação da Contag à CUT em 1995.

[173] "O conceito de repertório de ação coletiva designa o estoque limitado de meios de ação à disposição de grupos contestatários, em uma dada época e em um certo lugar". Essa é a síntese de Cécile Péchu (2020) para o conceito consagrado por Charles Tilly. Para um detalhamento sobre a história desse conceito, Alonso (2012). Ambos os textos enfatizam, assim como o próprio Tilly enfatizava, que o termo "repertório" foi escolhido em inspiração à ideia de repertório de jazz. Nesse sentido, a leitura de Becker e Faulkner (2009), sobre a relação de musicistas com o repertório de jazz, detalha, especialmente nos capítulos 2, 7 e 9 como um repertório pode ser posto em ação, e negociado o tempo todo. No empréstimo que faço do termo, filio-me a essa concepção. Trata-se de apreender os limites, que inevitavelmente um dado repertório impõe aos atores, mas também a margem de criação que esses últimos detêm, especialmente a mudança de enquadramento que pode se dar em situação: um exemplo claro no nosso caso etnográfico é a caminhada ao cemitério que pode se tornar uma marcha política. O capítulo 9 trata mais especificamente da metáfora musical nos estudos sobre ação coletiva. O repertório de ações militantes pode se modificar pela chegada de novos atores, pelo contato com novas tecnologias, dentre outras razões. A "forma acampamento" (Sigaud, 2000) trouxe uma significativa alteração no repertório local.

próximos à CUT desde 1985, puderam assistir à criação desse novo *movimento* e contribuir para sua difusão no Pará[174].

Em termos de ações militantes a constituir um repertório, já se observa nos anos 1980 e início dos anos 1990, a realização de romarias e manifestações realizadas durante enterros de lideranças, em que a marcha ao cemitério poderia mudar de enquadramento e tornar-se 'marcha política', além de ocupações e acampamentos em prédios de órgãos públicos. Também era comum a criação de comitês para casos criminais envolvendo lideranças e assessores, especialmente quando presos ou assassinados[175]. Podemos citar o Movimento pela Libertação dos Presos do Araguaia (MLPA), criado após o encarceramento dos padres franceses François Goriou e Aristides Camio, e o Comitê Rio Maria, após o assassinato de diversas lideranças sindicais nesse município. A criação de comitês deixou de ser uma ação frequente no repertório militante durante os anos 2000.

As práticas inovadoras trazidas pelo MST consistiam em tornar as marchas e as ocupações/acampamentos em prédios públicos mais frequentes, e, claro, em difundir a 'forma acampamento', uma linguagem reivindicatória específica que combina aspectos recorrentes e modelares (Sigaud, 2009: 55-58), dentre os quais:

(i) vocabulário próprio: *pedir vaga*, *ocupar*, estar *debaixo da lona preta*, etc.;

(ii) organização espacial a base de barracos com lona preta, montados uns perto dos outros;

(iii) técnicas ritualizadas de realizar ocupação: quanto ao modo de definir a hora de entrada no imóvel (geralmente de madrugada), de recrutar os participantes (por meio de trabalho de base), do local onde montar os barracos (preferencialmente em um ponto alto, por razões de segurança), para citar apenas essas;

(iv) etiqueta e regras de convivência específicas;

(v) presença de alguns elementos simbólicos, como, além da lona preta, a bandeira do *movimento*, a guarita, dentre outros;

É comum as e os *agentes* destacarem que o MST trouxe maior profissionalização no agir militante e institucionalização do conflito. O argumento é recorrente também na

---

174 As oposições sindicais conquistam a Fetagri do Pará em fevereiro de 1987 (Guerra, 2009: 127). Essa é uma das poucas federações sindicais que participam da base da CUT já no final dos anos 1980 (Favareto, 2006: 32). É preciso lembrar que a Contag só se filia à CUT em 1995, e que pertencer à CUT era estar próximo ao PT. "O MST recebeu espaço na sede da CUT no estado, e o chefe da secretaria rural da CUT passou a representar o Pará na Coordenação Nacional do MST" (Ondetti, Wambergue, Afonso, 2010: 265).

175 É possível tomar conhecimento do repertório de ações coletivas adotado à época pela leitura de um jornal criado nos anos 1980 pela equipe da CPT de Marabá, chamado "O Grito da PA 150", que foi objeto de análise de Fábio Pessoa e Jhemerson Costa (2017).

bibliografia supracitada. Pereira (2013) sintetiza que, enquanto o adversário principal dos *posseiros* era o proprietário e seus pistoleiros ou a polícia, o do MST era, não só o proprietário, mas o Estado. Enquanto o objetivo principal dos *posseiros* era a *conquista* do lote, o do MST envolvia não apenas o acesso à terra, mas um conjunto de políticas públicas que permitissem a permanência nela: educação no campo; crédito de fomento agrícola; assistência técnica e extensão rural; melhoramento de estradas; instalação de postos de saúde e outros equipamentos, como energia elétrica, escola, transporte, dentre outros. O movimento *sindical* teria se beneficiado, assim, dessa reivindicação mais abrangente que concerne a política de reforma agrária, incorporando esses pontos em sua agenda e conjunto de demandas nos anos 1990.

Essa afirmação precisa ser nuançada. De fato, o período da luta posseira é conhecido por *tempo da 20*, levando o nome da arma mais utilizada por *posseiros* em casos de expulsões legais e suas tentativas, ou seja, uma época em que a *luta se fazia atrás do toco* (Hébette, 1988). André Carlos Rocha (2015), militante do MST, fala, aliás, da tríade homem-arma-lote, para definir esse momento. Mas, como vimos no capítulo 1, *posseiros*, com a mediação das/os *agentes*, e às vezes do sindicato, conseguiam encaminhar denúncias de conflito ao Incra, que realizava audiências administrativas. Era igualmente comum a judicialização das disputas em ações de reintegração de posse nas varas cíveis (quase sempre desfavoráveis aos *posseiros*), apesar de isso não eliminar a possibilidade da ação armada de *guaxebas* (pistoleiros) e da polícia. Aliás, é por essa razão que a CPT, na virada para os anos 1980, já investe na contratação de assessores jurídicos, como é o caso de Paulo Fonteles (para a equipe de Conceição do Araguaia) e de Gabriel Pimenta (na equipe de Marabá). Havia, portanto, um grau de institucionalização. E mesmo a ocupação de prédios públicos foi uma ação praticada por *posseiros* nos anos 1980. Em alguns casos era chamada de *ocupamento*, como lembrou Mano. Os *posseiros* do Castanhal Araras ocuparam o prédio do Getat[176] por vários meses em 1987, de 1º de julho a 19 de dezembro (Pereira, 2013: 201).

Além disso, as chapas de oposição sindical, quando vitoriosas, incorporaram também a preocupação com as condições de permanência na terra. Em 1988, os sindicatos de trabalhadores e trabalhadoras rurais de Marabá, São João do Araguaia, Jacundá e Itupiranga

[176] Para recapitular: a partir de 1980, a agência do Incra, que havia sido criada em 1970, foi substituída pelo Getat (Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins), órgão diretamente vinculado ao Conselho de Segurança Nacional da Presidência da República, dotado de elevado orçamento. Houve maior verticalização do processo decisório quanto à regulação fundiária para *posseiros* – assentamentos de reforma agrária estavam fora de escopo – priorizando a ação em áreas de "tensão social", conforme linguagem do Estatuto da Terra.

participaram da criação do Centro Agro-Ambiental do Tocantins (CAT), em parceria com o campus da Universidade Federal do Pará (UFPA) em Marabá (onde hoje está a Unifesspa), e com o *Groupe de Recherche et d'Échanges Technologiques/GRET* da Universidade das Antilhas e da Guiana, para fomentar um diálogo entre lavradores, pesquisadores e técnicos acerca das respostas agronômicas mais adaptadas às necessidades dos agricultores locais, combinando produção agrícola e preservação ambiental (Hébette, 2000: 35).

Feita essa ressalva, é importante lembrar que a chegada do MST se deu também com tentativas frustradas de ocupação de terras, em duas ocasiões, em Conceição do Araguaia, onde o movimento sindical local havia obtido mais *conquistas* que o de Marabá na primeira metade dos anos 1980. Mas Marabá e seu entorno tornaram-se, após 1985, centro da atenção política, com o declínio da exploração do garimpo em Serra Pelada, ao mesmo tempo que se multiplicavam os "grandes projetos" para o município, com a implantação da mineração industrial da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), a inauguração da ferrovia Carajás, a instalação de siderúrgicas de ferro-gusa e carvoarias, dentre outros.

Dava-se a convergência de dois fenômenos: (i) o enfraquecimento da oligarquia local, preterida, como destinatária de financiamentos do Estado, diante de empresas estatais e privadas vindas de outras regiões do país – essa oligarquia tinha muitas terras (algumas delas antigos castanhais) com suspeita de improdutividade e de grilagem – e (ii) a intensificação dos fluxos migratórios, que constituíam o público de trabalhadores que se dirigiam a esses projetos, ou que eram por eles rejeitados (como o do fechamento do garimpo de Serra Pelada), com potencial de tornarem-se participantes de ocupações de terra.

Em 1992, o MST realiza um acampamento reivindicando a fazenda Rio Branco, no município de Parauapebas, perto de onde se executava o Projeto Carajás, da Vale[177]. Era propriedade da família Lunardelli, cafeicultores de São Paulo e Paraná. A desapropriação do imóvel é realizada em novembro de 1995. Imediatamente após, o *movimento* deu continuidade à expansão da forma acampamento, pleiteando as terras do complexo de fazendas Macaxeira, "uma enorme extensão de terra com 42.000 hectares nos municípios de Curionópolis e Eldorado dos Carajás, nas proximidades da mina de ouro de Serra Pelada"

[177] No ano anterior, sete militantes do MST que planejavam uma ocupação, foram presos numa operação conjunta das polícias civil e militar do Pará. Pereira (2013: 194-197) narra em detalhe o caso, mostrando como a imprensa estadual, a elite local e os policiais associaram esses militantes à Guerrilha do Araguaia, isto é, a um grupo armado subversivo que ameaçaria a paz da região. Para uma análise da "guerra que se seguiu depois da guerrilha", ou seja, a *luta pela terra* no *tempo da 20*, depois da repressão à guerrilha do Araguaia, ver Rodrigo Peixoto (2011). Airton Pereira (2013: 117), com base na documentação da CPT, calcula que houve, só no sul e sudeste paraense, 245 assassinatos de *trabalhadores* entre 1983 e 1987, no período da transição para democracia, que compreende também o lançamento do I PNRA em 1985.

(Ondetti, Wambergue, Afonso, 2010: 270), de propriedade da família Pinheiro, que, a exemplo dos Mutran, faziam parte da oligarquia local. Ali existia um antigo castanhal, que fora devastado para dar espaço ao pasto e à pecuária. Originalmente, portanto, a família Pinheiro detinha o título de aforamento, e havia dúvidas se a titulação de domínio completo, com o destaque da propriedade do patrimônio público do estado do Pará, foi feita corretamente (por exemplo, no cumprimento das cláusulas resolutivas existentes no aforamento). A produtividade do imóvel também era questionada.

Alguns meses depois de realizarem o acampamento reivindicando o Complexo Macaxeira, seus integrantes bloqueiam um trecho da estrada PA-150 (atual BR-155) conhecido como "Curva do S"[178], em 17 de abril de 1996, como protesto para reivindicar a desapropriação, e contra o laudo agronômico realizado após vistoria, que afirmou ser produtiva a propriedade. Havia intenção de irem em marcha até Marabá, onde ficava a sede da SR-27. A operação da polícia militar, que visou debelar a manifestação, produziu o Massacre de Eldorado dos Carajás. 19 sem-terra foram mortos na ação, com sinais de execução sumária, e diversos ficaram feridos e mutilados. Foi *uma tempestade política*, nos termos de um dos primeiros superintendentes do Incra em Marabá[179].

O evento provocou uma inflexão sem precedentes tanto na mobilização por reforma agrária (no Pará e no Brasil) quanto no ambiente institucional[180]. Um ministério

---

178 Todos os anos, no dia 17 de abril, o MST realiza no local um ato-memória, composto por um ato ecumênico e um ato político, com a presença de representantes dos *movimentos* e do Estado (em geral, membros do legislativo e executivo, estaduais e/ou federais) para apresentar pautas reivindicatórias. Antes do ato político, costuma ser realizada uma mística. Sobre os rituais de mística do MST, ver Bleil (2012), Chaves (2021), Flynn (2013). Desde 2007 é realizado, com ao menos uma semana de antecedência, um acampamento na "curva do S" com a juventude do MST, chamado "Acampamento pedagógico Oziel Alves Pereira", que leva o nome do jovem de 17 anos, assassinado no Massacre. Foi construído no local um memorial, com dezenove troncos de castanheira (árvore nativa da região, tornada símbolo da devastação ambiental) imensos e queimados, representando as dezenove vítimas fatais. Com problemas de conservação, o memorial vinha passando por desgastes, mas se tornou patrimônio do estado do Pará em 2020, através de projeto de lei de iniciativa do deputado estadual Dirceu Ten Caten, do PT, parlamentar próximo aos *movimentos*, inclusive de seus setores de juventude. Dirceu Ten Caten é filho de um casal de militantes, vindos do sul do país, que participaram da criação do PT em Marabá, e constituíram a corrente "PT pra valer" que, nos anos 2000, indicou membros para gestão da SR-27, mas foi também alvo de duras críticas dos *movimentos.*

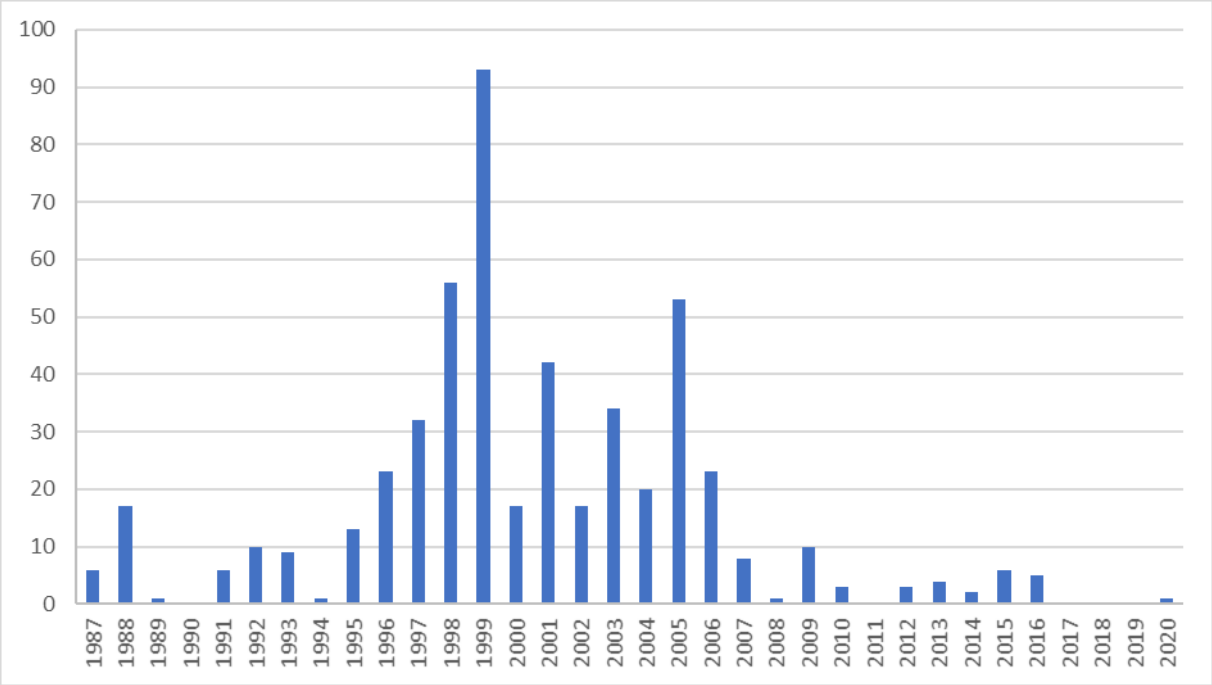
179 Trata-se de Vitor Hugo da Paixão Melo, que elaborou um relato sobre essa experiência em Melo (2021).

180 Sobre a capacidade de os eventos romperem com a grade de inteligibilidade habitual, levando os atores a terem que se voltar sobre o acontecido, dar-lhe sentido e oferecer-lhe uma resposta (todos esses foram efeitos provocados pelo Massacre), ver Bensa e Fassin (2002). O acontecimento do Massacre certamente pode ser pensado como "evento crítico", na acepção bem conhecida de Veena Das (1997). Na bibliografia de movimentos sociais há muitos trabalhos que se debruçam sobre o papel de determinados eventos em catalisar mobilizações e ensejar novos engajamentos. Um exemplo clássico é o trabalho de Douglas McAdam (1988) sobre o "Freedom Summer". Sobre as incidências biográficas de um evento como "Maio de 1968" em diversas carreiras militantes, ver Pagis (2011). O Massacre teve o papel de fomentar novos engajamentos militantes em prol da reforma agrária, ou de reforçar os já existentes. Análise de trajetórias militantes, como as apresentadas no capítulo 3 desta tese, demonstram isso.

extraordinário de política fundiária (MEPF) foi criado logo no dia 29 de abril (Decreto nº 1889 de 1996)[181], e em 17 de outubro de 1996 foi instituída a Superintendência Regional do Incra em Marabá (SR-27), a partir da Unidade Avançada que existia nesse município, independente agora da superintendência com sede em Belém (SR-01). Novas agências federais se implantaram em Marabá, como uma subseção judiciária da Justiça Federal, e uma procuradoria do Ministério Público Federal. Foi também criada, anos depois, uma vara cível especializada em conflitos agrários no âmbito da justiça estadual.

Os efeitos na mobilização foram igualmente significativos. O número de assentamentos *conquistados* na região cresceu vertiginosamente, conforme se vê no gráfico 01, abaixo. Se, de 1987 até 1995, foram criados 67 assentamentos (uma média de pouco mais de 8 assentamentos por ano), em 1996 foram criados 23; em 1997, 32; em 1998, 56; e em 1999, 92, o maior número da série histórica.

Gráfico 1 - Número de assentamentos criados na área da SR-27 do Incra (1987-2020)



Fonte: Elaborado a partir dos dados do Incra/Sipra.

[181] Em 1999, foi alterado para Ministério da Política Fundiária e Agricultura Familiar (Medida Provisória 1999-13 de 14 de dezembro de 1999), e em 2001 converte-se em Ministério do Desenvolvimento Agrário, MDA, (Medida Provisória 2216-37 de 31 de agosto de 2001), responsável pela implementação da política de reforma agrária, de regularização fundiária, de ordenamento territorial e de fomento à agricultura familiar. O Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, MAPA, voltava-se mais à política agrícola destinada à agricultura empresarial, chamada de 'agronegócio'. Em 2016, após o golpe parlamentar, o MDA foi extinto.

Isso coincide com a multiplicação de acampamentos e ocupações em fazendas, representados por MST e Fetagri (à época não existia ainda a Fetraf), à medida que as desapropriações avançavam. Por diversas vezes também acamparam, com sete ou oito mil famílias, na sede da recém-criada Superintendência – *tempo dos grandes acampamentos*, como a isso se referem os *agentes* – exigindo maior participação na definição do orçamento para obtenção de terras, estabelecido anualmente pela programação operacional, a PO (Assis, 2007)[182]. Para isso, constituíram em 1997 um nova arena, o Fórum de Entidades da Reforma Agrária (FERA), que durou três anos e agregou conjunto amplo de atores: Fetagri (por meio do seu regional no sudeste do Pará, recém-criado em fevereiro de 1996[183]), Escola de Família Agrícola (EFA), Laboratório Socio-Ambiental do Tocantins (LASAT), Cooperativa Camponesa do Araguaia-Tocantins (COOCAT), Centro de Pesquisa e Assessoria Sindical e Popular (CEPASP), Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos (SDDH), CPT e MEB.

O aumento no número de ocupações de terra, concomitante ao aumento de desapropriações e de assentamentos criados, foi observado em outras regiões do país, fortalecendo os *movimentos* (não só o MST) em suas demandas. A pauta da reforma agrária e o público sem-terra que a reivindicava adquiriram ampla visibilidade. A justificação moral do pleito multiplicou, na segunda metade da década de 1990, o número de alianças com diversas entidades da sociedade civil e *movimentos* com agendas amplas de direitos humanos, dando maior robustez ao problema público. No mesmo ano, a data do Massacre foi escolhida como dia internacional da luta camponesa por organizações campesinas de outros países. No ano seguinte, em 1997, uma marcha nacional do MST, saindo de três pontos do país, chegou a Brasília em 17 abril, para marcar um ano do evento. Desde então, abril tornou-se um mês importante no calendário de mobilização, inaugurando um tempo cíclico, o "Abril Vermelho", durante o qual, todos os anos, *movimentos* na *luta pela terra*, intensificam o número de ações,

---

[182] Após o Massacre, a sede do Incra em Brasília autorizou a liberação *ex officio* de servidores que se dispusessem a ir a Marabá por ao menos dois anos, reservado o direito de retornar à sua superintendência de origem, passado esse período (Melo, 2021: 83). Com essas transferências, aumentou o número de funcionários na SR-27, justamente na época em que se realizaram mais desapropriações e foram criados mais assentamentos. Um dos efeitos do Massacre foi fazer a gestão federal do Incra em Brasília privilegiar uma atenção às superintendências atuantes em áreas com maior número de conflitos. Foi criado, então o projeto chamado "Gestão de Áreas Especiais", do qual participavam a SR-27 de Marabá, a Zona da Mata dos estados de Pernambuco e de Alagoas; a região do Médio São Francisco; o Triângulo Mineiro; parte do estado de São Paulo; parte do estado do Paraná; parte do estado do Mato Grosso do Sul e o Distrito Federal e seu entorno (Melo, idem: 84).

[183] O primeiro presidente do Regional "Sudeste do Pará" da Fetagri foi Francisco D'Assis Soledade, conhecido como "De Assis", o menino que Mano viu brincar com outras crianças, em uma de suas primeiras reuniões em 1976 com posseiros.

por meio de marchas, jornadas, debates, atos-memória, ocupações, acampamentos, formações, celebrações, dentre outros.

Se a literatura acadêmica diverge sobre as relações entre repressão e protestos, quanto a saber se estes aumentam ou diminuem em função daquela (Combes, Filieulle, 2011), no caso das contestações por reforma agrária na década de 1990 no Brasil, não há dúvidas de que elas aumentaram após os massacres de Corumbiara (1995) e Eldorado dos Carajás (1996), levando alguns cientistas políticos a falarem em mudança no campo de oportunidades políticas, uma vez que governos estaduais e federal foram crescentemente pressionados a darem uma resposta para essa agenda (Ondetti, 2006: 84-87).

Em resumo: percorremos três pontos, sem prejuízo de outros, que ajudam a entender como as *ocupações* e *acampamentos* se tornaram, nos anos 1990 e 2000, a principal modalidade de ação coletiva dos *movimentos* agrários, e a forma apropriada de endereçar ao Estado reivindicações em torno do acesso e redistribuição de terras, no Pará e no Brasil. São eles: (i) a adoção pelos estados nacionais na América Latina de práticas de governança participativa ao longo dos anos 1990, incentivados, entre outros fatores, pela cooperação internacional; (ii) a escassez estrutural de recursos humanos e financeiros do Incra para implementar as muitas e abrangentes responsabilidades que lhe foram legalmente atribuídas, típicas de agências coloniais e tutelares como ela; (iii) o alcance e robustez da mobilização por reforma agrária nos anos pós-Massacre que criaram inédita pressão para oferecer respostas a esse problema público.

A "dependência recíproca" entre Incra e *movimentos* de que falava Sigaud (2005) foi reforçada nos anos pós-Massacre. Para Penna (2018) a parceria viria a se estabelecer de fato a partir do governo Lula, porque a cooperação iniciada nos anos de Fernando Henrique Cardoso ali se estreitaria, até pela maior presença e circulação de atores ligados não só ao partido (PT) mas aos *movimentos* na estrutura burocrática da autarquia[184]. No entanto, isso não resultou em maior alcance nas *conquistas*[185]. Meu trabalho de campo se desenvolveu, assim, em um

[184] Cito um trecho presente em Penna (2018: 136): "Do ponto de vista da rotina burocrática do Incra, o ingresso dos novos gestores também levou a mudanças. A maioria dos servidores de carreira não tinha experiência de trabalho com superiores de perfil militante – que trouxeram para dentro do órgão novas relações com lideranças de movimentos sociais – e tiveram que aprender a trabalhar nesse novo contexto, novamente readequando suas práticas e rotinas".

[185] A presença de atores ligados aos *movimentos* e ao partido (PT) se verifica na SR-27 também, como descrito na etnografia de Penna (2013). Apesar de a SR-27 ter contado com gestores saídos do MST e do PT, especialmente da corrente "PT pra valer" em Marabá, eram recorrentes as críticas que militantes do próprio MST, de outros *movimentos*, e da CPT faziam a essas pessoas. Aliás, a CPT exerceu uma crítica continuada à forma como foi implementada a política agrária nos governos do PT, em diversos estados e em âmbito federal.

contexto em que a interlocução entre Estado e *movimentos* já se encontrava rotinizada. A cena inicial deste capítulo diz respeito ao que é uma 'boa ocupação' para *agentes,* como Chiquinho. Ele descreve um conjunto de condutas esperadas dos ocupantes para que se alcance a criação de um assentamento. Argumentamos que uma 'boa ocupação' é também aquela que preenche as condições de sucesso da interação socioestatal.

Há, porém, um detalhe: a etnografia desenvolveu-se igualmente em um momento de queda no número de ocupações e de assentamentos criados, período que os *agentes* chamam de *fragilização.* Nesse momento, a interação socioestatal se enfraqueceu, afetando a eficácia do trabalho de preencher as condições de sucesso acima mencionadas. Em outras palavras, tornar-se uma 'boa ocupação' se esvaziou de sentido, na medida em que tanto a obtenção de terras, por um lado, quanto a inscrição e seleção de famílias, por outro, deixaram de passar pelos *movimentos,* afetando a legitimidade destes e da modalidade de ação coletiva reivindicatória que sempre utilizaram: a ocupação de terras. Essa é umas das possibilidades de entender por que o ritmo de ocupações acompanha o de assentamentos, e, por que se os últimos caem, as primeiras começam a cair também. Há, no entanto, mais a dizer, no próximo tópico, sobre o arrefecimento do protesto captado pela etnografia.

No Brasil, "os trabalhadores do campo e suas organizações sempre buscaram algum tipo de interlocução com o Estado" (Medeiros, 2020: 495). O caso da mobilização por reforma agrária oferece bom material para se pensar a produção e implementação conjuntas de políticas públicas (como a de assentamentos rurais) entre Estado e *movimentos,* pela permeabilidade do primeiro a pautas, atores e modos de agir vindos dos segundos[186]. Nesse sentido, vale observar um elemento de notável continuidade no modo de o Estado responder às demandas de *movimentos*, desde a luta posseira, durante a ditadura, até 2016, quando há uma ruptura nessa interlocução. Se, no período autoritário, prevaleceu a colonização oficial (mas desde cedo abandonada) e a regularização fundiária, e se, no pós-redemocratização, além da regularização fundiária, houve maior investimento na criação de assentamentos em áreas desapropriadas, tanto em um caso como no outro a resposta estatal aconteceu em resposta a conflitos violentos (Almeida, 1991; Alston *et al*, 2000; Schmink, Wood, 2012).

[186] Uma ampla bibliografia, especialmente produzida por cientistas políticos no Brasil, trata disso. Além do artigo já citado de Abers, Tatagiba e Serafim (2014), bastante referenciado em diversos trabalhos, junto a Abers, Silva e Tatagiba (2018), acerca dos repertórios de interação socioestatal, há a teoria dos encaixes institucionais, cujo desenvolvimento está em Lavalle, Carlos, Dowbor, Swako (2018). Para uma análise de como o Estado pode trabalhar e incorporar categorias (de nomeação, classificação e hierarquização simbólica do mundo social) vindas dos *movimentos,* ver Szwako e Lavalle (2019). Em antropologia, as interações socioestatais podem ser restituídas por etnografias sobre o "mundo da participação", como, por exemplo, nos trabalhos organizados por Leite Lopes e Heredia (2014).

Dito de outro modo: que o *conflito* precise existir para que haja uma política agrária ou fundiária não é algo instaurado a partir da generalização da 'forma acampamento' como meio adequado e legítimo de acessar lotes de reforma agrária. A legislação estimula as agências fundiárias a privilegiarem "áreas de tensão social"[187]. Durante os anos 1980, nota-se que as áreas regularizadas eram apenas aquelas em que o *conflito* se tornava grave em razão dos meios violentos empregados e pela visibilidade pública alcançada (Almeida, 1991). E mais: mesmo a política de reforma agrária, de criar assentamentos em áreas desapropriadas indicadas por *movimentos,* beneficiando famílias que já são ocupantes e instaladas na área, é similar, quanto à forma, à regularização fundiária, uma vez que se trata de conferir um estatuto de direito a uma situação de fato[188]. Em síntese, a política de reforma agrária se desenvolveu por várias décadas *pari passu* à *luta pela terra.* O desacoplamento recente entre os dois termos chama atenção.

A extensão no tempo dessa característica (de o Estado implementar políticas em resposta a *conflitos*) é observada também nos anos 2000. Observando a curva de assentamentos criados no Pará e no Brasil, nota-se um aumento consequente durante dois anos a partir de 2005, por exemplo. Ora, nesse ano, no mês de fevereiro, um outro caso de *conflito* ganhou grande repercussão: a *agente* Dorothy Stang foi assassinada. O evento, aliás, desencadeou outras respostas estatais, como a criação do Programa de Proteção a Defensores de Direitos Humanos ameaçados de morte (PPDDH). A partir dos anos 2010, entretanto, há um desacoplamento da política de reforma agrária como resposta a *conflitos*. Basta lembrarmos que o massacre de Pau d'Arco em 2017 não mais ensejou o mesmo tipo de reação estatal.

---

[187] O artigo 15, da ainda vigente lei 4.505 de 1964, conhecida por "Estatuto da Terra, prescreve: "A implantação da Reforma Agrária em terras particulares será feita em caráter prioritário, quando se tratar de zonas críticas ou de tensão social". A própria organização burocrática do Incra, em diferentes épocas, destacou setores específicos para tratar de conflitos agrários, como a Ouvidoria Agrária Nacional (que realizava as reuniões da Comissão Nacional de Combate à Violência no Campo), extinta após o desmonte do MDA, e substituída pela atual Câmara de Conciliação Agrária, que prevê a criação de uma base de dados sobre conflitos agrários chamada CTCA – Controle de Tensões e Conflitos Agrários no Incra. Em 1985, quando Moacir Palmeira dirigia o Incra, este dialogava estreitamente com um setor do Mirad, chamado Coordenadoria de Conflitos Agrários. Na coordenação, naquele ano, estava o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida. Medeiros (2019:115) reitera que um dos trabalhos que mais ocupavam a Contag, dentro de sua estratégia legalista, era encaminhar relatórios de conflitos ao governo, mesmo durante a ditadura militar.

[188] Penna (2013) descreveu repetidas reclamações de servidores da SR-27, acerca de o Incra agir a reboque. Cito o que lhe disse um dos servidores em entrevista: "o que o Incra faz é a regularização de uma situação que já existe há cinco, dez anos. Eu acho isso um erro estratégico da Superintendência" (Penna 2013: 279). Outros trabalhos analíticos também destacaram essa característica, como o de Michelotti *et al* (2007) que afirmam nunca ter se constituído uma efetiva reforma agrária mas sim "uma regularização fundiária reativa às lutas pela terra". No mesmo sentido, Mattei (2012).

2.6 Desmontes estatais, impactos na mobilização

Em março de 2015, a SR-27 foi objeto de inspeção judicial determinada pela 1ª Vara da Justiça Federal em Marabá. Isso decorria de uma ação civil pública (ACP) oferecida em 2012 pelo MPF local contra o Incra – processo 2020-13.2012.4.01.3901 –, tendo, como ponto de partida, acusações de ocupação ilegal de lotes em assentamentos já criados, por terceiros sem o "perfil de clientes da reforma agrária". Essa matéria vinha sendo investigada concomitantemente pelo Tribunal de Contas da União (TCU), em âmbito nacional, para assentamentos geridos por outras superintendências.

Muito embora o escopo da ação fosse os assentamentos já criados, a inscrição e seleção dos futuros beneficiários tornaram-se também o alvo do procedimento de investigação, colocando a parceria, e mais amplamente a interlocução entre Estado e *movimentos*, no centro do debate que questionava, pela primeira vez, de forma explícita e institucional, no sul e sudeste paraense, sua legitimidade.

Em 2016, a sentença do juiz Marcelo Honorato, proferida em 01 de julho, deu-se na sequência da promulgação do acórdão (nome que se dá a uma decisão colegiada) nº 775/2016 do TCU, que, em medida cautelar, determinou a paralisação imediata do programa de reforma agrária em todo território nacional. Tanto a sentença do juiz federal de primeira instância em Marabá quanto o acórdão do TCU em Brasília coincidiam na identificação de dois problemas: (i) fiscalização deficiente do Incra em relação aos assentamentos já criados e (ii) ilegalidade nos processos de inscrição e seleção de futuros beneficiários da reforma agrária. Se tomarmos especificamente a sentença, ambos os problemas evidenciariam, segundo sua argumentação, a ineficiência da política pública, com muito recurso gasto e pouco resultado, executada em violação aos princípios da administração pública, notadamente aos da legalidade, impessoalidade, publicidade/transparência.

A sentença, antes de proceder à decisão, faz um relato dos resultados da inspeção judicial no Incra. Ali, afirma-se que os servidores admitiram a quase paralisação das atividades de levantamento ocupacional, ou seja, de visita a assentamentos para verificar se os beneficiários selecionados e cadastrados continuam em seus lotes, se os abandonaram, ou se terceiros não-selecionados pelo Incra os vêm ocupando. A SR-27 possuía à época três equipes (com dois servidores cada) para realizar essa missão nos 515 assentamentos e nos aproximadamente 70 mil lotes existentes, que levaria 18 anos para ser cumprida, numa primeira rodada, se duas das equipes trabalhassem ininterruptamente todos os dias úteis ao longo desses anos. Um memorando de 2014 vindo do Incra-Sede (Memorando Circular Incra

158/2014-DD), no entanto, levando em consideração a escassez de recursos e servidores, havia determinado que as superintendências realizassem essa atividade apenas em três situações: (i) quando houvesse decisão judicial determinando-a; (ii) para resolver conflito fundiário iminente ou atual; (iii) em ações judiciais de retomada de lotes.

Em geral, a SR-27 ficava sabendo da mudança ocupacional nos lotes através de duas situações: (a) quando o novo posseiro, que provavelmente comprou o lote, fazia um pedido de regularização fundiária e atualização cadastral (no que poderia ser atendido, se cumprisse os critérios do "perfil da reforma agrária") e (b) através dos relatórios das empresas de assistência técnica contratadas. Os convênios de contratação dessas últimas determinavam que elas só poderiam realizar serviços em lotes cujos ocupantes constassem na "relação de beneficiários". Se, ao visitarem um assentamento, percebessem que um determinado lote era ocupado por pessoa ou família que não figurasse na lista de cadastrados, deveriam registrar a informação e repassa-la à superintendência.

Na inspeção judicial, a SR-27 informou, com base (a) nos índices de atendimento de regularização fundiária "a pedido", e (b) nos índices extraídos dos relatórios de assistência técnica, que em torno de 40% dos lotes (28 mil, portanto) em assentamentos já criados estariam em situação irregular. Era o número admitido pelo Incra, que estimava ainda a probabilidade de que 20 mil deles pudessem receber a regularização cadastral, e que em 8 mil deles, não, devendo os lotes retornar à posse da União.

O juiz perguntou, durante sua inspeção, o tamanho da demanda de reforma agrária (número de famílias que se inscreveram e sinalizaram interesse em serem assentadas). O Incra informou serem 10 mil famílias, aproximadamente, o que corresponde ao número cadastrado pela extinta Ouvidoria Regional, a partir da população de *ocupações* e *acampamentos* que chegam a seu conhecimento (via *movimentos*) e às solicitações constando na pasta intitulada "Relação de interessados em lotes", reunindo "pessoas não filiadas a nenhum movimento social que demandam ser assentadas pelo Programa Nacional de Reforma Agrária" (Penna, 2013: 257)[189].

O juiz então calcula que os 8 mil lotes ocupados irregularmente com chances de serem retomados, segundo estimativa da própria SR-27, poderiam atender a maior parte da demanda então existente por reforma agrária no sul e sudeste paraense, uma medida que requereria

[189] Penna (2013: 257) relata o caso da "mulher do Lula": "tratava-se de uma mulher que queria terra, mas não queria acampar, e escreveu uma carta ao Lula pedindo um lote da reforma agrária". Sua solicitação foi arquivada na pasta "Relação de interessados em lotes". E completa: "A secretária responsável pela organização da pasta diz que aquelas solicitações, quando atendidas, demoram muito tempo e que as pessoas sempre ficam ligando e cobrando".

menos recursos orçamentários do que a obtenção de terras (via desapropriação ou aquisição)[190]. Dois problemas se interpõem, no entanto. O primeiro é a falta de segurança para as novas famílias que fossem instaladas nesses lotes retomados, porque aqueles e aquelas expropriados/as pelo Incra poderiam retaliar, agredindo as famílias que fossem levadas para lá, o que não é difícil de imaginar, porque essa foi a situação de uma chacina conhecida como "Chacina da Estiva" em Conceição do Araguaia em 2015. O segundo é que as famílias reassentadas em lotes retomados não teriam acesso a todos os créditos iniciais que ficam disponíveis, após a criação de um assentamento.

Muito embora o juiz mencione essas restrições, mantém a crença na possibilidade de o Incra conseguir implementar a política pública por meio do reassentamento em lotes ditos "vagos", acusando os *movimentos* de resistirem à medida, por ser pouco rentável em "dividendos políticos e eleitorais". A sentença se vale dos dados relatados no acórdão do TCU sobre ocupação irregular por pessoas "sem o perfil da reforma agrária" para mostrar que o problema na escala local (do sul e sudeste paraense) reflete um fenômeno mais abrangente, nacional. No entanto, os vieses dos dados do TCU não são levados em consideração[191], e não há nenhuma consideração sobre as razões do abandono e as dificuldades de permanência na

---

190 Ao longo de toda a sentença, com mais de 60 páginas, o juiz discute elementos empíricos extralegais, que repercutem em como a política pública deveria ser implementada. Sabendo que isso pode configurar usurpação de competência, adverte que "não se pretende interferir na política fundiária, mas tão somente compelir a autarquia agrária, no caso, a SR-27 do INCRA, a verificar e sanar as ilegalidades ocorridas quando da implementação dos projetos de assentamento na região". Juristas poderiam ainda discutir se a sentença é coerente com a advertência que ela mesmo faz.

191 O Incra contestou as medidas cautelares do referido acórdão, no processo aos cuidados do TCU (TC 000.517/2016-0), argumentando que, para lançar a afirmação de que mais de 500 mil lotes de reforma agrária em todo Brasil estavam em ocupação irregular, o tribunal se valeu de uma metodologia com vieses. A metodologia do TCU foi cruzar bancos de dados públicos: Sistema de Informações de Projetos de Reforma Agrária (Sipra), Receita Federal, Registro Nacional de Veículos Automotores (Renavam), Tribunal Superior Eleitoral, Sistema Nacional de Cadastro Rural (SNCR), Sistema de Controle de Óbitos (Sisobi), Cadastro Nacional de Empregados e Desempregados (Caged), Sistema Integrado de Administração de Recursos Humanos (Siape), Cadastro Único para Programas Sociais (CadÚnico), Relação Anual de Informações do Ministério do Trabalho e da Previdência Social (Rais) e beneficiários de auxílio-reclusão, entre outros. Assim, chegou-se a identificar que, entre beneficiários da reforma agrária, havia funcionários públicos, empregados com carteira assinada em ocupações urbanas, pessoas com alta renda, lotes em nome de falecidos, entre outros. Ocorre que o TCU, ao cruzar os bancos, não fez distinção entre as fases de seleção e homologação dos beneficiários. Entre beneficiários com renda anual alta, pode haver os que aumentaram a renda depois de assentados, com a produção do seu lote, o que não é crime. O que a lei veda é a pessoa com renda elevada ser selecionada para um assentamento. Depois, em relação aos falecidos, como disse a presidenta do Incra em sessão da CPI, não se pode proibir as pessoas de morrerem, depois de serem assentadas. Ocorre que há um tempo para ser realizada a atualização cadastral. O problema, mais uma vez, seria se alguém já falecido fosse selecionado no momento de criação de assentamento, o que não ocorreu em nenhum dos casos apontados pelo TCU. Assim, o Incra reconhecia que havia, sim, irregularidades, inclusive com a comercialização e reconcentração de lotes. A irregularidade, porém, não era na dimensão que o TCU fazia crer, com números inflados.

terra, que um trabalho de campo presencial revela: degradação dos solos, má condição das estradas; falta de assistência técnica; entre outras.

O segundo problema apontado pela sentença, o da inscrição e seleção dos futuros beneficiários, através da indicação de demanda feita pelos *movimentos*, é qualificado em diversos momentos da peça jurídica como ilegal (por não haver previsão disso em lei[192]) e contra a impessoalidade, um dos princípios constitucionais da administração, porque feriria a isonomia: impõe-se que para ser beneficiário da reforma agrária é preciso fazer parte de um *movimento*, excluindo aquelas e aqueles que dele não queiram participar, apesar de atenderem aos critérios do "perfil de cliente da reforma agrária"[193]. Afirma, então, seguindo sugestão do MPF nas peças processuais, que a seleção deveria se dar por meio de editais públicos abertos a qualquer interessado que cumpra os requisitos legais. Em sua linguagem retórica, isso seria mais republicano do que o quadro da parceria, em que o Incra estaria "submetido a *movimentos*", valendo-se de termos como "imperialismo" e "manipulação" para nomear a ação desses últimos.

Acessamos, indiretamente, na sentença, à resposta do Incra sobre o cadastro prévio universal, através da réplica que o juiz escreve à manifestação da SR-27. A superintendência indica haver problemas em realizar inscrição e seleção tomando-se apenas o município ou microrregião de residência da/o interessada/o, porque empiricamente o interesse em estar assentada/o muita vez diz respeito ao imóvel rural onde será instalado o futuro projeto de assentamento (PA). Inscrever-se numa lista universal de espera, cujo critério principal seja a ordem cronológica, com algumas exceções legais de prioridade, é contar com a possibilidade de que a/o interessada/o aceitaria ser assentada/o em qualquer lote, em qualquer assentamento

---

192 Para a ciência do direito, lei e norma não são sinônimos. 'Lei' é apenas a norma criada e votada pelo Legislativo, e promulgada pelo Executivo. Apenas a 'lei' cria direitos e obrigações. E as normas que não são 'lei' (portarias, memorandos, circulares, decretos, etc.) podem especificar o que constam nas leis, mas não podem criar novos direitos e obrigações. Devem estar de acordo com ela. É o que se chama de dispositivos infralegais. Ocorre que o Decreto 2250/1997 e, depois o Decreto 8.738/2016 autorizavam tanto a participação de entidades da sociedade civil, como a chamada inscrição coletiva, prevendo que pessoas em acampamentos e ocupações são pessoas em vulnerabilidade social, nos termos do que a Lei Orgânica da Assistência Social define o que é pessoa em vulnerabilidade social, sendo por isso beneficiárias de cesta básica, e, pela mesma razão, consideradas prioritárias na fila de beneficiários de políticas públicas, como a da reforma agrária. No entanto, o juiz considera que as previsões de ambos os decretos não encontram amparo nas duas 'leis' (no sentido estrito) que regulam a reforma agrária: o Estatuto da Terra (Lei 4504/1964) e a Lei Agrária (Lei 8629/1993). A discussão é controversa entre os juristas.

193 Citação de um trecho da sentença: "Dessa forma, não é admissível que pessoas que se enquadrem no perfil de reforma agrária aguardem cinco, dez, quinze anos, numa "fila" que nem existe (como admitido pelo INCRA em Inspeção Judicial e também em memoriais complementares), enquanto outras, com indicação política, sejam beneficiadas com novas parcelas de reforma agrária (fato também admitido pelo INCRA em Inspeção Judicial)".

que vier a ser criado em uma dada microrregião. Para o Incra isso é pouco verossímil (quem vai se inscrever sem saber em qual projeto vai ser assentado?), e por isso continua a defender que as inscrições sejam abertas após a individuação de um projeto de assentamento, o que para o juiz significa deixar a possibilidade aberta para a "manipulação" dos *movimentos.*

Meu objetivo não é proceder a uma análise das controvérsias instauradas desde 2016 sobre a parceria. Um estudo à parte poderia ser dedicado à matéria. Gostaria apenas de apontar algumas ações desenvolvidas por representantes de diferentes poderes (executivo, legislativo e judiciário) que, no ano de 2016, começaram a afetar a política agrária tal como vinha sendo implementada pelo Incra, bem como a repercussão disso para os *movimentos* e para os *agentes*, justamente na época em que eu realizava meu trabalho de campo.

Essa sentença veio meses após (i) a promulgação do acórdão do TCU, (ii) a realização da CPI da Funai-Incra na Câmara dos Deputados em Brasília, e (iii) o afastamento de Dilma Rousseff da Presidência da República enquanto aguardava o julgamento do processo de *impeachment* pelo Senado Federal, quando o governo interino de Michel Temer, que veio a assumir definitivamente o cargo, impôs mudanças estruturais na política fundiária (descritas mais abaixo), como a extinção do próprio MDA. Todas essas ações, que tiveram lugar em 2016, concorreram para uma campanha pública de deslegitimação da reforma agrária e da interação socioestatal que ela pressupunha (a parceria), e envolveram atores governamentais de diferentes poderes – executivo (pelo TCU, e pelo novo governo federal empossado), do legislativo (pela CPI) e do judiciário – em escalas nacionais e locais.

Diante do histórico que fizemos, foi um ataque sem precedentes à política de reforma agrária, mesmo considerando a ditadura civil-militar, pela dimensão do desmonte[194] que lhe foi imposto (detalhes abaixo). Isso afetou sobremaneira uma agência estatal como o Incra, que já não dispunha de uma boa reputação com as famílias assentadas, nem com os presentes em ocupações. Dito de outra forma: no momento em que o Incra se torna alvo de ataque, há poucos inclinados a defendê-lo.

Chama atenção o contraste dos enquadramentos produzidos por esses atores governamentais com o que revelam etnografias sobre reforma agrária citadas neste capítulo. Primeiramente, o viés do recorte de interações socioestatais sobre o qual se concentrou tanto o

[194] Cientistas sociais em diferentes países começaram a se interessar pelo estudo do desmonte ou desmantelamento de políticas públicas, em contextos de austeridade fiscal, especialmente após a crise financeira de 2008. Bauer *et al* (2013) tentam trabalhar desmonte como categoria analítica, e, na parte dois do seu livro, falam em três tipos: (i) desmonte ativo, como os cortes orçamentários, extinção de estruturas e órgãos; (ii) desmonte passivo ou *par défaut*, quando não se atualiza políticas públicas nem sem promove reajuste de benefícios sociais em contexto de alta inflação, por exemplo; (iii) desmonte simbólico, por meio de alterações normativas pontuais que esvaziam a eficácia de uma política pública.

juiz federal de Marabá, como os ministros do TCU e os deputados federais, especialmente os da bancada ruralista, na CPI. Em todas essas instâncias considerou-se apenas uma modalidade de interação socioestatal, a do Incra com os *movimentos,* enquanto, no cotidiano burocrático, a agência fundiária estabelece múltiplas conexões com uma diversidade de atores (Penna, 2013): não só com os *movimentos,* mas com partidos políticos, entidades patronais, empresas, fazendeiros, dentre outros.

As investigações da CPI, do TCU e da 1ª Vara de Justiça Federal de Marabá negligenciaram essas outras conexões que permitiriam relativizar bastante a retórica de "manipulação", "monopólio" e "imperialismo" dos *movimentos* na inscrição e seleção de beneficiários e de imóveis a serem reformados. No ano anterior, em 2015, *agentes* da CPT de Marabá produziram um dossiê-denúncia – acerca de casos de corrupção beneficiando interesses de empresas agropecuárias e fazendeiros – e entregaram-no ao então ministro do desenvolvimento agrário e à presidenta do Incra-Sede, por ocasião da vinda deles a Marabá para, dentre outros pontos da agenda, participarem no dia 17 de abril do ato em memória ao Massacre de Eldorado dos Carajás. Segundo as/os *agentes*, isso ajuda a explicar por que alguns *acampamentos* simplesmente não veem seu processo administrativo avançar, a exemplo do que acontecia à época com o acampamento Frei Henri, do MST.

Afinal, se houvesse "monopólio", "manipulação" e "imperialismo" dos *movimentos*, por que a dificuldade em se conseguir a criação de assentamentos desde o ano 2000, com *ocupações* e *acampamentos* estendendo-se no tempo sem que se vislumbre uma saída administrativa? Vale ressaltar que os mesmos *movimentos* e as/os *agentes* não cessavam de criticar publicamente o Incra e o governo federal sob gestão petista, pela execução tímida da política de reforma agrária, longe de atender as demandas colocadas[195].

Vimos, ademais, que a interlocução com os *movimentos* é tributária de uma necessidade ligada à própria estrutura do órgão: uma das agências estatais mais mal dotadas em recursos materiais diante das inúmeras atribuições que lhe cabem na gestão de imensos territórios e populações. Desde a ditadura até o pós-redemocratização, não se conheceu um período em que a política fundiária tenha funcionado apenas por iniciativa da autarquia, sem

[195] Para o caso da CPT, é possível retraçar empiricamente essas críticas por meio de notas públicas lançadas desde 2003 pela CPT Nacional, sobre casos de c*onflitos no campo,* e especialmente através do documento "Balanço da Questão Agrária", formulado pelo regional da CPT "Nordeste 2", mas publicado pela CPT Nacional em seu sítio eletrônico. A CPT reiteradamente aponta a redução das *conquistas*, cuja aferição é diversa: chega-se a diagnósticos diferentes segundo o número de assentamentos criados, o número de famílias assentadas, tamanho de áreas obtidas e método de obtenção. Durante os governos do PT (2003-2016) foi recorrente a denúncia ao apoio conferido por eles ao agronegócio, apesar de esse setor nunca ter ficado satisfeito com esse apoio. Sobre esse último ponto, em aparência paradoxal, ver Caio Pompeia (2021).

pressão dos *movimentos* ou de atores diretamente implicados em *conflitos*. Por fim, a sentença, o acórdão e o posicionamento ruralista na CPI aplicam errônea e apressadamente o enquadramento da parceria como ilegal, uma vez que essa interação socioestatal vinha aparada por diversos dispositivos normativos, como o decreto 2.250/1997, e por diversas práticas de governança que consideram normal, em regimes democráticos, a participação de entidades da sociedade civil, como os *movimentos,* na elaboração, planejamento e/ou execução das políticas públicas.

Seja como for, 2016 foi um ano que marcou uma virada na interlocução entre Estado e *movimentos.* Por determinação do acórdão do TCU, a política de reforma agrária ficou paralisada por um ano: nenhuma superintendência podia criar assentamento por determinação do órgão, como medida cautelar. A decisão foi vista como completamente desproporcional pela Procuradoria Geral da República (PGR), uma vez que punia centenas de milhares de beneficiários da reforma agrária em situação regular, impedidos não só de acessarem a terra, mas de receberem créditos se já estivessem assentados em seus lotes. A PGR chegou a ajuizar uma ação no Supremo Tribunal Federal (STF) contra a decisão do TCU, a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 478. Em 2017, o próprio TCU voltou atrás da decisão.

A partir de 2016, foi acelerado o desmonte da política agrária (Alentejano, 2018; Mattei, 2018; Sauer, Leite e Tubino, 2020) que aconteceu principalmente através de: desaparecimento de estruturas, alterações normativas, cortes orçamentários. Em relação à primeira: extinção, em 2016 do MDA (Medida Provisória 726), da CNCVC e das Ouvidorias Agrárias, e em 2020, por meio do Decreto 10.252/2020 e da Portaria 531/2020, do setor-chave para a reforma agrária, a Diretoria de Obtenção de Terras, que passa a ser "Divisão de Terras", com status regimental inferior. De 2016 a 2020, o Incra ficou sob tutela do Ministério do Desenvolvimento Social, depois da Casa Civil, e por fim do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA), acompanhando o desmonte que também aconteceu na política agrícola para agricultura familiar (Niederle *et al,* 2019; Sabourin *et al*, 2020; Grisa, 2021; Leite e Sabourin, 2021), sobretudo no que concerne crédito e políticas de desenvolvimento rural

As principais alterações normativas visaram (i) dificultar a reforma agrária e (ii) facilitar a regularização fundiária e titulação dos assentados. Quanto ao primeiro ponto, destaca-se a permissão do pagamento em dinheiro, e não em títulos da dívida agrária, para imóveis adquiridos para reforma agrária (Lei 13.465/2017) e o fim da possibilidade de inscrição coletiva, por meio de entidade representativa, formal ou informal, dos trabalhadores

rurais, em futuros projetos, tal como previa o Decreto 8738/2016, agora revogado pelos decretos 9331/2018 e 10.166/2019, que esvaziaram a eficácia das *ocupações* e *acampamentos*. Quanto ao favorecimento da regularização fundiária, a Lei 13.465/2017 facilitou a legalização da grilagem, ampliando o tamanho dos imóveis passíveis de serem regularizados, alterando o marco temporal da ocupação, reduzindo prestações e juros para pagamento da regularização, e anistiando crimes ambientais cometidos. A titulação dos assentados, por sua vez, foi estimulada com a criação do Decreto 10.592/2020, da Portaria Conjunta nº 1 de 2020, e da Portaria nº 26 de 2020.

Por fim, os cortes orçamentários, que remontam a décadas anteriores, tornaram-se mais drásticos após a promulgação da Emenda Constitucional 95, do "teto de gastos". Como a desapropriação vinha sendo cada vez mais inviável (pela falta de revisão nos índices de produtividade e de eficiência na exploração da terra), e que o Instituto vinha privilegiando a compra (Decreto 433 de 1992), os cortes orçamentários impossibilitam de vez essa alternativa.

O desmonte da política agrária aconteceu em um momento de fragilidade também da própria mobilização em torno do tema. Ao longo de toda década de 2010 a reforma agrária perdeu robustez como problema público. Fala-se em um silêncio em torno dele (Lerrer; Forigo, 2019). Lembremos que, em síntese, um problema se publiciza na medida em que interpela o Estado e montagens institucionais, tornando-se sensível (visível e audível), alinhando atores que se consideram concernidos pela questão, estabelecendo alianças ou oposições. Seu modo de existência passa por uma dinâmica de relatos descritivos e prescritivos (Cefaï, 1996: 47): para tornar pública uma situação considerada problemática (a falta de acesso à terra pela sua má distribuição, por exemplo) os atores se vêem implicados numa maquinaria: é preciso definir o problema, investigar suas causas, determinar responsáveis, imaginar soluções, donde a importância de instrumentos de quantificação, descrição e qualificação, e de fazer circular esse trabalho por diversos canais de comunicação e registros: oral, escrito, gráfico, visual, dentre outros (Cefaï, 2007). Essa infraestrutura demanda utilização de uma linguagem com algumas molduras (*frames*) ou paradigmas que torne inteligível a mensagem.

Ora, desapareceram arenas que propulsionavam a publicização do problema. A principal delas, o Fórum Nacional pela Reforma Agrária – criado em 1995 pelos atores que estiveram implicados na Campanha Nacional pela Reforma Agrária iniciada em 1984, que participou do lançamento do I PNRA e foi ativa durante a Constituinte, em especial no debate sobre a função social da propriedade – deixou de existir em 2005. As molduras (*frames*) da

linguagem da reforma agrária nos anos 1980 e 1990 entraram em crise – fim das narrativas agrárias com o campesinato como categoria englobante, como diria Mauro Almeida (2007) – diante de novas agendas: agricultura familiar, agroecologia, direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais.

Em resumo: há tanto (i) um problema de vocalização das demandas por reforma agrária, de que o desaparecimento de arenas formuladoras da questão como problema público é um dos índices, juntamente à queda contínua no número de ocupações e acampamentos promovidos em todo Brasil, quanto (ii) um problema de recepção dessas demandas pelo Estado, devido ao desmonte por que passou nos últimos anos.

Realizar uma 'boa ocupação', como defendem os *agentes*, parece cada vez mais despropositado, pela perda de sentido, em termos propriamente semânticos: a linguagem dos *direitos* se torna cada vez menos audível, e os ocupantes e acampados perderam a legitimidade de serem interlocutores. Consequência: se a tópica do sofrimento como condição para acessar *direitos* tinha um aspecto de perversidade (ou seja, precisar sofrer *debaixo da lona preta* pra acessar um lote, ou ainda, precisar haver um *conflito* para que a autarquia se manifeste), hoje, com o desacoplamento entre *conflito* e política fundiária, o sofrimento perdeu inclusive capacidade mobilizadora. Em outros termos: pessoas sem-terra em ocupações e acampamentos podem continuar sofrendo sem que isso enseje uma necessidade de resposta estatal, a não ser ações judiciais de despejo. Isso ficou patente nos últimos anos de políticas autoritárias na Amazônia, quando os despejos só não foram maiores, porque estiveram suspensos de 2020 a 2022, por decisão do STF, em razão do contexto da pandemia de Covid-19.

Se os coletivos-para-mobilização já eram instáveis, como veremos no próximo capítulo, esse quadro recente só tende a dificultar a reprodução da vida no cotidiano das ocupações e aumentar os conflitos internos. As/Os *agentes* deparam-se, assim, com um desafio inédito para realizar seu trabalho pedagógico, de assessoria política e *animação*.

CAPÍTULO 3

Instabilidade dos coletivos-para-mobilização: cotidiano, chefia e *animação*

Anos depois da cena de abertura do capítulo anterior, em conversa com Régis[196], um dos ocupantes, ele me diz que no início da ocupação eram 30 famílias, *quase tudo parente ou amigo de parente,* e foram para uma fazenda que eles sabiam ser terra pública, por uma *conversa* de um antigo funcionário do estabelecimento, e que não era totalmente utilizada, com uma boa reserva de mata ainda. *A conversa se espraiou* e mais gente foi querendo chegar *no grilo, que é como alguns ainda dizem, né*. Ele e o cunhado privilegiaram receber as pessoas mais conhecidas, de forma que constituíram um grupo de 80 famílias em 2014. Ele próprio trabalha em diferentes serviços, sobretudo em diárias e empreitas, para o roço de juquira ou conserto de cerca ou curral. Já havia participado de três outras ocupações em localidades e em momentos diferentes, antes de chegar na "O Senhor é por nós". Uma delas tinha sido liderada por um pastor que, segundo disse, negociou depois com o fazendeiro. *Botou nós no corredor,* ou seja, à beira da estrada, *e caiu no mundo.*

Sabendo que o sindicato de trabalhadores rurais local trabalhava com os *sem-terra*, até porque *Dona Joelma é muito conhecida pelas ameaças, né,* foi então dessa vez *buscar apoio.* O sindicato passou a *acompanhar a área em 2013,* e ele foi convidado a participar de alguns *encontros* do sindicato e da própria federação (Fetagri), integrando um processo de formação sindical. É porque o sindicato de Dona Joelma é avaliado pela CPT como um sindicato mais comprometido, que, por sua vez, também precisa de *apoio,* pelas ameaças que sofre, que as áreas por ele *acompanhadas* passam a fazer parte do *acompanhamento* também da pastoral.

A filiação religiosa não é, portanto, um critério para o *acompanhamento*. Dona Joelma, que já foi católica e agente da pastoral da criança no seu município, hoje é membro da Assembleia de Deus. Constituía uma exceção entre presidentes/as de sindicatos de

[196] São fictícios todos os nomes de ocupações e acampamentos, bem como de suas lideranças e integrantes, à exceção de Dona Joelma, presidenta do STTR de Rondon do Pará, e de dona Rosa e Seu Raimundo, no acampamento Pé da Serra em Santana do Araguaia, porque aos três dedico este capítulo, pelas inúmeras provações por que passaram e passam para fazer bem sucedida a reivindicação pelo acesso à terra.

trabalhadoras e trabalhadores rurais *apoiados/acompanhados* pela CPT, cujas lideranças eram, em sua maioria, ainda católica, em 2015, diferente do que acontecia com a filiação religiosa das e dos participantes das ocupações, onde a presença de evangélicos de diferentes denominações já era considerada mais importante que a de católicos, segundo observações dos próprios *agentes*. A ocupação "O Senhor é por nós" é um bom exemplo disso, que aponta para um fenômeno que merece ser destacado: a reterritorialização do *trabalho de base* da CPT. As áreas *acompanhadas* pela pastoral não coincidem mais com as de CEBs, como antes[197].

Gostaria de abordar dois pontos do cotidiano das ocupações: (i) as relações de trabalho e meios de obtenção de renda dos seus participantes, e (ii) a instabilidade da delegação política, e, portanto, do coletivo de mobilização nessas áreas.

Começando pelo primeiro ponto: a história que Régis contou me era familiar. Quando trabalhei como *agente* na CPT em 2015, fiquei próximo de algumas lideranças e integrantes de ocupações. Todas/os elas/es tinham que combinar diferentes expedientes de trabalho para obter renda. Não conheci ocupantes que fossem trabalhadores *fichados,* isto é, com contrato de trabalho formal e carteira assinada, mas era frequente que a entrada em uma ocupação se desse após a saída de uma *firma.* Não realizei um censo exaustivo com as/os participantes de todas as treze ocupações onde estive, mais de uma vez, em companhia das e dos *agentes,* em diferentes períodos, durante seis anos consecutivos, mas encontro em minhas notas uma diversidade ocupacional delas/es.

3.1 Cotidiano das ocupações: trabalho e renda

07 de abril de 2018. Desta vez fui pra lá com vontade de saber mais sobre o trabalho de cada um/a e Dona Rosa foi a primeira pessoa com quem fui falar.

Ela integra com outras 27 famílias o acampamento de sem-terras "Pé da Serra", às margens da BR-158 em Santana do Araguaia, no Pará, e representado pela Fetagri. Reivindicam 1,4 mil hectares de terras griladas por um único fazendeiro no interior do projeto de assentamento Colônia Verde Brasileira, criado pelo Incra, em 1987. Não reivindicam, portanto, a criação de um assentamento a partir de uma ocupação, mas, a partir de um

[197] Trataremos do assunto mais adiante neste capítulo, no tópico 3.4

acampamento à beira de estrada, numa faixa de terra pertencente a outra fazenda que não tem a ver com o *conflito,* pleiteiam serem instaladas em um assentamento já existente.

Desde 2009, segundo documentação – leia-se: atas da CNCVC, notícias de jornal, termos de declaração registrados na CPT, peças judiciais – presente na pasta criada para o caso, famílias já enfrentaram problemas tão diversos como nuvem de agrotóxicos e espancamentos por pistoleiros. O pleito não é, portanto, de desapropriação de terras, mas de retomada: ou seja, que o Incra obtenha reintegração de posse contra o fazendeiro/grileiro, que, inclusive, foi autuado por auditores do trabalho, em anos anteriores, por manter trabalhadores escravizados dentro dessa área.

Como me disse Batista, *agente* em Marabá, não é injusto afirmar que essas famílias prestam um serviço à sociedade, ao reivindicarem que as terras dessa "fazenda", patrimônio público, retornem para a União, o que já foi determinado pela justiça federal, em sentença de primeira instância, em 2016. Para a imissão do Incra na posse do imóvel, a SR-27 precisa montar uma equipe junto com a Polícia Federal para executar a ação. Esses trâmites administrativos levaram muito tempo a acontecer. O fazendeiro recorreu da sentença, e conseguiu suspender os efeitos dela, enquanto aguarda julgamento do mérito do recurso.

Nesta *visita*, eu e Paulo, amigo e agente da CPT em Xinguara, convidamos Seu Raimundo, esposo de Dona Rosa, e liderança, para participar da celebração no acampamento Frei Henri em Curionópolis, que acolherá a urna fúnebre do religioso com suas cinzas. Seu Raimundo e Dona Rosa conheceram Frei Henri desde o início do acampamento. Ele foi o advogado responsável por acompanhar o caso, quando surgiu a demanda. Notei que naquele 2018, quando o acampamento adentrava seu décimo ano de existência, havia um cansaço e falta de esperança entre as/os acampadas/os.

Quando perguntei como estava o trabalho, Dona Rosa, negra, maranhense, com aproximadamente 40 anos de idade, que veio ao Pará ainda criança com os pais, comentou que estava difícil, porque não havia espaço para fazer roça e não havia mais cesta básica. Seu Raimundo completou: *Da última vez que veio alguma coisa, veio só leite e açúcar e arroz, segundo a Natasha do Incra. E mesmo assim o arroz estava fora da validade.*

Seu Raimundo, negro, maranhense, com 50 anos aproximadamente, está trabalhando numa fazenda aqui em Santana do Araguaia mesmo. No momento tá fazendo cerca. *Passa a semana lá e volta só sábado de tarde*, diz Dona Rosa. *Eu fico aqui em casa mesmo,* completa. Cid, Seu Raimundo, eu e Paulo contamos oito famílias atualmente acampadas com homens trabalhando de diária em fazendas.

Tadeu é um dos que têm melhores condições, ressaltou Paulo. *Ele fura poço artesiano, Igor. Meu pai fez um agora e pagou 7 mil reais. Tadeu tem máquina de fazer poço. Ele me disse que já fez três num mês. Ele tá ganhando muito bem.* Paulo, então, diz que ele teoricamente não precisaria de terra da reforma agrária, *mas ao mesmo tempo ele tá lá desde o início, apanhou dos pistoleiros, participa de todas as reuniões... Então fica complicado tirar ele.*

Nesse mesmo dia, Paulo compartilhou as notícias do processo judicial.

***

Com mais frequência, encontrei o trabalho por empreita e diária no conserto de cercas, recuperação de pastos, e roço de *juquira.* Isso poderia se dar em pequenas, médias ou grandes propriedades[198]. Em segundo lugar, havia os que conseguiam obter renda com produção de seu lote, ou via extrativismo de algum elemento florestal. Por exemplo: (i) uma liderança em Pau d'Arco o fazia a partir da venda de farinha produzida por ele e por seu irmão, com mandiocas cultivadas em seu lote na ocupação. Era também o caso de duas lideranças em outra ocupação, no município de Breu Branco; (ii) alguns trabalhadores de uma ocupação em São Félix do Xingu participavam da coleta sazonal da folha de jaborandi, que era ensacada e destinada a uma empresa de cosméticos; (iii) diversos integrantes no acampamento Frei Henri do MST, em Curionópolis, obtinham renda da venda de hortaliças nas feiras locais do município e em Xinguara; (iv) alguns trabalhadores na ocupação Dalcídio Jurandir, do MST, em Eldorado dos Carajás, também obtinham renda a partir da venda de hortaliças, legumes e frutas em feiras e mercados de Eldorado dos Carajás; (v) alguns integrantes do acampamento Caumé, do MST, em Tucumã, onde havia uma plantação de cacau, dedicavam-se à venda do fruto, e das sementes após processo de secagem, para feiras e mercados do município. Era raríssimo que membros de ocupação e acampamento já comercializassem esses produtos através de cooperativas.

[198] O trabalho por empreita, por intermédio do *gato*, pessoa que recruta trabalhadores/as para realizar um serviço em determinada fazenda (por exemplo, derrubada de mata para abertura de pasto, ou colheita de algum produto agrícola), é uma das situações potenciais à submissão das/os trabalhadoras/es a "condições análogas ao trabalho escravo", nos termos do artigo 169 do Código Penal, segundo as/os *agentes*. Por essa razão, alguns membros das equipes do sul e sudeste do Pará que participam da Campanha Nacional da CPT "De Olho Aberto Para Não Virar Escravo" realizam formações sobre o tema em áreas de *ocupação* e *acampamento,* para prevenir que seus integrantes se encontrem nessas situações, além de ajudá-los a denunciar casos do tipo, se souberem que algo parecido aconteceu com algum amigo, conhecido ou familiar.

Para esses ocupantes, que já desenvolvem uma produção agrícola ou extrativista, *agentes* da CPT, como Chiquinho, se dedicam a ajudá-los a produzir sem *veneno*, a partir de princípios da agroecologia. Chiquinho e outro *agente*, técnico agrícola, auxiliavam na aquisição de mudas e sementes (que iam buscar em Capitão Poço, no nordeste paraense) e organizavam periodicamente *intercâmbios*, ou seja, formações em que participantes de *ocupações* e *acampamentos* interessados em produzir, sem a *derruba* tradicional e sem agrotóxico, podiam discutir com agricultores familiares em assentamentos já criados, que desenvolviam essa técnica. Nessas formações, discutiam-se também estratégias de comercialização, de que é exemplo a Feira dos Povos do Campo que se organiza no campus I da Unifesspa.

Essas ações vêm sendo cada vez mais inseridas em rubricas dos *projetos* da cooperação internacional católica que financiam as equipes da CPT, sob o título "geração de renda". E, como mencionado, a produção na roça ainda em fase de ocupação ajuda a legitimar o pleito de criação de assentamentos perante o Incra, e a demonstrar boa-fé no uso do solo (conferindo função social à propriedade reivindicada), diante das autoridades judiciais, em ações de reintegração de posse. Sempre que possível os processos são documentados com fotos que provam a produção em curso nas *ocupações* e *acampamentos*, e são apresentadas a juízes/as das varas estaduais agrárias, quando estas/es realizam o procedimento de visita *in loco*, antes de tomarem decisão processual.

Em algumas ocupações *acompanhadas* pelas equipes da CPT, há também incentivo de projetos de geração de renda voltados especificamente para mulheres. Na ocupação Dalcídio Jurandir, do MST, em Eldorado dos Carajás, por exemplo, a equipe da CPT de Marabá financiou, em 2015, a compra e transporte de material para fabricação de redes de dormir, coordenada por um grupo de mulheres da localidade. Vê-se, então, que, além da produção na roça, também o artesanato é estimulado como alternativa para geração de renda. Em relação à linguagem dos *projetos*, está em jogo fomentar a autonomia para superação da pobreza (para todos os grupos) e empoderamento feminino (quando o "público-alvo" são as mulheres), havendo também uma preocupação com o marcador de gênero no desenvolvimento de outras ações, não só as atinentes à geração de renda, mas também aquelas relacionadas à formação em direitos e participação na vida associativa[199].

[199] Em relação aos chamados 'marcadores sociais da diferença', os *movimentos* por reforma agrária no sul e sudeste do Pará ainda mobilizam mais classe, gênero e geração (pelo recorte da juventude) do que raça/etnia e sexualidade, o que, segundo constato, está em transformação. As categorias mais utilizadas para se referir à *base* continua sendo *trabalhador* e *sem-terra*, sem mais predicação específica, o que mostra o peso que 'classe' ainda assume para esses militantes.

As lideranças e integrantes de ocupações de terra com quem mais estive próximo eram casados, e ainda que tivessem que se ausentar para alguma diária ou empreita, seu *barraco* (no caso de *acampamento*) ou casa (em *ocupações*) eram continuadamente ocupados por sua família, com as mulheres e as crianças ausentando-se menos do que os homens, ou ausentando-se por períodos mais curtos, no trânsito entre a *rua* e a ocupação. Os idosos (homens e mulheres) também se ausentavam menos. Ambos os públicos (mulheres e idosos) são responsáveis por receber pensões e benefícios, como os do programa bolsa-família, o benefício de prestação continuada (BPC), e a aposentadoria rural, que são elementos importantes na composição de renda dessas famílias, a exemplo do que em escalas maiores se observa nas estatísticas relativas à renda em áreas rurais na Amazônia e no Brasil[200].

Muitas ocupações se dão em áreas de pasto degradado, onde é difícil fazer a lavoura sem gradeamento do solo e outras medidas de recomposição, impraticáveis de serem realizadas por membros de uma ou poucas famílias. O nível de degradação pode ser tal, que é preciso que máquinas (como tratores) venham a participar da ação. Mas o preço do aluguel delas, da remuneração do operador, e do combustível, o *petróleo,* quase nunca é acessível à cotização das famílias interessadas na medida. Ao mesmo tempo, mesmo em lotes com reserva de mata e/ou com solos propícios a fazer roça, a produção de alimentos pode se deparar com dificuldades para escoamento/transporte, dadas as más condições de estrada, sujeitando os agricultores à ação dos *atravessadores*, que os remuneram por um preço que, com dificuldades, cobre o custo de produção (mesmo supondo a gratuidade da mão-de-obra familiar). Outras condicionantes, como o acesso à água, não costumam ser difíceis de serem preenchidas, dada a possibilidade de se fazerem poços com pouca profundidade, no caso de o lote estar distante de algum curso d'água.

As estradas, assim como a aquisição de sementes e insumos, a ação de agentes comunitários de saúde, a eletrificação e a oferta de ensino nas escolas costumam ser pautas recorrentes nas reuniões das associações e nas *visitas* da CPT. Em todos esses casos, a interação com secretarias da prefeitura é necessária. Nem sempre os *agentes* a mediam. No inverno amazônico (entre setembro/outubro e março/abril), com as chuvas, é comum piorar as

[200] Arilson Favareto (2017:14-16) sintetiza os dados sobre melhora dos indicadores sociais quanto ao combate à pobreza, com recorte por regiões, como Norte e Nordeste. Nessas duas áreas a melhora do IDH (Índice de Desenvolvimento Humano), especialmente a renda pelo trabalho, foi significativa entre 2000-2010, com inversão de trajetória a partir de 2012. Fica demonstrado que as políticas sociais (como aposentadorias, pensões rurais e Bolsa Família) tiveram um peso maior do que as políticas produtivas (tais como Pronaf e PAA) para o aquecimento do setor de comércio e serviço dos municípios do Norte e Nordeste. A economia de muitos municípios amazônicos depende das políticas de transferência renda, e é particularmente atingida quando são adotadas medidas de austeridade fiscal.

condições de trafegabilidade, não só em vicinais, mas também em rodovias. As imagens de atoleiros na Transamazônica, sempre compartilhadas com maior intensidade na imprensa e nas redes sociais nessa época do ano, não desmentem. As prefeituras costumam alegar que não podem realizar ações em áreas de ocupação de terra, por serem zonas de litígio. No entanto, para as estradas, inclusive as vicinais, o argumento não se sustenta por serem bens públicos.

Muitas vezes presenciei a ação de obras, realizadas em parceria com a *comunidade*: esta última pagava o aluguel do trator (geralmente por hora) e a prefeitura doava o *petróleo.* Mas, com muito mais frequência, o que se comentava – e ouvi isso mesmo das lideranças mais próximas – era que os madeireiros resolviam o problema. A razão é óbvia: a estrada precisa estar em boas condições para eles transportarem as toras de madeiras cobiçadas desde o local de extração (as reservas legais dos imóveis onde estão as *ocupações* e *acampamentos*) até a rodovia.

O melhoramento na vicinal é um elemento facilitador da entrada desse ator na área e no convencimento aos ocupantes de *lotes com mata* a permitirem a extração de madeira, que geralmente implica uma remuneração a eles por cada corte realizado, a depender do tipo de árvore derrubada. O contexto da precariedade das relações de trabalho e de obtenção de renda acima mencionado, combinado à vulnerabilidade inerente a uma negociação assimétrica entre um ocupante e um ator dotado de recursos como o madeireiro, dificultam o impedimento dessas ações. Até porque nem sempre há consenso entre ocupantes de *lotes com mata* quanto à resposta a ser oferecida ao *assédio* – nome que os atores da mobilização dão a essa ação – dos madeireiros.

Apesar de as associações e suas lideranças se posicionarem reiteradamente contra a abertura da reserva legal para exploração madeireira – do contrário, o *acompanhamento* da CPT cessa – o poder de decisão do coletivo carece de eficácia na implementação de sanções ou correções, que só poderiam vir de atores estatais, como o Ibama e sua fiscalização. Por sua vez, as lideranças e integrantes das ocupações que, incentivados pelos *movimentos* ou por *agentes*, buscam denunciar essas práticas, expõem-se elas próprias a ameaças e retaliações, que os atores estatais não conseguem prevenir. Mais uma vez, a precariedade da proteção reforça a vulnerabilidade de partida e dá margem às práticas predatórias, em uma combinação triádica que se reforça ciclicamente, como Michel Naepels (2018) observou em sua etnografia de disputas violentas por terra e pelos ditos “recursos naturais” em Pweto, no Congo.

Independentemente das razões que levam a esse cenário, a prática de desmatamento em áreas de *ocupação* e *acampamento* deslegitimam as reivindicações que portam os

movimentos, representantes dessas áreas, na interlocução com o Estado. Isso pode impedir a criação de um assentamento ou a seleção daquelas famílias, (pré) cadastradas pelo *movimento*, em um futuro projeto elaborado pelo Incra ou Iterpa. Todo o grupo pode vir a ser prejudicado. E essa coletivização do prejuízo, alcançando mesmo os que não têm lotes na *mata*, mas no pasto, é bastante lembrada pelas/os *agentes*, na busca de dissuadir os mais recalcitrantes na oposição às madeireiras.

Ocupantes ou acampadas/os que foram indiciadas/os em inquéritos policiais ou acusadas/os em ações penais relativas a crimes ambientais, como venda ilegal de madeira, não contam com assessoria jurídica da CPT, ainda que esta represente judicialmente a ocupação, como um ente coletivo, em uma ação judicial possessória, por exemplo. Muito raramente a assessoria jurídica da CPT representa indivíduos, a não ser em ações penais em que, por exigência de individualização de condutas, militantes venham a ser criminalizados no exercício de seu trabalho ativista. No entanto, quando *agentes* identificam que a acusação de crime ambiental se deu por causa de uma *broca* ou *derruba* pequena, realizada para fazer a *abertura* na mata, a fim de estabelecer uma roça familiar, os assessores jurídicos não deixam de apontar a ausência de fundamento na criminalização.

Durante temporada de trabalho de campo em 2016 (de junho a setembro), realizei, paralelamente à etnografia com os *agentes*, uma consulta aos inquéritos abertos na Delegacia de Conflitos Agrários de Marabá (Deca) envolvendo áreas de ocupação de terra. Após a coleta do material, não dei continuidade à pesquisa sobre o tratamento institucional conferido por outras agências estatais, como a Deca, às disputas possessórias. No entanto, a experiência de frequentar o local da delegacia, combinada à leitura dos documentos, chamou-me atenção para as acusações mais frequentes que são destinadas a alguns participantes de *ocupações* e *acampamentos*, quando estes figuram na qualidade de indiciados. Desmatamento é uma das mais recorrentes, acompanhada de: roubo ou matança de gado para comercialização da carne em açougues; compra e venda de lotes; danos materiais a instalações ou benfeitorias da fazenda ocupada; ameaças e agressões a funcionários da fazenda ocupada[201].

Esses tipos de acusação (independentemente da comprovação fática, que é falha ou inventada em diversos casos) podem circular em âmbito judicial (nas ações cíveis possessórias), em âmbito administrativo (nos processos de desapropriação, compra-e-venda

[201] Uma outra fonte material que permite retraçar empiricamente as acusações mais frequentes a integrantes de ocupação e acampamento, e a empresas e fazendeiros na região, eram as atas da Comissão Nacional de Combate à Violência no Campo (CNCVC) ligada à Ouvidoria Agrária Nacional (OAN), ambas extintas em 2016. Quando os *trabalhadores* figuram no polo dos acusados, os acusadores que vão à delegacia registrar ocorrência ou depor, são, em sua maioria, funcionários de fazendas ocupadas.

ou arrecadação, em curso no Incra), e em diversos espaços de sociabilidade informal nas *vilas* próximas a essas áreas. São também largamente utilizadas por sindicatos e associações patronais[202] em suas notas públicas para deslegitimar moralmente as reivindicações dos *movimentos*, sem contar eventuais veiculações na imprensa.

Outras práticas proscritas pelos *agentes* acontecem à revelia das associações. Alguns integrantes de uma ocupação em São Félix do Xingu e em Pau d'Arco, com quem conversei em diferentes ocasiões, durante meu trabalho *enquanto agente,* e depois, *com os agentes*, mencionavam que alugavam o pasto de seu lote, cujo pagamento se dava geralmente em dinheiro, com metade da parcela adiantada no início do período do aluguel (que poderia ser só durante o inverno, ou durante todo o ano), e a outra metade ao termo desse intervalo. Outros arranjos, como pagamento *in natura,* com alguma novilha que viesse a nascer, não estavam descartados e o contrato era estabelecido informalmente. A média de rendimento era de 20 a 25 reais de aluguel mensal, por cabeça de gado bovino. Raramente conseguiam mais de 300 reais por mês, no total, com essa atividade, combinando-a com a criação de seus/suas próprios/as bezerros/as. Em tempo: é possível que um mesmo proprietário de gado alugue mais de um pasto em lotes contíguos em uma ocupação.

Os *agentes* se opõem a essa medida tanto em termos morais – porque, afinal, aluguel é tecnicamente rendimento e não trabalho, e porque a produtividade da função social da terra está mais associada à lavoura do que à pecuária em diversas de suas justificações – quanto em termos econômicos. Na cena de abertura do capítulo anterior, Chiquinho trata da inviabilidade da opção pelo pasto e/ou pelo gado de corte nos seguintes termos: *Esse é o projeto de ser fazendeiro. Ser fazendeiro em 10 alqueires* – tamanho médio dos lotes em ocupações e assentamentos, o que corresponde a aproximadamente 50 hectares, menos do que um módulo fiscal na Amazônia – *é difícil*.

Quem transaciona com madeireiros ou interessados em alugar pasto afasta-se do "perfil de cliente da reforma agrária", para os *agentes* e também para os atores estatais, Incra, principalmente. Isso se estende a outras práticas nas quais alguns integrantes de ocupação e acampamentos podem vir a se envolver, como, por exemplo, o garimpo (dentro da própria ocupação ou em outros lugares, ausentando-se do lote), ser pequeno comerciante na *rua*

[202] As organizações patronais mais atuantes, no sul e sudeste do Pará, durante a realização deste trabalho de campo, foram os sindicatos rurais de Marabá, Parauapebas, Xinguara e Redenção. Todos apoiaram fortemente a constituição de comitês da 'nova direita' nesses municípios, que, em 2018, apoiaram fortemente Jair Bolsonaro para eleição presidencial. Notei que ao longo dos anos, à medida que trtornava a campo, a FAEPA (Federação da Agricultura e Pecuária do Pará) havia intensificado a emissão de notas públicas contra os *movimentos.*

(como vimos ser o caso de Tadeu, na nota de campo acima compartilhada, que tem pequena empresa para furar poços artesianos) e ter cargo (concursado ou comissionado) em algum órgão público. Todos esses casos são interditados legalmente, segundo a lei 8.629 de 1993, e previstos na norma de execução n. 45 de 2005, do Incra. Por fim, há também a compra e venda de lotes, que em alguns casos pode ocasionar concentração de terras.

Meu objetivo nesta tese não é apreender a extensão desses fenômenos, nem sua verticalidade, em descrição minuciosa, porque foge do que a etnografia que realizei me possibilitou: centrar a atenção em como as e os *agentes* desenvolvem seu trabalho militante no mundo das ocupações de terra do sul e sudeste do Pará. Nesse sentido, o que importa reter é como as e os *agentes* (que também não se dedicam a uma apreensão extensiva e exaustiva do fenômeno) lidam com essas práticas proscritas, já que elas atrapalham a mobilização, afetando suas condições de felicidade[203].

Essas atividades fazem parte, no entanto, do universo de práticas, valores e sentidos do *trecho*, amplamente compartilhado por muitos participantes de *ocupações* e *acampamentos*. Ser *corrido,* percorrer o *trecho*, cair no mundo, como lembrou Guedes (2013a) não se dá apenas por imperativos de ordem econômica, mas combinados a gosto e valor. Ao ouvir as histórias de Régis, de outros ocupantes, e também de *agentes*, como o próprio Chiquinho (ver capítulo 3), inevitavelmente lembrei dos percursos dos interlocutores *vira-mundos* de Gil Almeida Félix (2009).

Cortar ou *tirar um pedaço de terra* para si, ocupando uma terra sem dono, comprando de outro agricultor ou participando de ocupações lideradas por *movimentos*, fazem parte de uma trajetória de possíveis apostas e saídas de quem está no *trecho*, combinando expedientes de trabalho. Isso pode incluir passagens por uma *firma*, ser assalariado em uma fazenda, entrar para o garimpo, ser meeiro, comprar uma terra, vendê-la, e vir a ser acampado, depois. Não é diferente do que vimos acontecer com os *posseiros* dos anos 1970 e 1980. Talvez por

---

[203] *É justo perder a terra por causa dos que abandonam?*, pergunta enfaticamente com a voz, desafiando a audiência, Chiquinho, na vinheta do início do capítulo. Assim, registrei em minhas observações outras perguntas do tipo, lançadas por outros *agentes*: *É justo perder a terra por causa dos que desmatam*?, *... dos que concentram lotes?, ...dos que vendem? ...dos que não têm perfil?*. A *perda da terra* está associada ao fato de que o Incra, em tese, não cadastra quem não é "cliente da reforma agrária" (segundo os termos da legislação) ou quem busca possuir um lote maior do que o repartido em assentamentos (no máximo 50 hectares na Amazônia). Ou seja, as e os *agentes* associam isso ao fato de que reivindicações vindas de grupos com esses problemas listados não cumprem os critérios de legitimação de demandas a serem recebidas e tratadas. As/Os *agentes*, ao reagirem publicamente dessa forma, em reuniões, esperam que quem está distante das práticas desejadas a elas se readéquem, e que o próprio coletivo policie aqueles que se distanciam delas, tirando a exclusividade desse encargo das mãos das lideranças, até como forma de proteção delas. Exigir das lideranças que elas coíbam práticas desviantes pode colocá-las em situações de perigo e ameaças. Diluir essa responsabilidade, *despersonalizando a cobrança,* como me disse uma *agente*, é importante.

isso seja tão comum ocupantes e acampados dizerem que *estão com os sem-terra*, como ouvi diversas vezes, no lugar de *são sem-terra.* A mesma semântica e pragmática foram destacadas por outros/as autores/as em seus respectivos campos (Quirós, 2008:115; Loera, 2010: 303; Sigaud, 2006: 18-19).

Em resumo, participar de uma ocupação de terra se insere numa série de projetos e expectativas[204] (econômicas e morais) que as pessoas cultivam em situações de incerteza (De L'Estoile e Pinheiro, 2001; De L'Estoile, 2014)[205].

Eu tava era rodado, num tem? Expressando uma condição transitória possível para vários *peões do trecho,* em que a pessoa "não dispõe de lugar para se estabelecer e não tem como se alimentar porque não está empregada e não tem a quem recorrer" (Rumstain, 2012: 76), Agnaldo, negro, maranhense, 35 anos, recebeu o convite do irmão, por uma ligação por celular, quando estava em Vila Rica, no Mato Grosso. *Tava fraco demais pra serviço, e fazia tempo que eu queria tirar um pedaço de terra pra mim, mas não queria mexer com movimento.* Ainda assim, o fato de muitos de seus familiares estarem lá, e de *não se sujeitar mais a gato*, tornou essa opção naquele momento possível. Talvez seu irmão tenha comentado que não haveria muitas obrigações com o *movimento,* porque era uma associação (da qual seu irmão foi membro), ligada ao sindicato, e não ao MST, o que lhes dava maior margem de liberdade. A ocupação ficava no município de Santa Maria das Barreiras, no sul do Pará.

A diversidade dos meios de trabalho e obtenção de renda e o ingresso por meio de convite vindo da rede de parentes, amigos e vizinhos, são elementos recorrentes identificados em diversas etnografias de ocupações de terra (De L'Estoile e Sigaud, 2006; Loera, 2010; Macedo, 2003; Rosa, 2011; Smircic, 2000; Wolford, 2006). Os rumores, como as *conversas que saem,* segundo Régis, são igualmente importantes. O que está em jogo é, segundo De L'Estoile (2014: 67-68) compreender como a participação em um *acampamento* ou *ocupação*

[204] De L'Estoile (2014: 63-64) lembra a importância da noção de expectativa para as ciências sociais: para Marcel Mauss, ela seria o cerne da vida social, gerando a economia e o direito, enquanto para Max Weber a noção de *Erwartungen* tinha um lugar central na teoria da ação. Reconhecendo, porém, que o termo pode ser muito genérico e abstrato, De L'Estoile propõe considerar a expectativa o mais próximo possível da experiência dos atores, e toma emprestado os conceitos de espaço de experiência (o passado no presente) e de horizonte de expectativa (o futuro no presente) de Reinhardt Koselleck.

[205] O *trecho* é bastante generificado: é um universo atribuído a homens jovens. Mas mulheres podem experimentar intensa mobilidade com combinação de trabalhos em diferentes etapas da vida, e ingressar sozinha em uma ocupação, e não como esposa de um homem. Não conheci nenhum caso do tipo para mulheres jovens, apenas para idosas viúvas. Isso se deve certamente ao viés de meu trabalho de campo, que era o de acompanhar os *agentes.* Como acompanhei mais os *agentes* homens que interagiam mais com trabalhadores homens, foram raras as ocasiões de conversar longamente com as mulheres solteiras. Loera (2010) descreve a trajetória de Edesmaria, de como a decisão de acampar com o MST no oeste paulista foi uma saída possível para ela, que vinha de Feira de Santana, na Bahia, passou por diferentes cidades e trabalhos, e mobilizou a rede de parentesco, que lhe foi importante no momento de *pedir vaga* no acampamento do MST em que se encontrava quando conversou com Loera.

torna-se uma alternativa em um campo de oportunidades e restrições interpretadas segundo alguns esquemas cognitivos e valorativos, que o autor chama de 'quadros de referência'.

Entre as oportunidades e restrições estão as chances de a terra ser pública, de ter *apoio* de um bom advogado, de ser alvo de investidas de pistoleiros, de se poder *botar roça* ou criar gado, dentre outras. Exemplos de esquemas cognitivos e valorativos: *tirar uma terra pra si é não se sujeitar mais* e conquistar uma vida boa *versus* não ter a proteção de um *fichado* ou se submeter ao *sofrimento da lona preta*. No caso de Régis, o fato de ter ouvido de um ex-funcionário da fazenda que a terra era pública e de confiar em Dona Joelma, e no seu sindicato, ajudou por exemplo a considerar possível *entrar pra terra*.

Longe de serem decisões meramente de custo-benefício, participar de uma ocupação em um dado momento é, portanto, objeto de avaliações de ordem econômica, no que tange as preocupações com a vida material, mas também morais e políticas, sempre combinadas[206]. Seja como for, a *luta pela terra*, exceto para os militantes mais experimentados dos *movimentos*, raramente é a razão de um ingresso em uma disputa possessória. Em vez de ser a causa, ela é o que pode vir a ser produzido, quando famílias optam por reivindicar lotes em uma fazenda[207]. Esse, aliás, é o objetivo da mobilização.

Há, porém, o que as e os *agentes* chamam de *desgaste das ocupações*, e está relacionado ao tempo de vida delas. No momento pós-Massacre, sobretudo entre 1996 e 1999, vimos que o ritmo de desapropriações e arrecadações de terra foi acelerado. Isso significou um encurtamento da transição entre a fase de ocupação de terra e a de assentamento. Exceto pelo que se verificou em 2005 e 2006, após o assassinato da *agente* Dorothy Stang, esse ritmo decaiu nas décadas de 2000 e de 2010. O resultado foi o aumento no número de reintegrações de posse, por um lado, e de *ocupações* consolidadas, por outro, que se mantiveram na situação de informalidade, com lotes repartidos, sem que uma saída administrativa (criação de assentamento rural) fosse realizada, impedindo as e os ocupantes de acessarem as políticas públicas de crédito e assistência técnica do Programa Nacional de Reforma Agrária. Isso significa que ocupações realizadas entre 2000 e 2010 viram-se condenadas a prolongar, na década seguinte, uma situação de incerteza quanto ao desfecho de suas reivindicações perante o Incra.

---

[206] Quirós (2009) observou que a dicotomia entre economia e política, no que se refere às razões que levam as pessoas a participarem de uma ação coletiva é falha. Ou seja, é falacioso entender a participação como produto exclusivo da necessidade (visando obter uma bolsa, uma cesta básica, um benefício social) ou produto exclusivo de um engajamento por valores. Ambas as dimensões são imbricadas.

[207] As ocupações não são um efeito da *luta pela terra*; a *luta pela terra* é um efeito das ocupações, como enfatizava Sigaud (2005: 276-277).

Aprendi com Batista, *agente* e advogado, que o tempo é um ator decisivo na disputa: o *desgaste* multiplica os motivos para o *abandono do lote:* passados dez anos de ocupação, sem estrada, sem oferta de ensino para os filhos, sem poder contar com *apoio* para melhorar a produção e a venda da roça, com risco de ação dos *guaxebas* (pistoleiros), muitos levam em consideração outros possíveis que lhes são apresentados, podendo *vender os direitos* pra ir a uma outra terra com mais segurança[208], estabelecer-se *na rua,* dentre outras saídas, inclusive, a participação em práticas predatórias acima mencionadas, que podem acentuar a dependência dos/as trabalhadores/as a atores como madeireiros, grileiros, garimpeiros, fazendeiros. Ficar ou partir torna-se um dilema bastante concreto. Outro dilema, que se dirige especificamente às/aos *agentes* é: como realizar o trabalho de *animação* e manter ativo um coletivo de mobilização quando há tantas razões para a defecção?

3.2 Instabilidade dos coletivos: o um e o múltiplo na mobilização

> "São orgulhosos da liberdade, vangloriam-se da insubmissão a qualquer tipo de disciplina, e não importa a que autoridade, desde que imposta pela força. Somente as relações derivadas da amizade e da gratidão os fazem curvar-se diante de alguém, que então consideram superior. Isto é, a obediência só é compreendida como livremente consentida; quando imposta desperta rebeldia". (Queiroz, 1973 :104).

21 de novembro de 2015. Eu e Júnior combinamos de ir visitar o acampamento "Deus é maior", no município de Abel Figueiredo (a cerca de 200 km de Marabá) no último dia 19, pela manhã. Toda vez o mesmo problema de saber se alguém vai utilizar a caminhonete. E, no entanto, eu já tinha avisado algumas pessoas da equipe que a gente ia precisar do carro. Junior nunca foi a esse acampamento. Tenho a impressão que ele dá mais atenção para os do MST. Insisto dentro da equipe para o fato de que é preciso acompanhar mais as ocupações dos sindicatos, porque elas têm mais problemas de organização. Eu queria apresentar Junior aos integrantes do acampamento, para que eles conheçam a pessoa que vai assegurar a continuidade do *acompanhamento*, já que próximo ano eu vou para Paris. Foi também a oportunidade de anunciar minha partida. Nada fácil. É como se eu estivesse abandonando. Mais uma vez, vamos sem o presidente do sindicato. Acho isso ruim. A última *visita* que eu

[208] Essa foi a decisão de uma das vítimas do massacre de Pau d'Arco (2017) que, tendo ficado mais de três anos, em seu lote, decidiu sair da ocupação Jane Júlia (que leva o nome da presidenta da antiga associação, assassinada junto a outros 9 *sem-terra*, no dia do evento). Sentindo-se ameaçada por retaliações, e desacreditada na criação de um assentamento no local, comprou um lote em outro município.

fiz com Chiquinho foi há 2 meses. Expliquei naquele momento os termos do acordo que coloca um fim na disputa de terra com a usina siderúrgica, mas vou ter que reforçar isso. *As pessoas sempre andam desconfiadas,* lamenta Cristóvão, liderança e presidente da associação do acampamento.

Nas últimas semanas, inclusive, estive em contato com Cristóvão. Sempre que ele vai ao Incra para resolver o envio da cesta básica ou outro problema, ele passa na CPT, para falar comigo ou com o Batista. Sempre que ele se sente ameaçado ele também passa no escritório, ou nos telefona. Semana passada ele veio, e reclamou muito comigo da indisciplina no acampamento. Uma das integrantes, Deusa, que tem meu número de celular, e na casa de quem fui uma vez jogar cartas, durante uma *visita*, está causando confusão. Segundo ele, ela *traz problemas*, com as festas que organiza em sua casa, trazendo gente de fora do acampamento que seriam de má reputação e que moram em Abel Figueiredo mesmo.

Ela teria trazido cachaça, *o que é estritamente proibido, você sabe,* e teria feito muito barulho. *Na frente das crianças e dos velhos, Igor! Não, não é possível*. Ele queria que eu tratasse disso durante a reunião no acampamento. Mas não gosto de me posicionar sobre essas questões. Odeio dar lições de moral. Ao mesmo tempo, sei que isso joga sobre a coesão do grupo, pode criar divisões, conflitos internos, o que não é nada bom enquanto se está no processo para ganhar a terra. *Tem que manter a união:* esse é, afinal, o mantra repetido pela CPT. Fácil dizer, difícil fazer. Eu já previno Júnior dessas questões. *É preciso ficar atento, porque tem muitas tensões, e a gente não pode tomar partido*. É a recomendação que as e os *agentes* mais experientes me passaram.

Na estrada, compartilho ainda algumas informações sobre a situação do conflito fundiário referente a esta comunidade. Júnior acompanha bem o que vou dizendo, enquanto dirige a caminhonete. No trecho, avistamos muitas carvoarias desativadas. Elas me remetem às fotos presentes nos álbuns sobre trabalho escravo, presentes no escritório. Em anos anteriores, quando a fabricação de ferro-gusa estava aquecida em Marabá, cresceu a demanda por carvão vegetal, produzidos por trabalhadores recrutados por empreita. Muitos casos de trabalho escravo foram identificados em carvoarias pelo chamado “grupo móvel” de auditores do trabalho.

Chegamos por volta das 10h. Decidimos não ter pressa, visitar os barracos, comer no almoço comunitário e fazer a reunião apenas à tarde. Tive a impressão de que tudo estava como da última vez. Nenhuma mudança na paisagem. Nem nas lonas! Um dos primeiros barracos é o de Deusa. Vejo que ele está fechado. Achei que ela não vinha para reunião, mas no fim das contas veio. *Moço, quando vem alguém da CPT, isso aqui lota; quando não vem, é*

só aqueles gato pingado véio, num tem? O último barraco é o de Cristóvão, onde a gente estaciona a caminhonete. O acampamento consiste em mais ou menos 20 barracos alinhados à margem de uma estrada vicinal não asfaltada. Sua mulher, Neide, nos recebe calorosamente. *Igor, você veio mesmo!* Ouvi a mesma coisa da boca de outras mulheres, sempre num tom de surpresa, mesmo eu tendo avisado com antecedência. Aliás, a demonstração de surpresa se repetiu em outras ocasiões. É como se sempre existisse uma dúvida sobre a capacidade de promessas serem cumpridas.

Descemos da caminhonete com o gerador que trouxemos para alimentar de energia o *barracão*. Não há rede elétrica no acampamento. Cristóvão quer que eu e Júnior fiquemos na sua casa, para conversar, e preparar a reunião da tarde. Eu digo que prefiro antes passar para falar com as pessoas nos barracos, e que podemos discutir depois do almoço. Ele fica insatisfeito com minha proposição. Aproveito a ocasião para apresentar Júnior a cada uma das famílias acampadas. Em cada barraco, um café ou um suco, e a visita à roça, por detrás do barraco, sempre improvisada, por falta de espaço.

No barraco de Angelina, uma conversa me preocupa. Ela me fala da desconfiança com Cristóvão. Estamos sentados bem em frente ao seu barraco. A poaca, poeira da estrada, entra o tempo todo em casa, pois, além do vento, caminhões carregados com madeira extraída da reserva legal da fazenda passam bem na nossa frente. Tenho a impressão que ela quer 'testar' Cristóvão, me fazendo umas perguntas. Ela abaixa a voz, e se aproxima de mim. Seu marido está a meu lado, e Júnior do outro. Olhando bem nos meus olhos ela lança: *Ele pode tirar nome de pessoas da lista da cesta básica, porque eles não estão o tempo todo no acampamento? Eu acho uma injustiça. Ele quer tirar gente do cadastro, pessoas que, diz ele, largaram de mão do acampamento. E vai colocar gente que acabou de chegar.* V*ocê acha isso justo? Vai ter gente que acampou só três meses e vai ganhar a terra depois, enquanto gente que tá aquí faz 2 anos vai perder, por causa de uma falta*. Angelina completa ainda: *ele vai sempre a Marabá. Ele diz que vai pro INCRA, resolver uns problemas. Mas eu num sei não... você acredita nesse acordo mesmo? Você acha que em março a gente vai estar nessa terra, definitivamente? Sei não... a empresa é tão poderosa... E a gente sofre aqui, e não sabe se vai ganhar* [a terra]. *E outra: essas histórias de ameaça contra ele... Que você acha?*. Seu marido, que escuta nossa conversa, intervém: *Ele diz que é ameaçado para escapar da pressão do povo. Sei não...*Angelina põe ainda outra questão: *Tá certo pedir dinheiro pras famílias para fazer atividade?* Eu digo que Cristóvão, enquanto representante das famílias, presidente da associação, não pode ficar toda hora gastando seu próprio dinheiro para fazer atividades da associação, *agindo no interesse do coletivo,* eu falo. *É o tipo de coisa que vocês*

tem que discutir nas reuniões no barracão. Lá é o momento de fazer esse tipo de pergunta e resolver o problema do coletivo, da comunidade, entende o que eu quero dizer? Júnior escuta tudo, muito atento. Angelina comenta ainda que não fala mais com Deusa, desde que soube que ela saiu com seu marido. Ela acha que Deusa ficou insistindo, seduzindo. Olho pro marido, e ele não esboça reação.

Nem todo mundo vai pro almoço na casa de Cristóvão, porque acreditam que não vai ter comida para todo mundo. E, no entanto, tinha muita comida! A carne de porco-do-mato, que foi caçado no mesmo dia, indica o prestígio da visita, Júnior não deixa de notar. Vejo que Cristóvão e Neide estão orgulhosos em mostrar a capacidade em nos acolher. Outras pessoas, aliás, vêm lhes dar parabéns por isso. Muitas histórias interessantes circulam entre os homens sentados à mesa, durante o almoço. Fazem muita piada – eu nem tanto – sobre as aventuras de cada um nas várias cidades, por onde já passaram. Falam muito: *Peão não é gente, moço.* E riem logo depois. Fazemos uma *siesta* de 20 minutos e depois começamos a reunião.

***

É curioso como a observação de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973), presente na epígrafe deste tópico, antecipa, em alguns anos, o argumento, que veio a se tornar celebremente conhecido através de James Scott (1976), sobre formas subliminares de resistência à dominação, entre populações consideradas vulneráveis, como os camponeses. De fato, muitas etnografias realizadas em distintas regiões do país apontaram, em diferentes momentos, a centralidade dos valores de liberdade e autonomia, entre populações rurais brasileiras, e suas estratégias contra a *sujeição* e o *cativeiro* – nesse sentido, o balanço bibliográfico de Afrânio Garcia (2003). Esses estudos centraram-se, no entanto, nas relações de dominação (e resistências a ela) existentes entre patrões e trabalhadores, ou entre camponeses e atores estatais.

Mais raramente, as descrições voltaram-se a formas de governo (e resistências a ela) que viessem a surgir da composição de coletivos entre os próprios camponeses (*trabalhadores, posseiros, sem-terra* ou outros), como os presentes na mobilização para reforma agrária. Com efeito, o mundo das *ocupações* e *acampamentos* pressupõe a existência de algumas instâncias de governo entre seus participantes, para regular inúmeras, e nem sempre previsíveis, disputas que venham a surgir entre os ocupantes ou acampados, pelas mais diversas razões.

Desconheço, por exemplo, alguma *ocupação* ou *acampamento* que não tenha um *barracão,* ou um espaço destinado a realizar deliberações que venham a se aplicar para além de uma só pessoa/participante, ou seja, um espaço onde se tomem decisões com pretensão de serem válidas e eficazes a um conjunto de entes, que momentaneamente conformará um grupo, e assim buscará se manter[209]. A depender do assunto/tema, objeto de discussão, as decisões podem concernir o conjunto das crianças, ou o conjunto dos ocupantes, homens e mulheres, ou só apenas os homens, ou apenas as mulheres, os animais, as roças, etc. Nesses espaços estão em operação: (i) instâncias produtoras de regras e (ii) instâncias encarregadas de sua aplicação, segundo certos procedimentos, eles próprios objeto de regras. Ora, ambos os elementos nos remetem à existência de um governo[210]. E nas áreas onde existem associações, são recorrentemente definidos/as representantes ou lideranças que se tornam responsáveis por fazer observar essas regras.

As lideranças se ocupam de animar as reuniões no *barracão,* como Régis na cena de abertura do capítulo anterior, ou Cristóvão, na cena deste tópico. Vale lembrar também que elas se encarregam de garantir as condições de sucesso da interlocução entre Estado e *movimentos,* e, portanto, trabalham para que as condutas esperadas em uma *boa ocupação* sejam observadas. A própria interlocução com o Estado exige que as *ocupações* e *acampamentos* destaquem lideranças. Essa é, afinal, uma condição de inteligibilidade na comunicação com o Estado, em diversos contextos. Mas a posição delas nunca é estável.

Diversas etnografias realizadas em situação colonial (Balandier, 1951) captaram essa necessidade de o Estado determinar a existência de uma porta-voz, representante ou chefia para coletivos sobre os quais pretende estender seu governo[211]. Essa é mesmo a forma de

---

209 Aqui estou privilegiando apenas um aspecto do *barracão*. Mas mais coisas acontecem nele, no entanto. Pessoas exercitam sua fala, outras são desafiadas, ridicularizadas, outras estão ausentes, umas na frente, outras se esgueirando na janela ou na porta, ou de algum modo sinalizando que não estão bem dentro. As associações não são apenas 'instâncias de deliberação'. São também espaços para dramas morais ou simplesmente narrativas intrigantes (no duplo sentido do termo). Aqui estou selecionando apenas a necessidade de se constituir um porta-voz porque a dificuldade por que passam as ocupações de terra nesse sentido são similares a que outros coletivos enfrentam em outros contextos, facilitando o exercício de comparação, que realizo nas páginas seguintes.

210 Para retomar uma definição de Latour (2000:68): "*Dès que l'on est mandaté par un médiateur qui surplombe la situation de conflit, on ne fait plus la guerre, on ne fait que s'engager dans des opérations de police*". Sobre a aproximação entre pares polícia:governo, política:contestação, governo:consenso, política:dissenso, consultar o trabalho clássico de Rancière (1995). É de ressaltar como a concepção analítica de governo em Rancière se coaduna com a concepção de *governo* das populações rurais aqui tratadas como aquilo que quer assujeitar, criar sujeição.

211 Nesse sentido, a etnografia de Stépanoff (2020) para o caso da Rússia e seu colonialismo interno em relação a populações do extremo-leste. A necessidade de estabelecer e encontrar um chefe entre populações africanas durante o colonialismo britânico, através do *indirect rule*, foi analisada por De L'Estoile (2004). Para o caso francês, na Oceania (Nova Caledônia), onde o colonizador procurou ter aliados entre chefes locais, ver Naepels (2013). No Brasil, há a necessidade de os indígenas criarem uma associação para

legibilidade inescapável das práticas estatais (Scott, 1998). Basta observar o que acontece na sua ausência, como, na França, no caso do movimento dos "coletes amarelos" (*gilets jaunes*): imbróglio, incompreensão, dificuldade de se estabelecer uma negociação e definição de pauta, acarretando o risco de esgarçamento da mobilização pelo cansaço, se a força insurrecional não chega a derrubar o governo[212].

Os "coletes amarelos" deixaram evidente o assentamento ontológico da fala política, ao recusarem fazer o que *movimentos* tradicionais, a exemplo dos sindicatos de trabalhadoras/es, fazem: destacar um representante. Como lembra Charles Stépanoff (2020), a fala política com o Estado tem um pressuposto diplomático, porque esta se produz pelo envio de emissários portadores de uma fala coletiva audível, ou seja, pela delegação da palavra, sem o que não há comunicação possível: afinal, "de que valem palavras que comprometem/engajam apenas a si próprio? Quem trataria com um diplomata que não representa ninguém?" (Stépanoff, 2020)[213].

Inevitável constatar que estamos diante de um problema levantado por Jacques Rancière (1994), que é o da repartição do sensível: a fala política converte o barulho ou *brouhaha* da multitude dos corpos em mensagem[214]. Mas que isso se dê necessariamente por meio de um porta-voz é o que fragiliza a legitimidade dessa fala: porque a ninguém escapa que essa conversão mágica do múltiplo ao um, típica da relação de mandato, está

---

interagirem com o Estado, o que provoca muitas repercussões nos modos locais de se estabelecer e exercer a liderança. Nesse sentido, a etnografia de Vanzolini (2011) e a de Keese dos Santos (2020), dentre inúmeras outras.

212 Isso se formos pensar em termos de eficácia da mobilização, que é o enquadramento de partida, mais redutor, que estou adotando, mas que, no entanto, assumo, para me aproximar da preocupação das e dos *agentes*, em criarem coletivos-para-mobilização. No entanto, destaco mais uma vez, que essa leitura, apesar de pertinente, é parcial, porque olha apenas 'o que falta', 'o que não se produz', enquanto que uma infinidade de outros fenômenos se produzem nessa 'falta de sucesso' na comunicação com o 'Estado': há relações de amizade, intimidade, e solidariedades as mais diversas que se estabelecem entre os chamados derrotados, há aprendizados existenciais, novas narrativas morais que são produzidas, novos enquadramentos que podem ver a derrota apenas como 'azar' e não como 'erro', dentre outras possibilidades.

213 Stépanoff (2020) afirma que o problema que os *gilets jaunes* colocaram ao Estado francês é análogo ao das populações autóctones que não conheciam o instituto da diplomacia (e, portanto, da delegação da palavra), para o Estado russo. Muitas das vezes, "o problema [para o Estado russo] não era a resistência militar dessas populações, que às vezes era forte, e às vezes insignificante, mas a incapacidade de formular com uma só voz uma mensagem audível"

214 Reproduzo a íntegra do argumento de Rancière (1994:82): "*Pour être entendus comme acteurs d'une discussion, les plébéiens doivent d'abord prouver qu'ils parlent. Il faut avoir ces apologues en tête pour donner son sens fort à la célèbre définition aristotélicienne de l'animal politique, comme animal doué du logos et non seulement de la voix. L'inclusion ou l'exclusion politiques se jouent là: dans l'assignation d'une parole au discours partagé ou au bruit des organes, dans l'inscription sensible de l'égalité ou de l'inégalité*".

permanentemente sujeita à usurpação, ou seja, ao risco de o porta-voz ou representante, falando pelo grupo, falar por si próprio.

A percepção desse risco é o motor da desconfiança entre os "coletes amarelos", entre os coletivos militantes como *Occupy*, *Indignados*, *Nuit Débout*, e também entre ocupantes e acampados no sul e sudeste paraense. A desconfiança em relação às lideranças de associação, que pode se manifestar em questionamentos como os que Angelina realiza na cena, é um fenômeno disseminado, e acredito que todo/a pesquisador/a que realiza etnografia em organizações militantes deve se deparar com ele, exigindo de cada um/a de nós um exame mais profundo da desconfiança, não pelo seu aspecto negativo, mas pelo que efetivamente ela é capaz de produzir em termos de relações[215].

O pressuposto diplomático da fala política (a necessidade de que exista um porta-voz para que a comunicação com o Estado se realize) implica geralmente modelizações e mimetismos (De Vienne e Nahum-Claudel, 2020)[216]. De fato, o Estado tende a lançar mão e fazer reproduzir essa forma comunicacional indefinidamente: a multiplicação de associações em áreas de *ocupação* e *acampamento* nos anos 1990 é um exemplo perfeito disso. Na segunda metade dos anos 1990, o Incra em Marabá chegou mesmo a incentivar que essas associações se constituíssem independentemente de um *movimento* (sindicato ou MST), e se articulassem em torno de centrais e federações próprias[217].

Seja como for, o Estado cria um imperativo interacional que força o aparecimento da divisão do trabalho em coletivos militantes, algo que, por si só, pode também surgir das necessidades internas de organização, tais como a repartição de tarefas segundo as competências de cada um/a (Vercauteren; Jordan, 2008: 48). Ora, a divisão do trabalho aumenta a probabilidade de uma diferenciação vertical das posições em um coletivo militante (Idem, ibidem), criando, desse modo, assimetria, hierarquia.

---

[215] Nesse sentido, destaco o dossiê organizado por Allard, Carey e Renault (2016), inteiramente dedicado ao tema da desconfiança. Isso tem a ver com uma descrição não-normativa, 'positiva' (no sentido de produção), que os conflitos podem ter, não se restringindo apenas à quebra da reciprocidade ou da troca, como propõem Marques, Comerford e Chaves (2007).

[216] O exercício da diplomacia está no centro de muitas reflexões antropológicas, nos últimos anos, e o dossiê organizado por De Vienne e Nahum-Claudel (2020) exemplifica isso. É uma preocupação especialmente presente entre as/os pesquisadoras/es que buscam saber como mundos distintos em guerra (pensemos o caso da expansão capitalista em direção aos territórios de povos indígenas em diversos continentes) podem encontrar acordos pragmáticos de paz, evitando a aniquilação de um desses mundos pelo outro. Para um projeto coletivo de pesquisa no Brasil sobre o tema, ver Gibran, Vanzolini e Sztutman (2020).

[217] Com apoio do Incra, foi criada uma "Central de Associações" e uma federação correspondente, a Fecap, passando a existir, portanto, uma estrutura paralela à do sindicalismo tradicional da Fetagri e de outros *movimentos*, como o MST. A Fetraf no sudeste do Pará herdou muitas das associações vinculadas à Fecap, extinta em 2006. Para mais detalhes, consultar Assis (2009: 134)

É curioso que autores com *parti-pris* epistemológicos tão divergentes como Pierre Bourdieu e Bruno Latour venham a concordar sobre o paradoxo incontornável da política representativa, que ocupantes e acampados do sul e sudeste paraense experimentam cotidianamente. O paradoxo é: o porta-voz faz falar o grupo em nome do qual ele fala. Ou seja, aparentemente o porta-voz é destacado do grupo. O grupo seria, então, anterior ao porta-voz. Mas sem porta-voz o grupo não existe (Bourdieu, 1984: 49; Latour, 2002: 148-149). Trata-se de uma circularidade, em que aquilo que dá causa ao movimento circular é difícil de ser determinado[218]. A instância do porta-voz é, assim, o que permitiria a uma ocupação de terra sair do modo de existência serial e passar ao modo de existência coletivo (Bourdieu, 1984:50)

Segundo Latour (2011:108), a figura do representante sindical é semelhante à do cientista. Dada impossibilidade de cada trabalhador/a sindicalizado/a falar em uníssono, o porta-voz lhes empresta um corpo e uma voz, permitindo-lhes figurar enquanto ente coletivo próprio (Benoît-Barnet; Zoghlami, 2018:83). É exatamente o que acontece com o cientista, aquele que fala em nome das coisas que ele estuda. E como Latour descreveu em inúmeros trabalhos, o cientista não é um intermediário fiel, mas um tradutor. Os porta-vozes científicos e políticos são mediadores e mediadoras que "transformam, traduzem, distorcem e modificam o sentido ou os elementos daquilo que eles transportam" (Idem: idem). Quem cobra transparência no enunciado científico (como se ele apenas revelasse uma natureza dada) e no enunciado político (como se ele devesse apenas manifestar o discurso e a vontade original dos representados) não entendeu nem o regime de enunciação da ciência, nem o da política.

Isso não impede de os mandantes (integrantes da ocupação) exigirem que os mandatários (presidentes de associação) sejam o mais fiel possível às decisões do *barracão* (assembleia), cujas deliberações são feitas, em geral, em regime de votação por maioria simples (metade mais um), quando não se obtém um acordo por consenso. No entanto, ocupantes e acampados percebem claramente que a metamorfose ou transubstanciação do múltiplo ao um não pode ocorrer sem traições – leia-se perdas e transformações – (Latour, 2002: 152). Afinal, nem tudo pode ser previsto, e o presidente de associação (porta-voz dos ocupantes e acampados) pode ser levado a ter que decidir, na interação com atores estatais,

[218] Aí reside também a crítica de Bourdieu às teorias do contrato social: este círculo original e paradoxal foi ocultado por elas, apesar de terem se tornado teorias dominantes da representação política. O que elas ocultam é o fetichismo politico, assim definido por ele (Bourdieu, 1984:49): "*le processus au terme duquel des individus se constituent (ou sont constitués) en tant que groupe mais en perdant le contrôle sur le groupe dans et par lequel ils se constituent*"

sobre temas em relações aos quais o mandato não é muito claro, para não mencionar a possibilidade latente de corrupção deliberada[219].

Ao mesmo tempo, a traição não acontece apenas na direção do múltiplo ao um, mas na direção do um ao múltiplo, de forma que nenhum representante tem total controle sobre os representados na aplicação das regras (Latour, 2002: 152), por vezes objetivadas em instrumentos como os regimentos das associações, a que os *agentes* também fazem menção, quando precisam cobrar do público uma adequação às normas de uma *boa ocupação*. Na medida em que os destinatários das regras não são seres autômatos, há sempre uma margem de autonomia, liberdade e negociação de que se vale cada um/a para obedecer ao convencionado e/ou estabelecido.

Nesse sentido, a realização de festas com bebidas alcóolicas, como a que Deusa promoveu, costumam ser proibidas pelos regimentos de associações, mas podem vir a acontecer. Em outra ponta do espectro, está também a multiplicação de práticas predatórias proscritas, descritas acima, que acontecem continuamente em *ocupações* e *acampamentos*, e que afetam a legitimidade da mobilização. Presidentes de associação são desprovidos de meios de *enforcement,* de sanção. O que podem fazer é denunciar os infratores às agências estatais, assumindo o risco de retaliações e ameaças, ou ainda atacar a reputação dos recalcitrantes, seja em reuniões no *barracão,* seja em interações mais particulares com outros membros da ocupação, e/ou com as/os *agentes*, com integrantes dos *movimentos*, falando mal dessas pessoas.

A desconfiança em relação às lideranças tem, portanto, um assento ontológico. Ela é própria de todo regime político representativo que pressupõe a encarnação das instituições (Boltanski, 2008: 27). O problema das instituições (tal como uma associação em uma *ocupação* ou *acampamento*) é que elas são seres sem corpo, e, consequentemente, não podem se expressar a não ser pelo corpo do porta-voz, que idealmente deveria poder se desfazer da sua condição de ser situado e interessado, para incorporar apenas os interesses da instituição (mandato).

Os ritos de instituição (eleição, normas que balizam sua atuação enquanto presidente de associação, entre outros) buscam produzir esse novo ser[220]. Mas essa produção não é

---

[219] Os *agentes* são muito vigilantes também em relação à conduta das lideranças, e as equipes da CPT deixam de *acompanhar* ocupações de terra e mesmo *movimentos* sobre os quais recaiam fortes suspeitas de irregularidades.

[220] É intencional a aproximação com os regimes de possessão religiosa. Bourdieu (1984: 52), aliás, fala em metanoia na relação de mandato: morrer a antiga pessoa para fazer advir a instituição ou a nova pessoa jurídica (como se diz em português), ou *personne morale* (como se diz em francês).

perfeita aos olhos dos ocupantes. Sempre resta uma suspeita de que a instituição (ou seja, o mandato da presidência da associação, no caso) é uma ficção, e que, no fundo, são apenas pessoas situadas, dotadas de ponto de vista, com seus desejos e interesses, que se expressam ali, e não o coletivo. Ao mesmo tempo, essa ficção é necessária, porque não há outro modo de o grupo/agrupamento/coletivo existir senão por meio de seu porta-voz. Trata-se de uma contradição insuperável (Boltanski, 2008: 28) que os ocupantes experimentam, e por isso, a constante ambivalência entre confiar e desconfiar, implicando a contínua instabilidade da chefia.

A desconfiança produz crítica. E são as modalidades de crítica que a etnografia conseguiu captar que eu gostaria de tratar em seguida. Antes, uma ressalva: esse exercício crítico que as/os ocupantes dirigem a lideranças pode ser realizado igualmente em direção às agências estatais, e, em tese, também aos *agentes*, é claro. Dada minha posição em campo, não consegui observar eventuais críticas existentes à CPT. Pelo contrário, ocupantes e acampados sempre manifestavam satisfação com as *visitas.*

Apesar dos vieses próprios do meu posto situado de observação, não tomo essas demonstrações apenas como encenação, porque, muitas vezes, a distinção entre a CPT e os *movimentos* era manifestada por diversos ocupantes não-lideranças em muitas conversas informais, quando consideravam a CPT justamente mais confiável, por não estar diretamente envolvida em conflitos interpessoais dentro da ocupação, e não lidar com o dinheiro dos ocupantes, como os presidentes e membros da diretoria de uma associação inevitavelmente precisam lidar[221].

A desconfiança em relação às agências estatais é elevada. Há uma luta contínua contra a abstração burocrática que não passa pelos testes da experiência das/os acampadas/os e ocupantes, porque afinal veem que os funcionários do Incra não estão completamente desfeitos das suas compleições singulares, de pessoa. Há funcionários mais gentis, outros

[221] Aliás, as próprias lideranças de *movimentos*, como Cristóvão, vinham me falar da importância de eu e outros *agentes* respaldá-los durante as reuniões, *porque o povo confia mais na CPT.* Ouvi isso em diversas ocasiões tanto de presidentes de sindicatos, como de membros de associação, de coordenação de movimentos sociais como o MST e a LCP, e até de funcionários do Incra. No capítulo 6, desenvolverei mais a reflexão sobre a fonte de prestígio da CPT perante as ocupações de terra. Mas adianto que isso está ligado à modalidade de troca de dons entre *agentes* e ocupantes/acampados. Esses últimos percebem uma generosidade no *apoio*, difícil de ser inicialmente enquadrada: apoia-los por quê, se não são parentes? Apoia-los por quê, se os *agentes* não vão ganhar um lote de terra? De fato, a gratuidade do *serviço* (como o de assessoria jurídica) define a generosidade do *apoio.* Razões dessa generosidade passam pelo fato de os *agentes* serem da Igreja, equacionada com noções de caridade, e de uma fraternidade para além do parentesco consanguíneo, ideia-matriz própria do cristianismo, que eles assumem como possibilidade. A generosidade enseja a gratidão e amizade de que falava Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973) na epígrafe. Gratidão e amizade são meios mais persuasivos de se obter adequação de condutas, como a autora já apontava.

menos, uns que sinalizam maior simpatia pelos *movimentos,* outros menos, e isso faz parte da leitura de intenções que as/os ocupantes empreendem.

Tanto a pessoa prima sobre a abstração burocrática que uma preocupação constante das/os ocupantes e acampadas/os é *ter conhecimento* no Incra. *Ter conhecimento* não é acumular um determinado saber sobre o funcionamento do órgão, mesmo que isso seja importante. Mas conhecer a pessoa certa, tornando-a próxima, idealmente um amigo, porque a proximidade e amizade são as melhores ferramentas (apesar de não serem infalíveis) para controlar ou conjurar os perigos da assimetria de poder a que estão submetidos na interação com o Estado[222]. Pessoalizá-lo é uma maneira de torná-lo mais previsível, e isso passa por exemplo pelo modo como se recebe esses funcionários em eventuais visitas à ocupação, com preparação de fartas refeições e outras formas de demonstrar *consideração*[223].

3.3 Formas de críticas às lideranças

Mas voltando à produção de críticas sobre lideranças, os agentes de pastoral ficam facilmente expostos a elas desde que começam a circular no mundo das ocupações, sem a presença dos presidentes de associação, como eu fiz na visita ao *acampamento* "Deus é maior". Talvez por isso Cristóvão não tenha demonstrado satisfação, quando lhe disse que queria visitar os barracos apenas com Júnior, antes do almoço.

As/Os *agentes* são depositárias/os de muitas fofocas e intrigas produzidas em torno das lideranças, indicando que o mundo dos acampamentos é de uma sociabilidade agonística, no sentido de observação mútua e mapeamento moral de condutas (Comerford, 2003). Além disso é frequente a lógica do desafio – veremos isso adiante quando nos debruçarmos sobre

---

222 Sobre a amizade como forma de lidar com as incertezas e os perigos, ver De L'Estoile (2014) para a zona da mata de Pernambuco e Lebner (2021) para o sul e sudeste paraense. Lebner (2021) aponta, no entanto, para a impossibilidade de se obter proteção contra as incertezas e ameaças do mundo apenas através de amigos, pela instabilidade dessas relações. Seja como for, há essa tendência, entre diversas populações rurais no Brasil de conjurar o perigo, que o outro desconhecido porta, através do estabelecimento de relações de proximidade. Esse dado sempre me pareceu muito próximo à "predação familiarizante" entre inúmeros povos indígenas no Brasil – ver a respeito Fausto (2008) –, modo de tornar a alteridade perigosa (como o branco ou todo potencial inimigo) familiar, fazendo parentes (ou no caso em tela, amigos). Reconhecendo, porém, os limites de portabilidade das teorias etnográficas, assinalo apenas a possibilidade de comparação, sem defender que ela seja pertinente por inteiro. Por fim, considero que a ameaça e o perigo da burocracia é um fenômeno amplamente experimentado por diversas populações, em diferentes contextos, para além do caso que estamos tratando, como argumentam Grimaud e Stravianakis (2021), aproximando a burocracia do sublime kantiano: ou seja, aquilo que por ser tão grande nos escapa (mas do qual é também é quase impossível escapar), provocando terror e admiração.

223 Sobre a importância da *consideração* na relação entre pessoas entre populações rurais no Brasil, ver Pina-Cabral e Silva (2013).

noções de *valentia* e *humilhação* – e competição por bens materiais e simbólicos, como prestígio e respeito. Isso tem a ver com uma gestão de territórios: de si, do lote, da família. A exposição das/os *agentes* a esse tipo de situações leva-as/os a avaliar o grau de conflitos internos, sugestivamente chamados por elas e eles de *conflitos entre iguais* – para diferenciar do *conflito tout court*, que se dá contra o Estado, o fazendeiro, a empresa agropecuária ou mineradora –, e a retornarem cobranças ou sugestões de conduta às lideranças.

Então a gente tá aqui para falar do cadastro e de uma outra coisa (...) para que amanhã ou depois não se diga que o sindicato não está presente, fazendo fofoca contra o sindicato, disse Dona Joelma na cena de abertura do capítulo anterior. Mais à frente ela lembra que já ouviu se referirem ao sindicato como uma *máfia*. A fofoca é uma dessas modalidades de crítica – o que James Scott (1976) chamaria de formas de resistência subliminares – imiscuídas às atividades cotidianas, que se combina a outras que ele repertoriou, e que também estão presentes nas *ocupações* e *acampamentos*.

Dentre elas, (i) além do maldizer, há:

(ii) a *mangação* (prática cujo enquadramento é propositadamente duvidoso/incerto, entre a brincadeira e a ofensa manifesta sobre reputação pessoal de alguém);

(iii) o abstencionismo (por exemplo: faltar às reuniões do barracão);

(iv) o não-cumprimento de algumas obrigações estabelecidas pela associação;

(v) as ameaças às lideranças (seja à sua integridade física, seja a sua casa ou lote, ou a membros da família) realizadas diretamente pelo ameaçador ou por intermédio de terceiros, inclusive por rumores[224].

Essas críticas ou formas de resistência podem, mais raramente, culminar em revolta, com duas saídas possíveis: (i) destituição da associação já criada e expulsão de representantes do *movimento* ou (ii) criação de uma outra associação concorrente, *apoiada* por outro *movimento,* dentro de uma mesma ocupação. Durante a etnografia, deparei-me com ambos os casos.

Até onde consegui apreender, a desconfiança e críticas manifestadas em fofocas contra lideranças, sindicatos e *movimentos* apoiavam-se na circulação de rumores mais amplos. Com isso quero dizer que era frequente, em um *acampamento, sair uma conversa* sobre a má

[224] Podemos constatar isso, não só através da observação etnográfica, mas também através da documentação. Em diversos "Termos de Declaração" registrados no escritório da CPT em Marabá, lideranças relatam ameaças produzidas tanto por atores de fora da ocupação (por exemplo: funcionários da fazenda ou da empresa que administra o imóvel ocupado, tais como gerentes ou guardas de segurança privada) quanto por atores de dentro da ocupação (ocupantes ou acampados que se viram prejudicados material e moralmente por alguma decisão do presidente da associação).

conduta de lideranças de outros *acampamentos.* Em grande parte, falavam sobre o risco de *ser abandonado no corredor,* ou seja, ser despejado e colocado à beira da estrada, por alguma negociação entre lideranças e fazendeiros ou entre estes e funcionários do Incra. Lembremos que Régis, ele próprio uma liderança hoje, já havia sido vítima de uma liderança pastor, em outro *acampamento*, que negociou, à revelia das famílias, a saída delas das terras de um fazendeiro por um determinado preço/indenização[225].

Os riscos de corrupção são de fato frequentes. Em abril de 2014, Cristóvão gravou no seu celular uma oferta que lhe fez a empresa da área que ele ocupa junto a outras 60 famílias. Participou da oferta um ator, com circulação no Incra, que fez a mediação com a empresa. Cristóvão entregou a gravação à equipe da CPT em Marabá, que realizou uma denúncia formal à superintendência do Incra, para mostrar a má-fé da empresa, e os riscos de corrupção a que a própria autarquia estaria sujeita. Mesmo essa conduta de transparência de Cristóvão não o eximiu de ser objeto de outras desconfianças em seguida. *Ele diz que vai pro Incra, resolver uns problemas. Mas eu num sei não... você acredita nesse acordo mesmo? Você acha que em março a gente vai estar nessa terra, definitivamente? Sei não.*

Essa formulação acima de Angelina ressoa com outras notas de meus cadernos de campo. Muitas das razões de desconfiar das lideranças estão relacionadas à sua circulação por espaços diferentes. Isso os torna permanentemente vulneráveis à contaminação, corrupção, cooptação, traição, problema inerente à posição do diplomata, que nunca está ligado apenas a seus mandantes, na medida em que tem que negociar com quem ele não representa. Todos os coletivos que prezam por uma maior horizontalidade experimentam e buscam conjurar esse risco, com maior ou menor sucesso.

Uma dessas formas é convidar outros companheiros da ocupação a viajar com ele, e tentar implicar mais gente, com constituição de algumas comissões, como disse Chiquinho na cena do capítulo anterior. Uma outra forma ainda é documentar os deslocamentos. Já era comum a prática de fotografar, usar gravador ou mesmo filmar com seu aparelho *smartphone* as reuniões. Eu percebi que mesmo em *visitas* da CPT, com reuniões no *barracão*, havia gravações, com ocupantes portando ostensivamente seus celulares, demonstrando que estavam a gravar tudo o que estava sendo discutindo. Isso também traz inconveniências.

---

[225] Vale lembrar que no início dos anos 2000 diversos presidentes de associações de assentamentos e membros de cooperativas técnicas foram processados judicialmente, acusados de desvio de verba pública, por falhas na prestação de contas dos recursos recebidos pelo Incra, tais como o crédito de fomento agrícola. Os eventos foram objeto de muitas conversas, e afetaram a reputação das lideranças *a posteriori*. Quando realizei o trabalho de campo, circulavam ainda muitos rumores a respeito desses casos.

Lideranças viajam bastante. Presidentes/as de associação precisam ir com frequência a Marabá para: (i) ir até a sede do Incra, seja para obter informações sobre o andamento do processo administrativo, seja para ir até à Ouvidoria atualizar o cadastro de acampados e receber as cestas básicas (ação extinta em 2016), ou para participar de audiências da CNCVC (também extinta em 2016); (ii) ir até uma audiência no Fórum de Justiça/Vara Agrária; (iii) ir até o sindicato ou ao escritório da CPT por diversas razões: pedir um atendimento específico para registrar declarações acerca de ameaças que vem recebendo; ter informações com a assessoria jurídica sobre o andamento do processo judicial na vara agrária; combinar *visitas* com as/os *agentes* encarregadas/os de fazer formações e/ou de apoiar a produção nas roças, etc.

Observei muitas vezes que essas lideranças buscam *ter conhecimento* na esfera local do município, sendo próximas a um/a vereador/a, a um/a funcionário/a da prefeitura ou de uma de suas secretarias, ou, melhor ainda, do/a próprio/a prefeito/a. Em muitos casos, precisam negociar com alguma secretaria da prefeitura, seja a de educação, de transporte ou de agricultura, ações da prefeitura para resolver problemas na escola, nas estradas, no transporte para escoar a produção das roças na ocupação até a feira ou mercado municipal, no fomento para obtenção de mudas, dentre outras. A circulação delas é mais intensa entre o próprio município e cidades que concentram agências estatais estaduais e federais, como Marabá e Redenção, mas pode atravessar escalas, e alcançar Brasília, e até países estrangeiros[226].

Régis, que começou a fazer parte da escola de formação sindical da Fetagri, a Enfoq (Escola Nacional de Formação de Quadros), passou a frequentar mais reuniões não só em Marabá, como em Belém, e, à medida que assumia funções na federação, era solicitado a participar de atividades em Brasília também. Embora o acampamento de Cristóvão fosse também representado pela Fetagri, ele não se inseriu muito nas atividades da federação, talvez pela fragilidade do sindicato de seu município de origem. Mas, convidado pela CPT a participar de formações com outros presidentes de associação, teve a oportunidade de participar de *encontros* em Marabá e em Belém.

[226] Esse, no entanto, é o caso apenas de uma minoria de lideranças, a exemplo da própria dona Joelma que esteve presente em sessões do Parlamento Europeu, para tratar das violações a defensores/as de direitos humanos no Brasil, a partir de sua experiência: assassinato de seu esposo, José Dutra da Costa, e ameaças que passou a viver, em seguida. Isso tem a ver com a extensão da rede de apoio de Dona Joelma, que inclui ONGs, como a Justiça Global, sediada no Rio de Janeiro, que trabalha com o chamado "sistema internacional de direitos humanos". Sobre a parceria da CPT com algumas ONGs, ver capítulo 4.

Acontece de os/as presidentes/as e demais membros de associação receberem convites para participarem de outras atividades que não são diretamente atinentes às reivindicações de sua *ocupação* ou *acampamento*, mas consideradas importantes para a mobilização da reforma agrária: por exemplo, a ida até romarias, atos-memória, julgamentos pelo tribunal do júri de casos emblemáticos de *conflito*, como o do assassinato de José Dutra da Costa, esposo de Dona Joelma. Em todas essas ocasiões, as lideranças podem trocar experiências com seus homólogos, aprender e desenvolver o idioma militante da mobilização por reforma agrária.

Uma liderança que circula bastante e *tem conhecimentos* enfrenta situações ambíguas. Por um lado, essa circulação e esse *conhecimento* são fontes de prestígio. Sem eles, certamente seria tomada como uma liderança fraca que não reúne as condições para fazer avançar o processo de regularização fundiária e/ou de criação de assentamento. Por outro, é patente a assimetria de poder que essas ações produzem, levando os ocupantes a perceberem o risco de que as lideranças possam *mandar* demais[227].

Para contornar as críticas da *base*, muitas lideranças veem a necessidade de reforçar a solicitude e generosidade[228] na troca de informações, nos convites para que outros integrantes participem com elas dessa circulação e produção de *conhecimento*, e buscam também respaldar o que defendem em confirmações vindas das entidades de *apoio*, donde a importância que presidentes de associação dão a *visitas* dos *agentes*. Muitas das vezes é a ocasião de demonstrar para o público de ocupantes e acampados que as condutas que a associação defende não são imposições vindas apenas do/a presidente/a, mas exigências postas por uma comunidade mais ampla, a comunidade da mobilização em interação com uma miríade de atores, dentre os quais as agências estatais, elas próprias com suas linguagens e condições.

Os alinhamentos na crítica (e nas resistências subliminares, portanto) contra as lideranças unem ocupantes que podem vir a se opor em outros planos. Angelina desconfiava, produzindo as mesmas críticas que outros ocupantes, com os quais não necessariamente estava aliada. Deusa, por exemplo, contestava a autoridade de Cristóvão com argumentos

---

227 Para uma análise das resistências ao *mandar demais*, ver Keese dos Santos (2020), para os Guarani Mbya, e Simbsler (2021), para acampados do MST na zona da mata pernambucana. Como vimos, a entrada em uma ocupação de terra tem a ver, para muitos integrantes, com a possibilidade de exercitar a autonomia, o que tende a entrar em conflito com o sistema de obrigações previsto pela mobilização. Daí surgem suspeitas de que novas sujeições estejam sendo gestadas.

228 Bourdieu destaca que esse fenômeno é típico dos modos de dominação não objetivados, também chamados de pessoalizados, que têm custo elevado para se reproduzir, na medida em que "as estratégias que visam instaurar e manter relações duráveis de dependência de pessoa a pessoa são, frequentemente, extremamente custosas em bens materiais (como o potlatch ou as ações de assistência), em serviço ou simplesmente em tempo" (Bourdieu, 1976: 122). Tradução livre.

parecidos. Outras pessoas, que não gostavam do comportamento de Deusa no cotidiano do acampamento puseram-se do mesmo lado para suspeitar a capacidade de Cristóvão de garantir que o acordo firmado pela empresa e o Incra, segundo o qual destinariam uma parcela da fazenda para um futuro assentamento, seria respeitado.

Em diversas ocasiões, presenciei que um documento apenas, como o desse acordo, que estava escrito e assinado pelas diferentes partes na disputa – Incra (SR-27); Ouvidoria do Incra, Terra Legal, Associação do acampamento; Empresa – não era suficiente. Do mesmo modo que em outras situações, como as etnografadas por Keese dos Santos (2020), notei que era preciso haver uma *fala* junto ao *papel*, não apenas para explicar, como se o problema fosse falta de clareza. Não é. A *fala*, especialmente de terceiros potencialmente confiáveis, como os *agentes*, mais do que explicar, legitimam também o escrito no documento. E reconfirmações eram esperadas a cada *visita* também. Ainda que minha ida enquanto *agente* ao acampamento tivesse outros objetivos, sempre tinha que retomar o que foi discutido nas reuniões e *visitas* anteriores. Fazer a memória das discussões, por assim dizer. Dona Joelma, aliás, fez isso na cena de abertura do capítulo anterior. Apenas anos depois compreendi a importância moral dessa técnica.

Não seria exagerado dizer que lideranças de associações se aproximam de "dirigentes à beira do ataque de nervos", descritos por Comerford, Almeida e Palmeira (2014: 84), atuantes no "mundo da participação" das políticas fundiárias e agrícolas em Brasília. A qualificação é pertinente pelos múltiplos dilemas e responsabilidades de que se ocupam, em geral implicando receber ameaças de diversas origens. Vale lembrar que ocupantes mais críticos às lideranças não necessariamente apresentam disposição de assumir o posto, pela carga de atividades que está em jogo.

Some-se a isso que a posição de liderança pode inviabilizar meios de obtenção de trabalho e renda. Cristóvão tinha lote em um *acampamento*, diferentemente de Régis que o tinha em uma *ocupação.* Esse último podia ter uma roça, algo que estava limitado ao primeiro que, para obter trabalho e renda, realizava periodicamente serviços por empreita em fazendas da região. Os compromissos com a mobilização atrapalharam diversas possibilidades de ele realizar diárias.

Por fim, lideranças costumam enfrentar conflito de lealdades com o próprio grupo de parentesco: excessivo compromisso com a agenda da mobilização e muita generosidade com

outros ocupantes que não sejam da sua família, enseja cobrança dos parentes por mais atenção com eles[229].

Não disponho de material sobre o modo como presidentas/es de associação eram eleitas/os. Durante o trabalho de campo não tive ocasião de observar deliberações para definir a escolha de candidatas/os, nem os elementos que estavam em jogo, especialmente se o tipo de posição ocupada na rede de parentesco, amizade e vizinhança, e nas práticas religiosas, tinham algum peso. É certo que os pastores exercem uma liderança importante, e o apoio das igrejas às associações podem ser decisivos na mobilização. No entanto, até onde pude observar, os pastores de diversas denominações, tanto os que eram da própria *comunidade*, quanto os que vinham de fora, mantinham distância das discussões que se faziam no *barracão*, deixando a critério dos membros da congregação a decisão de como se comportar diante das obrigações da mobilização. A falta de *compromisso*, ou de um maior engajamento dos pastores nas atividades da mobilização, não deixava de ser notada por algumas/ alguns *agentes*[230].

Seja como for, todos os elementos da descrição apontam para a importância da liderança de tipo carismático, nos termos weberianos. Ou seja, uma liderança que se exerce por um conjunto de qualidades e competências singulares tidas como dons naturais que algumas pessoas detêm[231], permitindo-lhes contornar a desconfiança de que são potencialmente objeto, para obter acordo e obediência de seus mandantes, por meio de um pacto fundado numa troca generosa, que conjura a assimetria ou verticalização.

O governo da associação sobre as ocupações repousa sobre uma dominação interpessoal, que pena a se objetivar em instrumentos de longa duração; ao contrário, dependem de constante renovação por meio de uma contínua redistribuição de bens tangíveis e intangíveis aos quais as lideranças têm acesso. Essa é uma das razões de sua instabilidade, pois a ação que faz durar o poder contribui ela própria à sua fragilidade, na medida em que é

---

229 O conflito de lealdades que implica lideranças, expresso entre uma dedicação à militância versus atenção à família, foi bastante tratado pela bibliografia de sociologia e antropologia dos movimentos sociais. Os *agentes* experimentam também esses conflitos, como veremos no capítulo 5.

230 Hilário, agente da CPT em Tucuruí, me fez notar uma vez que os pastores das ocupações que a CPT acompanhava por lá não só apoiavam pouco a mobilização, como acusavam a CPT de fomentar confusão. Quando se conseguiu em uma dessas áreas, ganho de causa em favor dos *trabalhadores*, na vara agrária estadual, todos se beneficiaram da decisão, comemoraram com festa no *barracão*, mas não se alterou a forma de engajamento dos pastores.

231 Isabelle Kalinowski (2016) ressalta, no entanto, que Weber não considera carisma como um dom natural e algo inato. O que o sociólogo afirma é que as pessoas consideram o carisma natural e inato. Analiticamente, para Weber, o que é próprio do carisma é sua irredutibilidade à formalização e racionalização presente em outros modos de dominação.

muito onerosa em termos de tempo e recursos às lideranças (Bourdieu, 1976: 123). Entre os bens tangíveis, podemos lembrar a cesta básica, e entre os intangíveis, contam muito a *consideração* e respeito, que exigem um saber-fazer específico: bom manejo das qualidades de *coragem* e *valentia*, em contraposição à *covardia* e *humilhação.*

Encontrei diversas vezes, entre participantes de *ocupações* e *acampamentos*, menções a *coragem* e *valentia*, com conotações distintas aos sentidos dicionarizados. *Coragem* costuma ser utilizada em situações para descrever a disposição de alguém para o trabalho. Alguém com *coragem* trabalha e/ou é capaz de trabalhar bastante. É antônimo de preguiça, e não necessariamente de temor. Pessoas com *coragem* em geral *botam roça* sempre que podem, *caçam melhora*, por meio de serviço de empreita e outras formas de obtenção de renda, além de garantirem *compromisso* com atividades coletivas, como as que os membros da associação possam vir a organizar.

Já *valentia* é a disposição para *briga* ou qualquer tipo de contenda, com uso da força, física ou de outra origem. Há fazendeiros, gerentes e funcionários de empresas de segurança privada que podem ser considerados mais ou menos *valentes*. A valoração da *valentia* é sempre ambígua. Pode ser uma qualidade, quando não se deixa passar um ataque e se revida. Lideranças *valentes* podem ser positivamente valoradas quando não se deixam intimidar por ameaças vindas dos adversários não-ocupantes, implicados na disputa possessória. Entretanto, alguém muito *valente* contra os próprios membros da ocupação é mal visto pela possibilidade de *confusão* e descontrole que pode causar.

Um *valente* de verdade deve estar, no entanto, atento à simetria das forças ou das armas à disposição de todas/os que estão na contenda. Quem, disposto à briga, se aproveita da fragilidade ou momentânea inferioridade de outrem, pela desigualdade de armas, incorre em *covardia*. Ocupantes e acampados empregam bastante o termo para se referir a situações de emboscada, por exemplo, em que não há chances de defesa da vítima. Fazendeiros e empresas agropecuárias ou minerárias, assim como seus eventuais funcionários terceirizados de firmas de segurança privada, podem ser qualificados de *covardes*, e os pistoleiros, ou *guaxebas*, quase sempre o são, porque ofendem e atacam a pessoa do ocupante, sua família ou seu lote, por meios que não estão à disposição das vítimas, para assegurar uma mínima reciprocidade.

Tirar proveito da assimetria de força, portanto, é ser covarde. Atos de *covardia* podem provocar situações de muita *humilhação.* Por exemplo, a dos despejos violentos, a dos incêndios dos barracos, a das agressões físicas a tapas, pontapés e coronhadas, as prisões arbitrárias, dentre outras. Uma *humilhação* tem um componente público. Trata-se de uma ofensa que atinge a honra da pessoa, na presença de testemunhas, com terceiros que a

visualizam, que podem fazer circular o evento por meio de histórias e conversas. Quando se dá à frente dos membros da família, isso tende a ser ainda mais grave. Com o tempo, passei a perceber que diversas vítimas homens, quando narravam ações de pistoleiros, enfatizavam a crueldade da *covardia* e o grau de *humilhação* que haviam sofrido, tanto maior se o decorrido tiver se passado à frente das mulheres e das crianças.

As qualificações dos atos como *coragem*, *valentia*, *covardia* ou *humilhação* são resultado de uma leitura muito atenta por parte das/os ocupantes e acampadas/os do que diz e do que faz seu/sua interlocutor/a, especialmente se ela/e estiver numa posição mais distante da rede de parentesco, amizade ou vizinhança. Os ditos e os feitos são testados e comentados em inúmeras conversações onde se compartilham avaliações sobre as intenções e os efeitos das ações de outrem. Isso está em continuidade com o exercício da desconfiança, que vimos acima, e nos ajuda a entender a difícil aceitação da promessa nesse universo.

No limite, as únicas promessas confiáveis são de Deus – os parentes são o segundo melhor amigo depois dele (Lebner, 2021: 459) –, porque ele é o único ponto estável em um mundo de incertezas crônicas (De L'Estoile, 2014: 70-71). As promessas de todos os outros estão sujeitas a graus diferentes de desconfiança segundo a proximidade ou distância em termos de parentesco e amizade. Daí porque as *promessas* das/os *agentes* sejam objeto constante dessa avaliação, e ainda causem surpresa, mesmo quando cumpridas. Se descumpridas, podem afetar duradouramente a relação, pela falta de *compromisso*, o que é tipicamente atribuído ao Estado, Incra ou Iterpa.

Todos esses elementos estão coadunados à valoração da autonomia, que tem menos a ver com individualismo do que com o respeito às singularidades. Quando atuam em um cenário de sofrimento e incerteza crescentes, que passou a ser o das ocupações e acampamentos na última década, *conflitos entre iguais* tendem a aumentar. O sofrimento cujo índice está no acúmulo de certo *tempo de lona, de ocupação, e de acampamento*, ou seja de suportar a espera de criação de um assentamento, sempre foi uma condição de legitimidade importante para acessar a política de reforma agrária. Algum grau de incerteza quanto às chances em conquistar um lote sempre houve também.

Porém, com a queda contínua na criação de novos assentamentos (tempo da *fragilização*), a aposta na ocupação tornou-se mais arriscada, porque a ausência de um desfecho possível para o *conflito* aumenta a possibilidade de despejos, o que poderia ter ocorrido massivamente em 2020 e 2021, não fosse a pandemia, e aumenta os riscos de exposição a outras formas de violência contra a pessoa e contra a posse. Essa indeterminação aguda estimula novas apostas e faz alterar permanentemente a composição do coletivo, pela

entrada e saída de ocupantes – seja pela busca de trabalho e meios de obter renda, seja pela compra e venda de lotes e realização de outras práticas predatórias –, o que torna as ocupações mais vulneráveis à multiplicação de conflitos internos. Na linguagem dos *movimentos* e dos *agentes,* isso torna cada vez mais difícil *segurar uma ocupação,* ou *segurar um acampamento.*

Por fim, não há uma instância consolidada para arbitragem desses conflitos. *Agentes,* lideranças e representantes de *movimentos* podem fazer diversas mediações, caso a caso, para evitar o desfecho violento entre participantes de uma mesma ocupação implicados em uma briga. Em *ocupações* e *acampamentos* mais difíceis de *segurar,* o uso da força é um recurso muito utilizado.

3.4 Hipóteses para o crescimento de *conflitos entre iguais*

Se as/os *agentes* não fazem uma investigação demorada do cotidiano de cada ocupação, dada a quantidade de trabalho que o *acompanhamento* de diversas áreas exige, ainda assim elas/es estão atentas/os ao fenômeno dos conflitos internos chamados de c*onflitos entre iguais.* Comecei a perceber que as/os *agentes*, sempre que se deparavam com a dificuldade de lideranças em *segurar a ocupação*, realizavam para o fenômeno operações intelectuais como atribuição de causalidade, de sentido e comparação no tempo e espaço na maneira como as ocupações de terra eram e são feitas.

***

Junho de 2018. Passei o dia no escritório da CPT de Marabá, organizando o arquivo digital com as fotos que tirei dos documentos presentes na pasta “Projetos”. Havia combinado com Geuza e Batista de fazer uma entrevista a eles com gravador, a primeira depois de 4 anos que nos conhecemos. No início da entrevista, pedi para me contarem uma história que já tinha ouvido em outras ocasiões, mas sem fazer o registro do áudio: a chegada deles na equipe de Marabá. A partir daí, solicitei uma comparação do *acompanhamento* das áreas e dos *movimentos* na década de 1990 em relação aos diais atuais. Trago alguns trechos das reflexões dela e dele:

Igor: *E, por exemplo, nessa época quando você entrou, em 1994, o trabalho com o sindicato já existia?*

Geuza: *Era bem mais forte. Bem mais forte. Por quê? Porque naquela época era o único movimento que tinha aqui na região. O MST não tinha chegado ainda, né. Então, aqui nessa região sudeste do Pará... eles [MST] já tinham uma experiência lá pra região sul do Pará... Aqui quem de movimento que tinha era o sindicato. E o sindicato era muito atuante, muito forte, que ia mesmo pro front né. Então, assim... toda essa questão era realizada com os sindicatos. A gente não fazia essa luta sozinho, pra ir na comunidade. Tinha que ir com alguém do sindicato, um representante, né. E o pessoal acreditava muito. Havia essa credibilidade muito grande das comunidades, né.*

[...].

Geuza: *Naquele período, pelo menos, eu não observava isso, até porque, as comunidades... quando eu cheguei na CPT, as comunidades que a gente acompanhava, o sindicato já tava junto, né. É ocupações, mas que o sindicato já tava acompanhando. Eu não me lembro de nenhuma ocupação que, por exemplo, o pessoal fez ocupação para depois procurar apoio. Naquele período, não, né. (...) A gente visitava as comunidades, né, só que aquelas comunidades já tinha um nivelzinho de organização; já estava ligada ao sindicato, né, já era comunidade... inclusive já tinha comunidade consolidada. (...) O pessoal que estava numa determinada ocupação... Por exemplo, se você começava a formação com um grupo de trabalhadores e trabalhadoras naquela época...Chega lá, tem uma área lá… Uma hipótese: tem 60 famílias. Então se fosse trabalhar, você trabalhava com as 60 famílias. Então você começava um processo aqui, <u>você chegava no final do processo continuava essas 60 famílias, entendeu?</u> Porque assim... aquele sentimento de pertencer a terra parece que tinha mais força do que hoje, né.*

[...].

Hoje fica pra lá, aquela coisa muito solta. Se tá organizado, se não tá, vai tocando do jeito que está, e não se preocupam com a organização da base. Essa pra mim é uma diferença de um movimento pra outro, e que eu acho muito complicado, e muito difícil de se chegar a um patamar, pra dizer "não, o movimento sindical vai superar isso daqui dois, três, dez anos". Eu acho que não consegue.

Batista: *Quando acompanhava uma comunidade junto com o sindicato, era aquele sindicato com um presidente católico que estava na missa todo domingo. Com aqueles sindicatos rebeldes a relação não era muito boa não. A relação com sindicato de X não era boa; com o sindicato de Y era bom, porque fulano era igrejeiro. A base da CPT eram as CEBs. O MST já existia, mas a CPT não acompanhava. Quem acompanhava era o padre Luiz*

Murat que fazia um trabalho pastora, assistencialista...cesta básica, ver se as crianças estavam doentes.

Eu [Igor] digo que é curioso porque no Sul do país, a CPT já acompanhava o MST. Pergunto: *o pessoal da CPT do Pará não sabia que a CPT do Rio Grande do Sul já acompanhava o MST?*

Batista: *Não. As CPTs eram muito autônomas, voltadas para sua realidade regional, e a coordenação nacional da CPT era muito diferente do que é hoje: eram assessores contratados; diferente de hoje que é uma coordenação que vem da base [ou seja, dos agentes] mesmo. E a coordenação regional também. (...). Quando cheguei aqui, a CPT além do viés pastoral igrejeiro muito forte, também desenvolvia um trabalho de assistência com comunidades: máquinas de limpar arroz, farinheira, com os colaboradores nacionais e internacionais. A Geuza ficava mais com trabalho interno e também fazia trabalho de campo. Glauco, que era agrônomo, ficava mais com os projetinhos, introduziu a agricultura e diversificação da produção. E o Geraldo fazia mais o trabalho político-organizativo".*

***

Agentes fazem avaliações sobre a heterogeneidade dos grupos, que seria maior nos dias atuais em contraste com os anos 1980. Certa vez Batista comentou comigo que hoje as ocupações são diferentes de antes, porque ali *a luta de classes não está mais tão clara*. A partir disso, ele lançou um exemplo e disse que em áreas de disputa pela posse da terra como a *visitada* por Chiquinho, os agentes constatam às vezes uma caminhonete estacionada em meio a várias motos de *trabalhadores,* ao redor do *barracão* de reuniões. Eu mesmo já havia observado isso em algumas ocasiões. A caminhonete, se pertence a um/a dos/as ocupantes, é indicativo de que a pessoa não tem o *perfil da reforma agrária,* não é um pequeno agricultor, e não deveria se beneficiar do acesso gratuito à terra pela redistribuição organizada pelo Estado.

Uma reação comum é a que observei em várias oportunidades: as/os *agentes* aproveitam o momento público da reunião, durante uma *visita*, para afirmar que não se deve admitir no coletivo pessoa que não tenha o *perfil da reforma agrária*, e argumentam o prejuízo ao grupo provocado por uma conduta individual. Lideranças de associações, representadas pelo *movimento* sindical (Fetagri e Fetraf) têm, no entanto, dificuldade em proibir ou mesmo evitar que pessoas sem o *perfil de cliente da reforma agrária* ingressem nas ocupações, dada a abertura ao desconhecido que as transações de lotes podem ocasionar.

As/Os *agentes* sabem que um coletivo-para-mobilização é uma comunidade linguística, já que é preciso que um idioma militante circule e seja praticado pelos membros do coletivo para que este se componha enquanto entidade reivindicatória. No entanto, o compartilhamento dessa linguagem tornou-se com o tempo cada vez mais difícil. A comparação com a época dos *posseiros* é recorrentemente evocada, para fazer notar mudanças na ecologia da mobilização.

O primeiro aspecto que fazem notar é a reterritorialização das CEBs. Nos anos 1980, em muitas áreas de ocupação, a ação pastoral da Diocese de Marabá reconhecia a legitimidade de algumas pessoas com iniciativa de organizar o culto e promover atividades para discutir e buscar soluções para problemas cotidianos das famílias, oficializando-os como *animadores,* e instituindo aquela unidade espacial como *comunidade,* no sentido de CEB (Araújo, 1991; Maués, 2010; Folhes e Stoll, 2014). Ao mesmo tempo, quando o sindicato concretizava o *apoio,* o fazia escolhendo um membro ou porta-voz daquela ocupação, para ser *delegado/a sindical.* Ou seja: havia um representante do sindicato que era morador naquela área. Não raro, era o/a próprio/a *animador/a de CEB.* Havia assim uma comunidade linguística, como diria Novaes (2001:65), que se formava: *animadores* que participavam de encontros regionais de CEBs interagiam com boa parte das pessoas que reencontravam em reuniões do sindicato, e em outros espaços de mobilização, criando-se ocasiões para o reforço de solidariedades.

O trabalho do sindicato era mais *forte,* dizia Geuza, porque havia uma proximidade entre as múltiplas filiações dos atores presentes (i) nas áreas *acompanhadas*, (ii) no sindicato, e (iii) na pastoral. Em termos mais sociológicos, havia uma certa homologia de trajetórias e filiações entre lideranças, integrantes da *base* e os *agentes:* a socialização primária na roça, a experiência da migração, a participação nas atividades da igreja (celebrações, marchas, romarias), entre outras. Há muitos exemplos famosos de lideranças nos anos 1980 que eram, ao mesmo tempo, trabalhadores migrantes, delegados sindicais e *animadores de comunidade.* Dentre eles: Raimundo Gringo (São Geraldo do Araguaia), Expedito Ribeiro da Silva (Rio Maria), Almir Barros (Palestina do Pará), Maria de Jesus (Jacundá), entre outros.

Áreas em disputas pela posse da terra *acompanhadas* por sindicato e CPT no início dos anos 1990 *já eram comunidade, já tinham comunidade consolidada*, porque eram circunscrições alvo de um trabalho pastoral mais abrangente, para além da pastoral da terra. De fato, a CPT nos anos 1980 e 1990 realizava seu trabalho de base e *acompanhamento* em conjunto com outras pastorais sociais (pastoral da saúde, pastoral da criança, entre outras)[232].

[232] A CPT tinha seu projeto de financiamento com a Misereor (organização católica para cooperação internacional) compartilhado com outras pastorais sociais

Concretamente, uma *visita* de um *agente* da CPT poderia se dar junto a de um agente da pastoral da saúde, para discutir com *posseiros* meios de melhorar a produção na roça sem desmatamento, e maneiras de fazer remédios caseiros, a partir da própria roça e da floresta no entorno. Vimos no capítulo 1 que muitas *visitas* da CPT às áreas *acompanhadas* também se davam junto ao MEB. Hoje, as *visitas* da CPT são, em grande maioria, realizadas apenas por saus/eus próprias/os *agentes,* ao mesmo tempo que ela costuma ser a única pastoral social a atender áreas em conflito pela posse de terra.

Na década de 1990, a política de crédito à agricultura familiar em assentamentos previa que os recursos fossem geridos por uma associação dos assentados. Com o crescimento do número de assentamentos, após o Massacre, aumentou vertiginosamente também o número de associações, e esse formato representativo começou a ser adotado antecipadamente pelas ocupações de terra que viriam a ser *apoiadas* pelos sindicatos, como vimos no capítulo anterior. Muitos ocupantes entenderam que essa era a linguagem que o Estado/Incra compreenderia, caso pretendessem se comunicar com ele. Ocorre que a Fetagri não tinha meios de acompanhar as centenas de associações que passaram a surgir e solicitar seu *apoio* enquanto desaparecia a delegacia sindical (Afonso, 2016). Resultado: os sindicatos deixaram de ter membros oficiais de sua estrutura organizacional entre moradores de ocupações. Isso tornou a relação de *apoio* mais distanciada, razão pela qual muitos ocupantes, pouco familiarizados com a linguagem e as práticas da mobilização, percebem o sindicato como um ente *de fora.*

Paralelamente, as CEBs se enfraqueceram devido à reorientação doutrinária da igreja (hierarquia eclesial), que passou a privilegiar a paróquia – e não a *comunidade* – como unidade territorial primária[233], e alterou o entendimento quanto ao conteúdo do trabalho pastoral que, segundo as/os *agentes,* foi se tornando em geral mais assistencialista e apegado ao ministério dos sacramentos e liturgia. O resultado foi o rápido desfazimento daquela comunidade linguística, onde circulava um idioma comum de mobilização. A maior atomização das associações, sem presença cotidiana do sindicato, por outro lado, fez a representação perder substância. No entanto, presidentes de associações percebiam que participar de relações diádicas com o *governo* – leia-se o Estado/Incra – os enfraqueciam. De fato, ter o *apoio* (ainda que apenas formal) de um *movimento* (no caso, federação sindical) é subir em ordem de grandeza e fortalecer a demanda (Boltanski, 1993). Essa fragilidade da

[233] CPT e CIMI são organismos pastorais que têm certa autonomia da hierarquia eclesiástica católica. Por essa razão, foram menos afetados que pelo reordenamento conservador que atingiu outras pastorais sociais a partir dos anos 1990 em muitas dioceses brasileiras.

representação, que já despontava na virada para os anos 2000, começou a dificultar o sucesso da mobilização.

As/os *agentes* lembram também outro efeito adverso da multiplicação de associações: referem-se à irresponsabilidade de fazerem criar associações nos assentamentos, incumbindo seus sócios de diversas responsabilidades legais, como a contabilidade e prestação de contas dos recursos financeiros recebidos do governo, sem uma prévia formação para o desempenho dessas atividades. Isso gerou inúmeros escândalos de desvios de verbas públicas, que afetou a credibilidade moral de muitas delas, fazendo aumentar a desconfiança em relação às lideranças.

Quando acampamentos e ocupações passam a fazer isso – geralmente são aqueles formalmente acompanhados por sindicatos, já que o MST evita a existência de associações antes da criação do P.A., nas áreas por ele reivindicadas – a preocupação das/os *agentes* em seu trabalho de base, é que isso seja de algum modo acompanhado por lideranças mais experientes, e que haja formações em associativismo: quais as responsabilidades de um/a presidente/a de associação, de sua diretoria, dos tesoureiros, como fazer prestação de contas, dentre outros temas.

Eis porque Chiquinho recomenda, na cena de abertura do capítulo anterior, não ter pressa na formalização de uma associação dessas para a ocupação “O Senhor é por nós”. E eis porque eu próprio me via na tarefa de lembrar as regras de funcionamento de uma associação a cada *visita*, tanto para as/os associadas/os em geral, quanto para os membros de sua diretoria, quando ia até o acampamento “Deus é maior”. Apesar de associações de acampamentos não estarem habilitadas a gerir ainda recursos de programas reforma agrária, elas eram responsáveis até 2016 pela gestão das contribuições de seus associados e das cestas básicas doadas pela Ouvidoria Agrária Regional do Incra.

Alterou-se também a composição dos organismos de assessoria. No início dos anos 1990, além da CPT, a Fase, o Cepasp e a SDDH tinham escritórios em Marabá. A CPT, que não tinha advogado nessa época, contava com a assessoria jurídica fornecida pela SDDH. Essa última fechou o escritório em Marabá na década de 2000, e hoje possui uma equipe sediada apenas em Belém. Em relação a áreas rurais com disputa possessória, a SDDH concentra atualmente a assessoria jurídica no nordeste paraense, mas continua colaborando com a CPT em alguns casos do sul e sudeste do Pará. A Fase prestou diversos serviços de assessoria sindical e, no seu prédio, acolheu a primeira sede da Fetagri-Regional Sudeste do Pará, quando ela foi criada (Assis, 2009: 119), além de ter fomentado projetos de desenvolvimento, como o das cantinas agrícolas (Idem: 130). O Cepasp continua existindo,

mas com equipe e financiamento reduzidos. Nos anos 1980 assessorou as oposições sindicais, e foi responsável pela constituição de um importante arquivo (em documentos escritos, fotos e vídeos) sobre as ações dos *movimentos.* Por consequência, reduziu o número de atores locais para *acompanhar* mais áreas de *ocupações* e *acampamentos*, outras que já não as *acompanhadas* pela CPT.

Em resumo, dentre os elementos que, para os *agentes*, contribuíram para o aumento de conflitos internos (*conflitos entre iguais*) e das dificuldades em se criar coletivos-para-mobilização, tem-se: (i) o enfraquecimento das CEBs; (ii) a multiplicação de associações dispersas sem que *movimentos*, como sindicatos, possam assegurar representação e *apoio*, com presença nas áreas de ocupação de terra; (iii) a dificuldade de os *movimentos* e organizações de assessoria (que reduziram em número) realizarem formações contínuas com lideranças, ocupantes e acampados de diferentes áreas, com perfis e trajetórias diversos e não-familiarizados com o idioma da 'mobilização'; o (iv) esgarçamento da *parceria* entre Estado e *movimentos*, com o desmonte da política de reforma agrária desde os anos 2010.

3.5 Dilemas atuais da crítica, mobilização e *animação*

Regimes de guerra e paz não são completamente estanques. Ao contrário, em diversas situações etnográficas encontram-se em um *continuum*, cujos polos vão da maior a menor conflitualidade (Linhardt e Moreau de Bellaing, 2013: 16-17). Além disso, desenvolvem-se em múltiplos planos. Enquanto acontecem *conflitos entre iguais*, o *conflito tout court*, que condensa a disputa possessória contra um fazendeiro ou uma empresa, também segue seu curso concomitantemente. O esforço dos *agentes*, no *acompanhamento* de cada área, durante o trabalho de base, é evitar que os conflitos internos atrapalhem a composição de um coletivo-para-mobilização, condição necessária para que uma ocupação se constitua enquanto um ente que produz reivindicações para enfrentar o *conflito.*

Dito de outra forma, *agentes* lidam contra forças centrífugas que ameaçam desfazer o coletivo o tempo todo, buscando estimular as forças centrípetas. Para isso, procuram canalizar a produção da crítica e desconfiança em direção a outros adversários ou oponentes, que não apenas as lideranças. A passagem, porém, da crítica à mobilização não tem nada de evidente. Enquanto criticar diversas pessoas e entes, como o *governo*, é uma prática cotidiana bastante difundida, passar da crítica ao engajamento em atividades reivindicatórias e militantes é

menos banal[234]. Mais uma vez, é preciso ter claro o mecanismo de funcionamento do que seja 'crítica' e 'mobilização'.

'Crítica' é a ação de comparar uma experiência com algo normativo (Keane, 2020), por exemplo: uma regra, um costume, uma lei, um valor, um princípio, um hábito incorporado, dentre outros. Ao fazê-lo, vivem uma contradição entre a experiência e a qualificação (jurídica ou não) que um ente exterior – pode ser o Estado, o *movimento,* a igreja, enfim, uma 'instituição' – dá a ela (Boltanski, 2009:167). Dito de outra forma, a crítica nasce quando pessoas experimentam uma contradição entre o plano normativo e o fático, fazendo surgir a necessidade de demandar um reajustamento entre essas dimensões.

Um exemplo prático, típico de nosso caso: se a lei garante que as terras públicas devem ser prioritariamente destinadas à reforma agrária, quando não se trata de terras indígenas ou de unidades de conservação ambiental, e, se no plano fático, "X" está em uma terra pública e cumpre os critérios da "clientela do programa nacional de reforma agrária", e, se, ainda assim, essa terra continua sendo ilegalmente apropriada por um indivíduo "Y" (fazendeiro), e, se é próprio do plano normativo buscar se realizar sempre faticamente (uma regra que não vise ser aplicada deixa de ser uma regra), então "X" experimenta a contradição que é motor da crítica e pode demandar legitimamente uma correção de rota: ou seja, que se aplique a lei, por alguma razão suspensa até ali.

Isso inaugurará uma disputa, porque "Y" pode querer demonstrar que não se trata de uma não-aplicação da lei, uma vez que a terra seria legalmente privada. A controvérsia instaurada apelará à aplicação de um procedimento de comprovação dos argumentos levantados e da descrição dos fatos pelas partes, procedimento esse que deve ser o mínimo acordado entre partes em desacordo.

Se a aplicação da lei é um exemplo de crítica reformista, sabe-se que a contradição experimentada e a crítica daí formulada podem levar a um outro caminho: o questionamento da própria lei e do procedimento definido para arbitrar a disputa, exigindo reformas mais profundas. Nesse caso, estaríamos diante de uma crítica radical: não se trata mais de reajustar

---

[234] Tania Murray Li (2019) propõe chamar o fenômeno de *politics interrupted*, ou política interrompida, e convida etnógrafas/os a descrever melhor os entraves, os impedimentos, que atrapalham o surgimento de uma mobilização, apesar da experiência de insatisfação e crítica que possamos sentir em uma dada situação – no caso dela, pequenos agricultores e operários agrícolas que se sentiam explorados em *plantations* estatais na Indonésia. O que é um problema analítico para a antropóloga é um problema cotidiano para os agentes de pastoral. Como já ficou claro, minha etnografia concentra-se em descrever o modo como os *agentes* fazem para contornar essas dificuldades e promover uma mobilização, ainda mais em uma década (2010-2020) associada à *fragilização*.

o normativo pré-fixado ao fático, mas, partindo da própria experiência vivida, sugerir e criar formas não-previstas de organizar e regular a experiência (por exemplo, o acesso à terra).

O trabalho das e dos *agentes* é estimular a produção da crítica, (i) transformando em linguagem ou descrição a situação de privação/sofrimento, que até ali estava no plano do vivido e (ii) tornar público o valor ou outro elemento normativo, que leva ao enquadramento da situação vivida até ali como ruim, injusta, ou ilegal, apontando para a nova situação a ser instaurada, considerada boa. (Boltanski, 2009:171).

Encontrar a linguagem que descreva a contradição, ou, mais especificamente, o problema experimentado (por exemplo: o não-acesso à terra; a violência dos pistoleiros; a ausência de estrada e outros elementos de infraestrutura; dificuldade de reproduzir a vida, proteger a família e o lote, entre tantos outros possíveis em uma ocupação) é precisamente o nó da questão, e para o qual se volta o trabalho dos *agentes* nas *ocupações* e *acampamentos*.

Para que as/os ocupantes descrevam o problema que experimentam, produzindo a crítica, um código precisa ser compartilhado. E não apenas entre si, mas entre os ocupantes e o 'Outro', o Estado/Incra, notadamente, mas também terceiros diversos mais ou menos próximos, como um/a leitor/a de um jornal, um/a militante universitário/a, situados/as a centenas de quilômetros da Amazônia, com potencial de serem aliados/as à *luta*, etc. Explico: cada disputa ou controvérsia traz consigo uma relação de forças, e as partes aí engajadas precisam estabelecer alianças que contraponham oposições.

Uma crítica bem sucedida passa por uma despessoalização. Afinal, se apenas uma pessoa porta a crítica, há sempre o risco de a descrição dos fatos que ela faz ser considerada mera idiossincrasia ou até paranoia (Boltanski, 1984: 14 e seguintes). Uma crítica se mantém, se sustenta, caso consiga afetar o outro interlocutor ou espectador, e isso passa tanto pela utilização de uma linguagem em que todos possam entender de que problema estamos tratando, quanto pelo fato de que o problema é vivenciado por um público[235]. Dito de outro modo, só um problema que diz respeito a um público pode pretender afetar outros públicos.

---

[235] Isso implica, nos termos de Boltanski (2008:32), transformar uma *épreuve en soi* em *épreuve par soi*, tomando-se *épreuve,* no sentido largo, de experiência e provação. Ou seja, deixar de perceber uma determinada situação problemática como sendo problemática "em si", isolada, e passar a considerar que é problemática "para si". O que se aproxima da distinção marxista "classe em si" *versus* "classe para si". Boltanski (idem) dá o exemplo da violência contra homossexuais na França: para se chegar ao crime de homofobia foi preciso considerar que diversas experiências (*épreuves*) eram compartilhadas; porém não se pode saber que uma mesma experiência é compartilhada por outras pessoas, sem instrumentos que realizem uma *mise em commun*, ou seja, que suprimam diferenças individuais em benefício de diferenças categoriais (Boltanski, 2014). Keane (2017) constata a mesma necessidade e nomeia o fenômeno em termos linguísticos: é como se o sujeito tivesse que percorrer um caminho da primeira pessoa do singular ('eu') para a terceira pessoa do singular ou plural (ele/a; eles/as) para chegar até a primeira pessoa do plural ('nós'). Keane (2018:33) descreve como as feministas norte-americanas brancas de classe média dos anos 1960

Ou seja, as/os *agentes* sabem que a linguagem reivindicatória tem pressupostos dificilmente revogáveis, como a objetivação e a totalização, operações facilmente acusadas por seus efeitos redutores (Boltanski, 2014). Seja como for, as/os *agentes* veem que é preciso que a descrição transforme o que era da ordem da experiência pessoal em experiência compartilhada e daí em experiência objetiva, numa dupla direção: objetivação da subjetividade e subjetivação da objetividade (Idem).

Ou seja: trata-se de definir um problema (não acesso à terra, por exemplo) procurar suas causas (concentração de grandes propriedades; ausência de política pública de repartição ou não-aplicação das que já estão previstas, entre outras), com instrumentos e materiais que as tornem cognoscíveis (estudo das leis, das formas de ocupação do território, entre outros), imputar responsáveis (agências estatais e/ou atores privados, como fazendeiros, empresas mineradoras, agropecuárias), definir as ações reparadoras (criação de assentamento; melhoramento da infraestrutura das ocupações; indenização por benfeitorias dos sem-terra que foram destruídas em ações violentas, entre tantas outras). Todas essas etapas sublinhadas são fundamentais para a existência de uma mobilização, como descreveu Daniel Cefaï (2009).

As reuniões no *barracão* são um desses momentos de criação ou constituição de um público, porque fazem os diversos integrantes lidarem cognitiva e moralmente com um mesmo problema que os atinge. Como são múltiplos as trajetórias e os motivos que levam cada um e cada uma do grupo a ingressar em uma ocupação, o problema comum é de início difuso, não se dá a ver com clareza. É preciso investigá-lo, discerni-lo, dar-lhe contornos. O trabalho dos *agentes* é ajudar os ocupantes nessa definição do problema e ajudá-los na publicização, e portanto, fazer da crítica uma mobilização[236].

---

perceberam concretamente que essa era uma condição de possibilidade de uma reivindicação legítima e desenvolveram técnicas de c*onscious-raising,* que poderíamos chamar de "técnicas de conscientização" no Brasil, ou seja : por meio de certas *affordances,* como teorias filosóficas e sociais em circulação à época combinadas a técnicas de encontro e conversação, mulheres podiam identificar semelhanças e nomear experiências, abrindo novas possibilidades de ação.

[236] Podemos chamar de individuação esse processo de os 'públicos' e os 'coletivos' ganharem contornos. Laurence Kaufmann (2010), fundamentando-se em Georg Simmel, demonstrou bem que essa individuação se dá em uma configuração triádica. Ou seja, em sua ontogênese, um coletivo não se forma apenas pela soma de relações diádicas de seus membros, mas por um conjunto que abrange essas últimas e as relações de aliança ou oposição, amizade ou inimizade, desses membros com outros entes de fora. Assim, por exemplo, a relação de oposição ao fazendeiro ou a relação de amizade/inimizade com o Incra somam-se ao conjunto de relações entre si dos membros de uma ocupação, o que contribui para sua individuação. Com isso, espero ter esclarecido as nuances que adoto nesta tese entre 'coletivo', 'público' e 'audiência', enquanto categorias analíticas. A diferença entre elas está no grau de coordenação entre os atores. Tomo 'audiência' como um conjunto de pessoas, em uma dada situação interacional, tidas como destinatárias de uma comunicação. Entre essas pessoas não existe um nível de coordenação maior a não ser o fato de receberem a mesma mensagem (por exemplo, leitores de um jornal ou espectadores de uma série em uma plataforma de *streaming*, que não se conhecem). Um 'público' se forma quando o conjunto dessas pessoas percebem serem afetadas por um mesmo fenômeno considerado um problema e se põem a agir de forma coordenada,

Entendo, assim, por 'mobilização', o conjunto de ações posto em prática por diferentes atores (sobretudo *movimentos*, pastorais, ONGs) visando a formulação de um problema público, através de processos de comunicação e associação que constituem coletivos (Dewey, 2001). É uma maneira de colocar em movimento ideias, pessoas, artefatos, para elaboração de uma *causa*, e através disso, produzir *denúncia* (no seu sentido êmico amplo cuja descrição ainda aprofundaremos) e *fazer memória*, como verificamos nos rituais celebrativos.

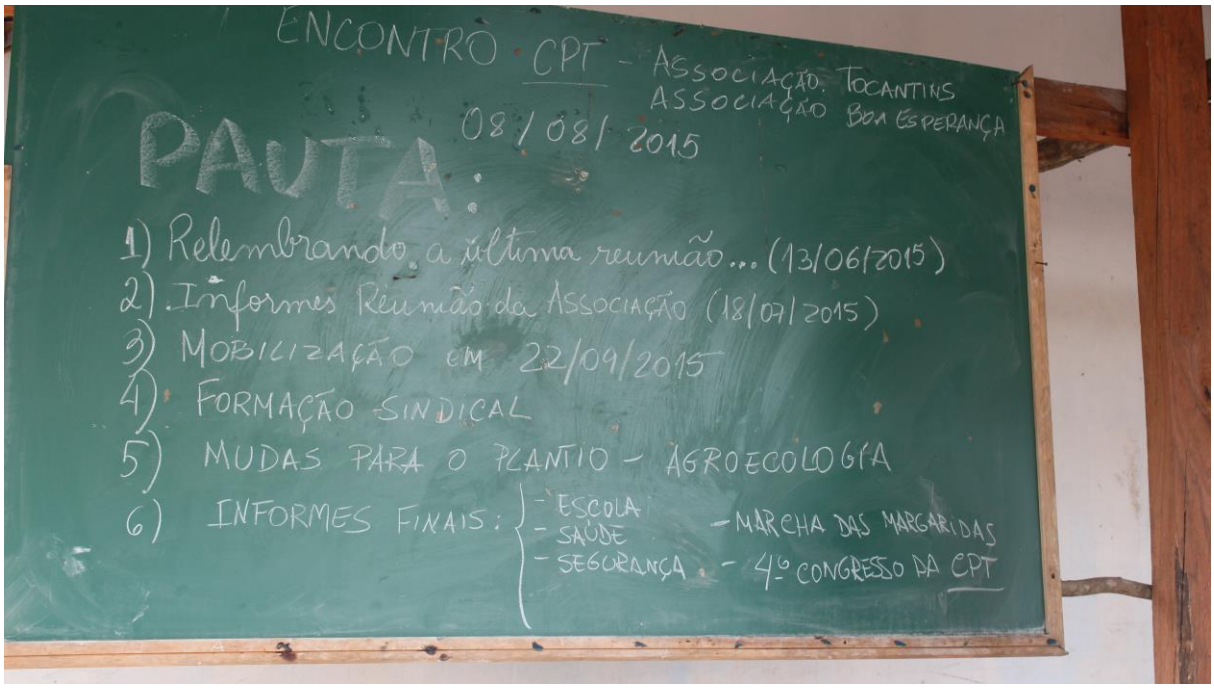
O trabalho de base da CPT é chamado de pedagógico porque se concentra em fornecer ferramentas de intelecção aos integrantes de ocupações para cernirem o problema que os afetam, encontrar um nome para ele, e vislumbrar as soluções. Como isso se dá num contexto de interlocução com o Estado, a linguagem dos *direitos* é um idioma preferencial. Um elemento relevante é que quase toda *visita* com reunião no barracão implica compartilhar notícias e informações relativas aos processos administrativos e judiciais – esses últimos podem ser cíveis-possessórios ou criminais – sob os cuidados da assessoria jurídica da CPT.

Esse momento costuma ser o ponto alto de atenção e aglomeração durante as reuniões. De fato, vi, em diversas ocupações, pessoas se distraírem e ficarem conversando em torno do *barracão*, quando não se estava mais tratando dessas notícias. Os *agentes*, antes de cada *visita*, preocupam-se em se informar com a/o advogada/o sobre o andamento desses processos, caso precisem tirar dúvidas, responder a perguntas que surjam no *barracão*. Assim, por exemplo, o telefonema de Chiquinho a Batista, e a resposta deste quanto à situação fundiária da ocupação "O Senhor é por nós": é *terra do Iterpa; não precisa negociar com ninguém*.

---

tentando alinhar posições com vistas a alcançar uma solução para aquilo que foi definido como problema. Um 'coletivo' surge a partir de um 'público' que visa se institucionalizar em maior grau, aumentando a carga de normatividade dirigida a seus membros (criando instâncias de representação e governo, como um porta-voz), aperfeiçoando critérios de inclusão e exclusão nele. Outros textos antropológicos podem empregar esses termos, principalmente o de 'coletivo', de forma diversa, é claro.

Figura 5 - Pauta de reunião em um barracão (2015)



Fonte: Acervo do autor.

Figura 6 - Reunião em um barracão (2018)



Fonte: Acervo do autor.

Esse trabalho pedagógico, por meio de *formações*, não acontece apenas durante as *visitas*, mas também em *encontros*, eventos realizados periodicamente, que se caracterizam por reunir, em um mesmo espaço (exemplo: chácara do bispo), lideranças e integrantes de diversas ocupações, representadas por diferentes *movimentos*, com o intuito de fazê-los intercambiarem experiências, e aprofundarem durante alguns dias, o conhecimento em algum tema/temática.

Os *encontros*, mas também as *visitas*, visam familiarizar os integrantes das ocupações com a linguagem da mobilização. Os *agentes* sabem que integrantes das ocupações precisam ser bons praticantes dela porque, para terem suas demandas atendidas pelo Incra ou Iterpa, terão de participar de uma série de discussões públicas e audiências com agências estatais: (i) atendimento individual no Incra/Iterpa para se obter informações do andamento do processo administrativo (de desapropriação, arrecadação, retomada ou aquisição) na área disputada; (ii) reuniões com a Ouvidoria Agrária Regional; (iii) reuniões da Comissão Nacional de Combate à Violência no Campo; (iv) audiências judiciais em varas agrárias; dentre outras.

Nessas ocasiões, lideranças e membros de ocupações precisam estar aptos à formulação de denúncias, o que implica: (i) saber descrever situações de ameaças, agressões, assassinatos, crimes ambientais, dentre outros ilícitos, com apoio em um material comprobatório, como fotos e registros de testemunhas; (ii) saber a que entidade endereçá-los e cobrá-los; (iii) conhecer o procedimento que essa última adotará para o tratamento da demanda.

As denúncias, para circularem amplamente, conformando – literalmente, dando forma a – diferentes públicos, valem-se de diferentes veículos e registros. Dentre esses últimos, os processos escriturais primam sobre os audiovisuais, apesar de esses últimos virem ocupando mais recentemente lugar de destaque no ato de denunciar. O registro por escrito das denúncias da mobilização, embora possa ser feito pelos *movimentos* e por lideranças das associações, tem sido, no sul e sudeste paraense, tarefa privilegiada da CPT. Ela é o *locus* de maior produção de documentos, que vão de notas públicas a relatórios de pesquisa (como os diagnósticos), passando por petições judiciais, ofícios administrativos, estudos de cadeia dominial dos imóveis, cartilhas, dentre tantos outros[237]. Essa intensa textualização dá assento

[237] Não é por outra razão que a universidade pública federal na região, a Unifesspa, interessou-se em realizar parceria com as equipes da CPT de Xinguara e Marabá, para ações de catalogação, conservação, digitalização e consulta a arquivos, os maiores em volume de documentos sobre o tema dos conflitos agrários na região.

material aos coletivos, que emergem nesses papéis como entes endereçando comunicações a públicos diversos: agências estatais, paraestatais, internacionais, movimentos sociais, etc.

No capítulo 4, trataremos melhor desse ponto que está no cerne da cadeia de mediações agenciada pela pastoral, que *mexe* na configuração pública do sensível (Rancière, 1994), tornando audíveis e visíveis demandas (reforma agrária) e atores *(movimentos, ocupações, acampamentos*), que permaneceriam *esquecidos*, ou seja, sem ressonância e na sombra, não fosse essa publicização da crítica.

Quanto a esse trabalho de mediação, vale fazer uma ressalva. Se, de fato, os agentes de pastoral são mediadores entre o mundo das ocupações e o mundo da burocracia legal-estatal, suas ações diferem em conteúdo e objetivo de um 'burocrata de campo' tal como analisado por De L'Estoile (2015), porque seu *compromisso* não é de aplicação *tout court* de um programa público, mas de testar seus limites. Minhas notas de campo permitem observar que nas interações, tanto com os atores do judiciário quanto com os atores da administração pública, as/os *agentes* não só adequam as demandas segundo os critérios de aceitação de reivindicações legítimas para o Estado, como buscam intervir na abrangência dos critérios de aceitação e legitimidade das demandas, inovando, por exemplo, em interpretações da lei, não consolidadas pela jurisprudência, ou trazendo novos instrumentos de investigação da realidade não previstos pelos atores estatais[238]. Disputam o que pode ser (re)conhecido pelas agências estatais.

Por fim, é preciso reconhecer que o diálogo com as ocupações de terra, nesse trabalho de mediação, é ambivalente. Por um lado, as lideranças são os interlocutores privilegiados das/os *agentes* em diversos momentos, revelando uma concepção hierarquizada do *processo organizativo.* Há uma valorização da chefia no mundo das ocupações, pela importância dada ao papel de uma liderança em garantir o atendimento das condições de felicidade de uma ação reivindicatória em interlocução com o Estado.

Por outro lado, o *trabalho de base*, ao estimular o protagonismo dos membros da ocupação, relativiza ao mesmo tempo a hierarquização tomada de partida. As situações de *visita* das/os agentes da CPT com representantes de movimentos sociais e sindicatos são frequentemente momentos de provação para estes. Lembro a passagem da fala de Chiquinho, no capítulo anterior, de estimular o grupo a cobrar do sindicato *presença* e *apoio*, e que o mesmo seja feito com relação à CPT. Em muitas *visitas* de que participei, inclusive

[238] A equipe de Marabá tem mais recentemente se valido de técnicas de pesquisas em georreferenciamento para montar contra-perícias, nos estudos das cadeias dominais de imóveis reivindicados por sindicatos e demais *movimentos*.

trabalhando como *agente* em 2015, havia, como já dito, uma orientação para que se criassem mais comissões entre os membros de uma ocupação, para viagens da zona rural até a Marabá, a fim de participarem de reuniões e audiências, desconcentrando a interlocução apenas com a/o presidenta/e da associação.

3.6 *Animação* apesar das dificuldades

A passagem da crítica à mobilização supõe, portanto, um engajamento, com participação em diversas atividades de que esse coletivo "a ocupação", ou "a associação" toma parte. Para os *agentes,* esse engajamento pode ser suscitado por meio de um trabalho sobre valores, e a isso chamam *animação.* A *animação* confronta-se, nos últimos anos, com o desafio de fazer as/os ocupantes manterem o engajamento na mobilização, apesar da reduzida probabilidade em se *conquistar* um assentamento.

***

05 de abril de 2018. Estamos no *barracão* onde tradicionalmente se realizam as reuniões após o almoço. O encontro foi marcado para as 14h. Há apenas um vão central, com bancos postos em círculo. Homens de um lado, mulheres do outro. Não há paredes, o que permite uma participação mais confortável daqueles que querem apenas ouvir, sem necessariamente estarem dentro da assembleia. Há uma expectativa sobre as notícias do processo judicial em andamento, e sobre a distribuição das mudas de cacau. A maioria dos homens estão em pé em volta do *barracão*. Muitas motos, e alguns carros estacionados.

Rose começa provocando as pessoas a responderem sobre o que foi feito até agora por eles e pela assessoria da pastoral para garantir a permanência das famílias nos lotes da ocupação de terra. Existe uma inquietação entre os presentes: *saiu uma notícia* de que a empresa conseguiu a reintegração de posse. Nas ocupações, é frequente a circulação desse tipo de rumor. Tem épocas em que *saem notícias* quase todos os dias, o que provoca muita agitação. Recentemente, a empresa mineradora enviou representantes para visitar as famílias e oferecer uma quantia em dinheiro, indenizando-as pelas benfeitorias, para que deixassem o lote. Rose, em pé no centro do círculo, após trazer algumas informações acerca do processo, diz:

Ainda que vocês sejam despejados, na pior das hipóteses vocês ficaram três anos sem pagar aluguel aqui dentro. Na pior das hipóteses, você tem uma roça que pode fazer, você não paga energia, você tem seu barraquinho, pode fuxicar da vida alheia com seu vizinho... mas na rua, você vai ser o quê? Empregado? Assalariado? Se for na [nome da empresa] vai ser terceirizado. E pagar aluguel? Gastar com saúde? Aqui você não precisa de muita roupa, pode usar a mesma vários dias ninguém vai notar; na rua, já tem que ter mais, senão o povo nota. [Nesse momento, a maioria das pessoas, homens e mulheres, começam a rir]. *A luta é difícil, meus companheiros, mas a gente tem que olhar pra isso. Ninguém tá parado, nem pode. E aqui não tem pistoleiro, dá pra trabalhar na sua roça mais tranquilo. A situação do povo em outros acampamentos é mais complicada. A gente está o tempo todo se arriscando, tentando ver se vai dar certo e a luta pela terra é isso também. Por que seria diferente? Tá todo mundo acostumado. Vamos tocar. Vocês são tudo do trecho. Quando vocês saíram de casa, vocês pediram para a mãe de vocês autorização? Não, né?* [Cochichos entre as pessoas].

***

Em 2018, quando retornei a campo, reencontrei Rose, agente de pastoral desde 2008, preparando-se para sair em *visita* a uma ocupação de terra, onde os *trabalhadores* disputam a posse da área com uma grande empresa mineradora. Na divisão das tarefas do *trabalho de base*, Rose é a *agente* responsável por *acompanhar comunidades em conflito com a mineração*. Seu trabalho é de: (i) realizar *visitas*, (ii) conversar com as pessoas sobre o cotidiano das relações, (iii) organizar reuniões para compartilhar informações acerca do processo judicial em andamento, (iv) suscitar e colher demandas a serem endereçadas a agências do Estado encarregadas de solucionar a disputa pela posse da terra, e (v) ajudar os *trabalhadores* a administrar as incertezas produzidas pelo tempo da ocupação.

Rose, desde a socialização na sua infância e juventude, conhece o mundo do *trecho* e as dificuldades de uma ocupacão de terra, mesmo nunca tendo sido ela própria sem-terra. De família maranhense, nasceu no Pará. É filha de garimpeiro, e durante a juventude fez parte de grupo de jovens evangélicos, enquanto ao mesmo tempo conhecia a militância católica da opção pelos pobres, trabalhando junto a um padre em uma rádio comunitária de Itaituba, seu município de origem, sem, por essa razão, nunca ter se convertido ao catolicismo. Mudou-se de cidade três vezes num espaço de 15 anos, período em que se afastou da sua congregação evangélica, fez curso de graduação em ciências sociais no campus de Marabá da UFPA (atual

Unifesspa), estagiou no MST e foi trabalhar na pastoral. Sua irmã mais nova, Raika, morava em um assentamento do Incra no município de Marabá, quando nos conhecemos pessoalmente pela primeira vez em 2014.

Ali eu observava a maneira como ela respondia a um dilema prático que experimentei quando trabalhei como *agente* e que militantes precisam resolver em situações do tipo: conciliar realismo com esperança. O equilíbrio entre ambos é delicado. Da má dosagem de um ou outro desses elementos pode-se ter efeitos indesejáveis para mobilização.

Realismo: as/os *agentes* avaliam que não se pode abandonar um diagnóstico preciso das dificuldades ao *enfrentamento* – termo recorrente para descrever a disputa – ainda mais em situações difíceis, quando se tem um processo judicial de reintegração de posse de uma grande empresa mineradora contra os *trabalhadores.* Assim, é necessário, por exemplo, não negligenciar a assimetria de forças entre os atores engajados na disputa, e as potencialidades e limites de uma vitória por meio judicial, ainda mais em um contexto em que *saem notícias* de que haverá despejo. Os agentes consideram ainda que é preciso levar em consideração outras dificuldades e torna-las públicas: as/os ocupantes precisam saber do enfraquecimento das agências estatais responsáveis pela aplicação do programa de reforma agrária – sobretudo após o desmonte que sofreram na última década. A isso se soma uma análise franca sobre os prejuízos que todos os conflitos internos às próprias ocupações (falta de confiança nas lideranças, desengajamento com compra-e-venda de lotes da ocupação, grupos de pessoas que escolhem negociar diretamente com fazendeiros e madeireiros, etc.) podem trazer.

No entanto, para se revoltar não se pode ser muito realista. E isso não é um princípio voluntarista *soixante-huitard*, mas uma condição de possibilidade, segundo uma abordagem sociológica cognitivista e materialista das mobilizações (Boltanski, 2013). Ou seja, qualquer ação com visada contestatória implica um estranhamento com a reprodução da realidade corrente e um exercício de imaginação, sobre a nova situação a ser alcançada: seja a realização de algo normativo (um valor, um costume, uma lei, etc.) já existente e não aplicado – caso da crítica reformista –, seja a invenção de novos valores, costumes, leis, etc., caso da crítica radical. Nesse momento, entra a dose de esperança com a qual os *agentes* trabalham, buscando cultivar a imaginação de novas possibilidades de vida, em geral por meio da crítica reformista, dada a preferência pela linguagem dos *direitos.* Mas ela não afasta a possibilidade da crítica radical, uma vez que durante mobilização podem surgir formas não-previstas de uso da terra, a exigir que outros formatos normativos sejam inventados.

A imaginação de novas possibilidades de vida com a criação de um assentamento tem forte repercussão, porque vai ao encontro dos projetos que as/os participantes fazem quando

ingressam em ocupações. Apesar de ser frequente que integrantes de uma ocupação de terra já tenham participado de outra, ou de várias outras, antes da atual, ainda assim, para a maior parte das/os ocupantes, trata-se de alcançar algo inédito em suas trajetórias, caso a mobilização cumpra seu objetivo: acessar definitivamente um pedaço de terra para si e sua família. A projeção de uma experiência nova conduz muitas pessoas a realizarem planos no presente do cotidiano. E não foram poucas as vezes, durante as *visitas*, em que, no *barracão* ou nos *barracos*, ocupantes mais próximos/as aos/às *agentes* descreviam o que gostariam de fazer com seu lote – às vezes em desacordo com o que defendiam os *agentes*, como a criação extensiva de gado, mas ainda assim, compartilhavam entusiasmadamente as ideias.

O trabalho de *animação* dos *agentes* busca manter estimulada a capacidade imaginativa, de realização e apostas em projetos, apesar da incerteza e do sofrimento, *apoiando* os trabalhadores por meio de um *serviço* amplo de assessoria. Vimos que essa última pode ser (i) pedagógico-política, (ii) jurídica e (iii) técnico-agrícola. A *animação* faz parte do trabalho de base com *formações*, e, portanto, integra a assessoria pedagógico-política.

Na cena, com Rose, vemos que a *animação* se trata de uma retórica e performance persuasivas. Sua execução, por meio da fala em público para um público, pressupõe um fino trabalho sobre valores. Nesse sentido, como muitas retóricas militantes analisadas em diferentes contextos (Cefaï, 2009), a *animação* trata de responder sempre a duas perguntas: ‘por quê?’ e ‘para quê?’. A resposta a elas é fundamental para produzir o engajamento militante.

Rose faz uma série de perguntas que torna mais explícitos valores que caracterizam uma *vida* boa, digna. Pela sequência de questionamentos sobre a vida na roça em comparação com a vida na *rua*, a vida nas ocupações, apesar de toda incerteza e sofrimento presentes nela, aparece como uma vida que permite a seus participantes serem donos-de-si, com maior liberdade para tomada de decisões no âmbito doméstico e do trabalho, enquanto a vida na *rua* é retratada como uma vida de sujeição, submissão a outro dono, enquanto empregado, e outros códigos de vizinhança, com maior restrição. A forma como Rose fala dá a entender que todos sabem disso, e a *animação* vem lembrar.

A Rose e aos/às *agentes* não escapa que autonomia é um valor bastante prezado entre as/os participantes de *ocupações* e *acampamentos*. Se, por um lado, ao associarem o engajamento na mobilização como meio de conquista de autonomia e combate ao *cativeiro*, os *agentes* tentam provocar maior adesão entre os participantes da ocupação, isso permite, por outro lado, aos *agentes* experienciarem a *espiritualidade* evangélica, porque através da

animação, eles se esforçam em reunir as condições necessárias para denunciar a vida ruim e anunciar a vida boa, segundo o profetismo que mobilizam. Isso ficará mais claro no capítulo quatro. A realização plena da *vida,* ou da "vida em abundância", significa para as/os *agentes* a defesa da vida em três acepções: biológica, biográfica, e social enquanto 'forma de vida' (Pina-Cabral, 2018).

Em resumo, a retórica da animação é uma oratória política, ou seja, um discurso voltado a uma audiência coletiva com qualidades intrínsecas capazes de provocar em seus/suas destinatários/as certos efeitos, como o aprofundamento ou a transformação de convicções acerca do que é o bem e/ou o bom (Stasch, 2011:160). Entre essas qualidades está a mobilização de um léxico e imagens valorados pelos ouvintes, como o faz Rose, (i) evocando o *trecho*, (ii) empregando palavras e expressões do campo semântico dos ouvintes, além de todas as imagens e valores relacionados à vida autônoma.

De todas as resistências encontradas pela *animação*, gostaria de destacar uma: o ciclo de vida das ocupações, que tem se estendido no tempo, sem que uma saída – criação do assentamento – seja vislumbrada, diante do recuo de ação das agências estatais para atender às reivindicações. Como vimos, isso aumenta a situação de incerteza e sofrimento, que engendra uma temporalidade específica, o tempo da urgência, que entra em conflito com a temporalidade mais esparsa da *animação*, o tempo da promessa (Rancière, 1990).

O tempo da urgência se apóia em uma necessidade, segundo a qual é preciso fazer circular rapidamente os bens reparadores para essa urgência, admitindo-se que o coletivo da ocupação conseguiu superar uma posição contrária que defende apenas ignorar e/ou suprimir a tal demanda urgente: lembremos que há atores que dizem que os acampamentos e ocupações devem ser tão somente destruídos, e sua população, despejada. Mas, se a demanda urgente consegue se manter, ela pode acionar a cadeia de mediação mais disponível e já autorizada de atores institucionais existentes (deputados, senadores, prefeitos, vereadores, etc.).

Essa é uma solução mais rápida do que a *animação,* que busca inscrever os atores no tempo escatológico da promessa, através da inserção no *processo organizativo* de mobilização social (ação que redefine as causas do problema, as responsabilidades, os modos de agir, e seus possíveis), que tem outra duração e outro repertório de ação, não necessariamente já disponível ou autorizado. Basta lembrar das múltiplas etapas que precisam ser preenchidas para se realizar uma marcha, ou para abrir e dar continuidade a reuniões de negociação com as agências estatais se as manifestações não forem simplesmente reprimidas, etc.

Para se ter um exemplo dos dilemas morais muito concretos que debilitam as condições de sucesso da *animação,* lembro de uma situação que envolveu a própria Rose. A assessoria jurídica da CPT insistia, para um acampamento do MST, que a suspeita de que a fazenda ocupada era terra pública fosse demonstrada. Acontece, às vezes, que, antes mesmo que a perícia (estudo da cadeia dominial do imóvel) esteja concluída, o fazendeiro oferece a terra para vender ao Incra. O processo administrativo de compra-e-venda é mais rápido do que de arrecadação de terra pública. Se o Incra comprar a terra sem a perícia, pode ser que esteja comprando terra de seu próprio patrimônio (terra pública). Rose, seguindo uma conduta compartilhada pelos/as agentes, apontou, em uma determinada audiência pública, a distorção do procedimento. No entanto, uma liderança do MST *apoiada* pela CPT, disse-lhe no intervalo da reunião: *companheira, eu entendo, mas é você quem vai ficar debaixo da lona preta? Então vá você dizer para as famílias aguardarem mais tempo*.

A esse respeito, um registro em meu caderno de campo de 2019 descreve concretamente o dilema, quando políticos profissionais propõem soluções:

28 de abril de 2019. Ezequiel, liderança de uma *ocupação* que leva o nome da própria fazenda no município de Santa da Maria das Barreiras, oficialmente representada pela Fetagri, disse, na discussão dos casos judiciais que aconteceu pela manhã do sábado 27 de abril, que não queria *mexer com usucapião,* como havia sido a sugestão dos advogados. De fato, a área é privada e corretamente titulada (uma raridade).

A ocupação dura há 13 anos. A ação de reintegração de posse foi extinta em 2016, e o proprietário não mais se manifestou.

Usucapião, que é impossível em terra pública, permitido apenas para áreas privadas, seria um instrumento adequado para eles, mas não querem. No sábado à noite, enquanto ele conversava com Paulo, *agente* em Xinguara, juntamente com um trabalhador mais velho, Ezequiel dizia que lá a grande maioria tem 10 alqueires, mas já tem um com 200 alqueires, e mais uns três com 50 alqueires mais ou menos. Eu comentei que isso daria problema na hora de o Incra criar o assentamento. A usucapião coloca também limites de tempo diferentes segundo a área pleiteada: quem tem 10 alqueires pode pleitear em menos tempo. Como a ação judicial de reintegração de posse foi extinta em 2016, teoricamente daqui a 2 anos (em 2021) eles podem entrar com usucapião.

Mas ainda assim eles não quiseram essa saída. Preferiram deixar como está. Eu estranhei, mas como ninguém comentou mais nada, fiquei quieto. Durante o intervalo, João, presidente de uma associação em Pau d'Arco, em uma *ocupação* onde já houve diversos

conflitos entre iguais e mortes, veio falar comigo dizendo que não era uma decisão inteligente. Disse a João que concordava com a visão dele, mas levantei a possibilidade de conflitos internos que faziam Ezequiel preferir deixar como está. Ezequiel comentou com a gente que o prefeito de Santa Maria e o deputado Dirceu (PT) são muito bons. O prefeito reparou as estradas e o deputado já garantiu uma ambulância. O senhor mais velho, muito satisfeito a seu lado, disse que o Dirceu, quando vai lá, *precisa de ver, nem parece deputado, vai com os posseiros, pra roça, precisa de ver.*

***

O que aconteceu com o acordo firmado entre (i) a associação do acampamento "Deus é Maior", (ii) o Incra (SR-27) e (iii) a empresa siderúrgica que se apresentava como proprietária, mas não tinha a titulação legal do imóvel? A última vez em que vi Cristóvão foi na *visita* de novembro de 2015 descrita mais acima. Em 2016, quando fui a Marabá para mais uma temporada de campo (de junho a setembro), perguntei notícias de Cristóvão a Chiquinho. *Esse nunca mais veio aqui.* Estranho, porque em 2014 e 2015 ele foi ao escritório da CPT inúmeras vezes. Sua situação me preocupava por causa do número de ameaças que recebia e reportava a mim. A desconfiança de Angelina sobre a possibilidade de o acordo ser cumprido era compartilhada pela maioria do acampamento. Havia dúvidas se em março de 2016 o Incra reinstalaria as famílias em um pedaço de terra da fazenda que a siderúrgica (que explorava uma plantação de eucalipto para produção de carvão vegetal) teria que ceder, conforme o conveniado. Dentro da grade de critérios morais da CPT, a mobilização deveria culminar no assentamento.

Sem que tivéssemos combinado, em uma tarde do dia 18 de agosto, alguns acampados do "Deus é Maior" foram ao escritório da CPT no mesmo momento em que me encontrava por lá. Eles estavam em um grupo de 10 pessoas, e eu desconhecia sete ali presentes. Fiquei sabendo que o Incra propôs resolver a demanda por via da regularização fundiária, executada à época pelo Programa Terra Legal, e não pela criação de um assentamento, cujo trâmite burocrático seria mais demorado. A regularização fundiária vai na contramão dos valores defendidos pela CPT, porque implica a titulação individual, e não permite aos agricultores titulados acessarem os benefícios do programa nacional de reforma agrária. Para as/os *agentes*, trata-se de uma política mercadológica: criam-se novos pequenos proprietários, e injetam-se no mercado novos títulos de terra passíveis de comercialização legal. Sem assistência do programa de reforma agrária, esses novos pequenos proprietários tenderão a

vender seus lotes a um proprietário com mais recursos materiais, ocasionando a concentração fundiária, novamente.

Cristóvão sabia que a CPT não apoiaria isso e concordou com a proposta do Incra e do Terra Legal, sem comunicar as/os *agentes*. Sabia também, no entanto, que era a resposta mais rápida que poderia oferecer à contínua cobrança da base. A situação vinha ficando insustentável, com elas e eles morando em barracos numa estreita faixa de terra situada à margem de uma vicinal, em outra ocupação. De fato, o acordo implicava que, para ocorrer a cessão de terra aos acampados na fazenda grilada pela siderúrgica, eles teriam que desocupar o local, para que o Incra realizasse os trâmites administrativos quanto à investigação da cadeia dominial e a análises sobre viabilidade da terra para um assentamento, e para que as disputas violentas diminuíssem.

O acordo foi estabelecido em 2015, após uma série de *enfrentamentos* entre as/os acampadas/os e a segurança armada da fazenda, resultando em dois baleados, sem morte, do lado das/os acampadas/os, em um dos episódios. A associação optou por sair da área, conforme dispunha o acordo, o que para alguns era visto como gesto de fraqueza, ou, pior ainda, de corrupção: estariam apenas sendo enganados enquanto outras transações tinham curso. O fato de Cristóvão ter denunciado a oferta pecuniária, que recebeu de um intermediário dizendo agir em nome da empresa, para que não desse mais continuidade à reivindicação, não ajudou a mostrar sua boa-fé, como pretendia. Para alguns, só aumentou o grau desconfiança, servindo como comprovação de que transações paralelas podem acontecer entre empresas, fazendeiros, agentes estatais e lideranças.

Quando saíram da área, foi a liderança de uma ocupação em uma fazenda vizinha, chamada “Nova Esperança”, também ligada à Fetagri, que ofereceu uma faixa de terra para que as 28 famílias do “Deus é Maior” ali instalassem seus barracos. Isso implicou para o presidente da associação de “Nova Esperança” ter que lidar com outros custos de sua decisão: algumas famílias pertencentes a sua base temiam que, se o acordo não fosse cumprido, as 28 famílias do “Deus é Maior” poderiam permanecer em definitivo na área da “Nova Esperança”, disputando com elas os lotes já repartidos. Cristóvão sabia que essa outra desconfiança vinda de seus novos anfitriões também existia, e a compartilhava comigo durante o ano de 2015.

Acredito que esse conjunto de fatores foi determinante na opção de Cristóvão em 2016, quando se completava o prazo do acordo, pela regularização fundiária via Terra Legal, ao perceber que a portaria de criação de um assentamento não sairia tão rapidamente. Tentei reencontrá-lo em 2016, mas seu número de celular não funcionava mais. Soube dos fatos pelo

que as/os *agentes* me contaram, e pelo contato com a comitiva de descontentes do "Deus é Maior" que foi ao escritório em 18 de agosto de 2016. Como disse, conhecia apenas 3 das 10 pessoas ali presentes. Conversando melhor com as outras sete, entendi que elas estavam no primeiro acampamento realizado no final de 2013, mas depois dos episódios de violência em 2014 saíram da área. Colocou-se o problema de atualização do cadastro. Relembro a indagação que me fez Angelina, na cena já descrita neste capítulo: *Ele pode tirar nome de pessoas da lista da cesta básica, porque eles não estão o tempo todo no acampamento? Eu acho uma injustiça. Ele quer tirar gente do cadastro, pessoas que, diz ele, largaram de mão do acampamento. E vai colocar gente que acabou de chegar. Você acha isso justo? Vai ter gente que acampou só três meses e vai ganhar a terra depois, enquanto gente que tá aquí faz 2 anos vai perder, por causa de uma falta*.

Em nenhuma das *visitas* que fiz em 2015, aquelas sete pessoas estiveram presentes e, de fato, Cristóvão contactou-as dizendo que, para se manterem no cadastro e receberem a cesta básica, tinham que voltar a acampar, o que não aconteceu. Quando saiu a regularização fundiária pelo Terra Legal, mediada pelo Incra, essas famílias, que fizeram parte da primeira configuração, sentiram-se preteridas, prejudicadas. Quanto às outras três, que eu conhecia, elas tinham recebido seus lotes com titulação, mas achavam injusto que aquelas outras sete, com quem mantinham relações de amizade, e com algum grau de parentesco, para duas delas, não recebessem também seu lote. Mais uma vez, lembrei que o regramento da associação previa a importância de se cuidar do *barraco* e estar presente em algumas atividades da *mobilização,* sob pena de se configurar *abandono.*

Conversei com Angelina por mensagem de WhatsApp para saber como estava sua situação. Ela e sua irmã, vizinha de barraco, estavam satisfeitas, mas não sabiam ainda o que fazer com o lote, que roça plantar. Disse-me, no entanto, que já sabia de um que iria vender. Nessa curta interação com ela, dei-me conta do apelo que a política de regularização fundiária encontra entre ocupantes e acampadas/os. De fato, essa política se coaduna com os valores de autonomia cultivados por elas/es, e tende a ser melhor aceita do que a política de assentamentos da reforma agrária. Não é só uma questão de tempo na execução da política, portanto.

No ano seguinte, em 2017, consultando a pasta aberta para o caso do acampamento "Deus é Maior", havia uma comunicação do Ministério Público do Estado do Pará – uma das instituições encarregadas de observar o cumprimento do acordo – relatando uma reclamação da empresa siderúrgica, porque um novo grupo de famílias resolveu acampar outra vez no imóvel. Dele faziam parte aqueles que estavam na comitiva dos descontentes em 2016. A CPT

respondeu ao ofício do Ministério Público dizendo que a Fetagri desconhecia – e, portanto, não representava – esse novo grupo que ocupou a fazenda.

Voltei a falar com Angelina em 2017 e foi nossa última interação. Por mensagem de áudio, ela me disse que estava *botando roça* nesse ano, plantando mais mandioca, pra fazer farinha. Ficou sabendo da nova ocupação, e disse ainda que conhece alguns que foram pra Pacajá – município conhecido por integrar a nova frente de expansão (Michelotti *et al*, 2011) – onde estão *tirando um pedaço de terra,* e de certa forma continuando no *trecho*[239].

***

A mobilização tem um custo elevado para as lideranças, já tratamos disso. Para além do caso de Cristóvão, lembremos da desconfiança das/os *agentes*, quando Ezequiel, como narrado na nota de campo acima, afirma a proximidade de alguns políticos (o prefeito e um deputado estadual) com as famílias da ocupação onde mora. Lembremos também de sua opção em não querer confrontar outros ocupantes que concentraram lotes. Tudo isso está ligado a modos de responder a pressões da base e a habilidades de contornar situações de conflitos internos que podem ter desfechos dramáticos. No entanto, não impede o conflito moral com o *processo organizativo*, não deixa de ter consequências sobre a legitimidade da reivindicação, e coloca problemas concretos ao sucesso do trabalho de base, pedagógico, da CPT.

Assim, poderíamos dizer que engajamento no *processo organizativo* é frequentemente a proposição de um 'bem de salvação' distinto ao que é oferecido de primeira mão pela cadeia de mediação já institucionalizada, envolvida em práticas clientelísticas, se tomarmos o ponto de vista das/os *agentes*. A proposta de ação fomentada pelos agentes de pastoral tende a se aproximar do tipo 'profetismo de missão' (Weber F., 2001), na medida em que visa atingir subjetividades/disposições para agir e transformar a vida cotidiana dos destinatários de sua

[239] Preterir reforma agrária em terras (pretensamente ou comprovadamente) privadas por regularização fundiária em terras públicas impacta a dinâmica da fronteira na Amazônia. A expansão da agropecuária tem se beneficiado das mudanças no marco legal de regularização de posses em terras públicas (Menezes, 2019: 264) e funciona como continuado mecanismo de anistia (perdoando a *grilagem*, legalizando-a), com efeitos incitatórios (Brito *et al*, 2019) para que novas ocupações contra a lei, no presente, aconteçam com expectativa de regularização no futuro. Os ocupantes de posses menores como muitos *sem-terra* em áreas públicas, uma vez titulados, não têm acesso aos subsídios do programa de reforma agrária (ainda que não aplicados nas últimas décadas, podiam ao menos ser reivindicados), e poderão partir renovando frentes de expansão em outras direções, redinamizando a fronteira, em concorrência com outros atores como empresas agropecuárias, minerárias, madeireiras, grandes proprietários rurais.

mensagem. Da mesma maneira que os profetas propõem bens de salvação novos e subversivos, para esse sentido se orienta *animação* no *trabalho de base*.

Agentes constatam essas dificuldades, e um dos meios que adotam para contorná-las é a *teimosia,* intensificando as *visitas*, as ações de *apoio* – que passam pela assessoria jurídica, pelo auxílio à produção agroecológica ainda na fase de ocupação e acampamento –, promovendo encontros de formação com participantes vindos de diferentes áreas em conflito, estimulando a organização de rituais como atos-memória e romarias em homenagem a lideranças e *trabalhadores* assassinados – mártires da *luta pela terra*. Ou seja, *animação* também diz respeito a fazer proliferar atividades da mobilização, incentivando a participação nelas.

Tudo isso significa reforçar a *presença*, nos termos dos agentes. *Presença* implica não só fazer regularmente essas atividades, mas também *estar junto com o povo na ocupação*, gastar tempo, antes e depois das reuniões, em conversas e tarefas cotidianas, no controle das hierarquizações/assimetrias que possam existir de partida nessas interações.

Colocar-se mais *presente*, dedicando mais tempo e energia à execução das tarefas na pastoral, como vi acontecer nos últimos anos em que frequento a região na companhia das/os *agentes*, exige delas e deles *compromisso.* Ou seja, a cota de investimento pessoal, de disponibilidade, de doação-de-si, de não-abandono do engajamento, de continuidade no trabalho de *acompanhamento* e *animação,* apesar das incertezas, da fragilização da luta, da indiferença de muitos integrantes das ocupações de terra à moral da mobilização e sua promessa. No entanto, a realização de valores como a disponibilidade, a *presença* e o *compromisso* não é simples nem automática; passa também por diferentes conflitos, causados por diferentes injunções a que estão submetidos os agentes e a organização pastoral. É o que veremos no capítulo 5. Antes disso, tratarei da formulação da denúncia e produção de públicos que a CPT faz fora das ocupações de terra, através de seu trabalho de documentação, por exemplo.

CAPÍTULO 4

Nomes e números dos *conflitos:* documentos, denúncia e fala profética

Em 5 de junho de 2022, o desaparecimento de Bruno Pereira, servidor da Funai, e de Dom Phillips, jornalista britânico, na região do Vale do Javari, no extremo-oeste do estado do Amazonas, provocou grande repercussão internacional. Um suspeito foi preso no dia 07 de junho, e no dia 14 do mesmo mês, ele confessou ter praticado o crime de homicídio contra ambos, indicando ainda o local onde teria ocultado os cadáveres. Remanescentes dos corpos foram periciados pela Polícia Federal em Brasília, com resultados divulgados nos dias 15 e 18 de junho, confirmando, através de testes de DNA, pertencerem às duas vítimas. Uma profunda indignação se abateu sobre amplas parcelas de um público com contornos difíceis de serem traçados e que atravessam as fronteiras entre os Estados. Quer dizer que não apenas quem era próximo (por laços de parentesco, vizinhança, amizade com as vítimas) sentiu-se atingido pelo evento. Em situações como essa, o vácuo semântico costuma ser insuportável para quaisquer das posições ocupadas por atores que de alguma forma se sintam atingidos ou direcionem sua atenção para o acontecimento.

Em diversos grupos e sociedades acontecem eventos que abrem a possibilidade de uma profusão de relatos sobre eles[240] (Bensa; Fassin, 2002). Singulares, os eventos não adquirem significado num vazio, mas numa série, à medida que os atores que os experimentam e/ou os analisam, colocam-nos em relação de proximidade ou distância com outro conjunto de acontecimentos, criando parentesco ou estrangeirização entre fenômenos.

Nos dias seguintes, em matérias jornalísticas que visavam conferir maior inteligibilidade ao evento, cresceram menções a um fenômeno mais amplo de ameaças a *defensores* da floresta, dos povos indígenas, das comunidades tradicionais, que haviam se

[240] Em Maurice Bloch (1998: 100-113) é possível encontrar evidências empíricas de que mesmo em sociedades tidas como 'frias', por aparentemente não possuírem concepção de tempo cumulativo, e, portanto, não conceberem a existência de 'eventos' singulares, é possível que narrações sobre acontecimentos específicos aconteçam. A partir de um episódio vivido em seu trabalho de campo, Bloch, aponta que a forma narrativa está ligada ao tipo da situação interacional e não a uma cognição/concepção específica do tempo. Para um/a antropólogo/a a questão se localiza nas modalidades de se produzir situacionalmente relatos sobre eventos.

tornado mais agudas durante o governo de Jair Bolsonaro, pelo seu declarado apoio e incentivo a um agregado de atores – interessados no desmatamento e na expansão da fronteira agrícola, pecuária e mineral na Amazônia – que se opunham a um outro conjunto, justamente, o de *defensores.*

O esforço de compreensão do caso, ou de sua significação, passou, assim, por um aumento de generalidade (*montée em généralité*), que, como veremos, é uma condição frequente para que públicos amplos venham a se interessar por um dado evento. Afinal, eventos de todo tipo acontecem aos milhões em todo momento, em diversos lugares. Acontecimentos que captam atenção e repercutem em diversas escalas, para muito além do local, são uma exceção. Que qualidades eles possuem, ou lhe são atribuídas, e que permitem ter esse efeito? Como sugere Luc Boltanski (1990), trata-se de perceber no *caso* uma *causa*. Para isso os quatro actantes de um caso (*affaire*) que se torna público – quais sejam, (i) o denunciante, (ii) a vítima, (iii) o acusado/perseguidor, (iv) o juiz/público – precisam estabelecer relações de magnitudes ajustadas, de forma a ocupar a 'boa' posição entre o singular e o coletivo, o particular e o geral. Com isso, Boltanski quer dizer que não faz sentido se endereçar à polícia para denunciar a classe dominante em geral, assim como não faz sentido denunciar ao público nacional um amigo que lhe negou uma cerveja. A depender da posição ocupada pelo destinatário (juiz/público), a vítima terá que ajustar a sua, assim como o denunciante; e aquilo que se comunica, para ser inteligível, terá que se deslocar em direção ou ao mais particular ou ao mais geral.

Tratando-se do recebimento da denúncia por públicos amplos, é de regra o enquadramento do que se comunica como uma *causa*, e isso implica mudar a ordem de grandeza dos actantes, especialmente das vítimas, por meio de ações como: (i) invocar a exemplaridade das vítimas e do que se lhes ocorreu, pela referência a princípios de justiça mais generalizados; (ii) estabelecer uma equivalência entre a vítima 'X' e uma vítima célebre 'Y' de outro caso com repercussão; (iii) associar o caso a que pertencem as vítimas a uma série que possua dimensão coletiva e/ou histórica; entre outras. Todas essas ações podem – e geralmente devem – ser acompanhadas de provas, e, portanto, de documentos. A documentação torna-se, assim, a materialização das mediações em cadeia que conectam os actantes a outros seres, princípios, regras, valores, que os fazem mudar de grandeza.

Além de lembrarem que as vítimas eram *defensores*, categoria com histórico recente que visa nomear um coletivo de pessoas engajadas em determinadas *causas*[241], os três jornais

[241] A categoria *defensores* é a abreviação de *defensoras e defensores de direitos humanos*, tradução do inglês *human right defenders*, nomenclatura utilizada pelas agências da Organização das Nações Unidas para reunir

com maior circulação nacional (Folha de São Paulo, O Globo, O Estado de São Paulo), além dos telejornais de diferentes emissoras, referenciaram o caso a séries históricas acerca da *violência no campo,* dos conflitos por terra, dos assassinatos e ameaças contra ativistas em meio rural e/ou na defesa do meio-ambiente, dos povos indígenas e comunidades tradicionais no Brasil. Para esse fim, recorreram invariavelmente aos números produzidos pela Comissão Pastoral da Terra, e publicados anualmente em seu relatório, o *Caderno Conflitos no Campo – Brasil.*

4.1 O *caderno* como documento

04 de junho de 2018. Na sede da CNBB em Brasília, sentados à mesa do auditório, para o lançamento do *Caderno Conflitos no Campo – Brasil: 2017,* encontram-se Antônio Canuto, *agente* do setor de comunicação da CPT Nacional em Goiânia, Deborah Duprat, subprocuradora geral da República, Poliana Soares, integrante do acampamento "Hugo Chavez" do MST em Marabá, que sofreu despejo em dezembro de 2017, Carlos Walter Porto-Gonçalves, professor da Universidade Federal Fluminense, Dom André de Witte, presidente da CPT, Dom Leonardo Steiner, secretário-geral da CNBB, e Jean Ann Bellini, também conhecida como Jeane, integrante da Coordenação Nacional da CPT.

Ao fundo, um telão, formado por quatro telas menores, traz a imagem da capa do *caderno de conflitos* naquele ano. À direita há um banner grande com a mesma imagem. No chão, é disposto um pano redondo, bege e vermelho, com bordados que retratam ferramentas do trabalho manual no campo, e sobre ele um exemplar físico do referido *caderno*. Neste ano o evento passou a ser transmitido por meio de uma *live* na página da CPT no Facebook.

Boa tarde a todas e todos, inicia Canuto[242]. *Vocês estão vendo essa foto? Essa senhora que está com a carteira de trabalho na mão*[243] *é esposa de um dos massacrados em*

---

sob um mesmo termo um conjunto de ativistas ou militantes implicados em mobilizações na defesa de direitos presentes nas convenções de direitos humanos sob chancela da ONU. Em 1998, a Assembleia Geral da ONU adotou uma declaração apenas sobre o tema das/os *defensoras/es,* estimulando que países signatários implementassem em seus territórios políticas de proteção a essa/es ativistas/militantes ameaçadas/os de morte. Um relator especial para o tema foi constituído também. O Brasil criou o seu programa de proteção a defensoras e defensores de direitos humanos em 2005, sob o primeiro governo Lula, após o assassinato de Dorothy Stang. Desde então, a categoria de *defensor* e *defensora* passou a circular mais entre atores participando de mobilizações sociais por diferentes *causas.*

[242] Antonio Canuto foi religioso e padre claretiano, tendo participado desde 1971 da primeira equipe pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia, criada em 1961, e administrada por Pedro Casaldáliga, ele próprio claretiano, que fez apelo para que diferentes missionários fossem para região, para desenvolver um novo trabalho pastoral. Está envolvido nos trabalhos da CPT desde sua constituição, portanto. Viveu na Prelazia

Colniza, no Mato Grosso[244]*. 2017 foi um ano muito marcado pela violência. Uma violência muito forte que se expressa aqui especialmente nos assassinatos. 71 assassinatos em 2017. O Carlos Walter fez uma leitura muito impressionante: a partir de 2015 tivemos um momento de ruptura política. A Dilma ganhou e não deixaram ela ganhar. E a queda da Dilma veio acompanhada de um aumento da violência. A ruptura política não veio de graça. Veio carregada de consequências sérias. Os números estão mostrando. Não estamos inventando. A cada 5 dias 1 pessoa foi assassinada no campo: 6 mulheres, 33 sem-terra, 12 posseiros, 11 quilombolas, 6 indígenas, 2 ribeirinhos pescadores. Dos 71 assassinados, 56 estão na Amazônia Legal. 23 dos 71 eram lideranças. A grande diferença de 2017 são as chacinas, os massacres. Em Colniza* [no Mato Grosso]*, com 9 assassinatos. Pau d'Arco* [no Pará], *10. Em Vilhena* [em Rondônia], *3. Em Lençóis* [na Bahia], *6 quilombolas, e no Amazonas, 3 que sumiram e nunca mais ninguém deu notícia. Só em [19]85 e [19]87 houve mais chacina do que em 2017*[245].

Canuto passa a falar das tentativas de homicídio, das ameaças de morte e das prisões, que cresceram em 2017. *O número total de conflitos: 1431 em 2017; 1536 em 2016; os conflitos por terra: 1295* [em 2016] *e foram para 1168* [em 2017]. *Conflitos por água, de 162 para 197. Situações de trabalho escravo, de 69 para 66. Ocorrência de conflito por terra significa situações onde há violência: expulsão, ameaça de expulsão, agressão física, assassinato.* Menciona o número de famílias despejadas por ordem judicial. *A CPT calcula o número de famílias ameaçadas de despejo também.* Os números aparecem no telão em tabelas, em gráficos de linha, e em gráficos de barra. Canuto insiste mais uma vez que o

até 1997, quando se mudou para Goiânia e foi integrar a equipe da secretaria nacional, auxiliando tanto no setor de documentação, quanto de comunicação.

243 Trata-se na verdade da carteira de identidade.

244 No dia 19 de abril de 2017, nove trabalhadores rurais foram assassinados na Gleba Taquaruçu do Norte, localizada no município de Colniza, região norte de Mato Grosso, na fronteira com o estado de Rondônia. A perícia dos corpos indicou que as vítimas foram torturadas antes de serem executadas. A linha de investigação estabelecida pela Polícia Civil caracterizou um crime de encomenda (pistolagem) indicando como mandante um madeireiro interessado na exploração dos lotes ocupados pelos *trabalhadores*. Esse foi o fundamento da acusação do Ministério Público Estadual (MPE). O Tribunal de Justiça do Mato Grosso, entretanto, entendeu que o MPE não tinha provas suficientes para caracterizar a autoria do mandante. Em julho de 2020, o réu foi absolvido.

245 Chamo atenção para o modo como os números são agenciados. É preciso olhar para o movimento retórico. Exprime-se a gravidade do momento ao se falar de uma ruptura institucional (*a queda da Dilma*), depois a seriedade do que se fala (*não estamos inventando; há números*), depois ainda a regularidade do que é grave (*a cada 5 dias 1 pessoa foi assassinada no campo*) e a perspectiva de que aquilo que é grave se aprofunde (*a grande diferença de 2017 são as chacinas e os massacres*). Ou seja, o movimento retórico opera um crescendo, e cria um senso de urgência diante da *violência*, implicando que deixando seguir só vai aumentar. Diante de uma retórica assim, a conclusão a que se chega (ou que se espera que se chegue) é a de que é preciso agir já, especialmente na Amazônia.

afastamento da Dilma não vem sozinho, mas acompanhado de violência. Depois fala dos números de *conflito por água*, crescimento ano a ano desde 2005. *65 por cento dos conflitos por água estão em Minas [Gerais] e na Bahia. E tem muito a ver com mineração. Trabalho escravo: menor número de resgates desde a criação do grupo móvel.*

Canuto, homem branco, com mais de 65 anos completados, está vestido sobriamente, com uma camisa polo azul clara folgada, uma calça sarja marrom escura e sandálias de couro. Lê um poema, cuja referência não obtive, de Pedro Casaldáliga, chamado por ele de *profeta*. A fotografia do bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, figura exemplar importante para os *agentes*, aparece no telão. Informa que além das cinquenta pessoas presentes no auditório, compostas majoritariamente por representantes de sindicatos, associações e movimentos sociais, e por assessores de imprensa e jornalistas de diferentes veículos, há cerca de 85 pessoas assistindo *online* ao lançamento.

Jeane, freira norte-americana da congregação Irmãs de São José, branca, também com mais de 65 anos completados, vestida sobriamente com uma camisa branca e calça jeans, passa a palavra para Carlos Walter, homem branco, com idade próxima à de Canuto e Jeane, portando óculos de grau, camisa de botão de linho branco e calça jeans. *Primeiramente gostaria de ressaltar a importância da documentação da CPT e do seu rigor,* e oferece o exemplo da morte de um sindicalista, que, tendo aparecido na lista de assassinatos publicada no ano passado, *foi retirada dela depois que se constatou que o motivo era passional*. Passa a expor e comentar os números referentes a *conflito por água,* trazendo desde logo uma especificação: a seu ver, *é também conflito por terra, porque o conflito por água se dá devido à mudança no uso da terra.* Ora, isso tem impacto no modo de definir as categorias e produzir números para cada uma delas. Tratarei disso a seguir. Não consegui anotar a exposição do professor, porque naquele momento uma *agente* da CPT comentava comigo o que achava da fala dele.

Jeane, como mediadora, agradece a exposição do professor e passa a palavra para Poliana do MST-Pará, mulher negra, mais jovem, em torno dos 30 anos, portando calça jeans e uma camiseta do movimento. Inicia sua fala, que tem um enquadramento discursivo notadamente distinto dos anteriores, pelo grau de contundência e indignação expressado. Reforça que os dados da CPT revelam uma realidade *bem concreta, bem palpável, que a gente* [que está no movimento social] *pode ver. Os trabalhadores organizados que lutam pela terra no estado do Pará sofrem violência do latifúndio. Os que estão acampados sofrem violência todos os dias. Sofrem violência por parte da mineração presente em territórios de assentamentos e acampamentos. A violência do Judiciário no estado do Pará, que condena o*

Padre Amaro… hoje tivemos a negação do habeas corpus do Padre Amaro... A polícia tem sido responsável pelo assassinato e chacina de muitos trabalhadores no nosso estado. Deborah Duprat aproxima-se do ouvido de Canuto e pergunta quem é Poliana, impressionada positivamente com sua fala.

A gente teve um caso bem recente de Katison Souza, assassinado em Santa Isabel do Pará, do MPA. O companheiro já tinha procurado auxílio e não conseguiu. *Não são assassinatos de forma esporádica. São assassinatos que são anunciados dia a dia*. *Existe lista de marcados para morrer. Existe consórcio do crime, vaquinha de fazendeiros* [fala numa entonação que é a mesma usada por militantes do MST para declamar poemas em *místicas*]. *O que vigora no estado do Pará é impunidade*. *Não existe punição para quem tira vida dos trabalhadores. Estamos constantemente na frente da luta, na frente de nossas organizações. Sabemos que podemos ser assassinados a qualquer momento, sabendo que quem ousa lutar pela terra no estado do Pará vive com uma arma apontada na cabeça*. *Quem ousa se colocar contra a política da morte contra os trabalhadores. Não são números, são vidas, famílias que têm sido destruídas em nome do projeto sagrado da propriedade privada*[246]. *As famílias podem ser assassinadas, mas a propriedade privada não pode ser maculada. Para elite agrária de nosso país, ela é sagrada. E tem criminalizado quem tem lutado para defender a terra, a água, a biodiversidade, lutar por direitos básicos, que nossa constituição diz que todo mundo tem direito a ter casa, comida...*

Imaginem vocês que nós tivemos no estado do Pará 20 reintegrações de posse deferidas para aquele estado. Nós tivemos particularmente duas que foram difíceis e cruéis para nós no final do ano passado. O acampamento Helenira Rezende, na Fazenda Cedro, de Daniel Dantas, do grupo Opportunity[247]*, e o despejo das famílias do acampamento Hugo Chavez de uma fazenda com título duvidoso, questionado, inclusive, com fazendeiros*

---

[246] Nesse trecho, vê-se uma ambiguidade na relação com os números. Ao mesmo tempo que eles estão no centro da cena, pois, afinal de contas, o caderno é um instrumento de quantificação, os participantes registram desconforto com eles. Estudos de sobre quantificação militante têm observado recorrentemente esse aspecto. Tratarei disso mais à frente.

[247] Opportunity é uma empresa de gestão de ativos financeiros, com expertise em gestão de aplicações com renda variável, *private equity,* investimentos imobiliários, dentre outros. Através do investimento tipo *private equity* (em que um investidor privado aporta fundos em uma empresa de capital fechado, para lucrar com a revenda anos depois), Opportunity gere o capital da empresa Agropecuária Santa Bárbara, que comprou a Fazenda Cedro de uma família da oligarquia local de Marabá. A CPT, assessorando juridicamente as famílias do MST que ocupavam a fazenda, contesta a validade do título de propriedade, porque o levantamento da cadeia dominial apontaria uma porção de terra que nunca foi devidamente destacada do patrimônio público, mas ainda assim indevidamente negociada. A Fazenda Cedro dedica-se exclusivamente à pecuária de corte. É um bom caso de estudo sobre financeirização da terra no Brasil. Sobre o assunto, consultar Kato e Leite (2020).

possivelmente envolvidos no assassinato do companheiro Fusquinha e do companheiro Doutor[248].

Nesse momento, num acampamento que tem em torno de 150 crianças, está tendo reintegração, pessoal. Então os números falam da dor que sentimos todos os dias, de ser massacrados todos os dias. Do fato de estarmos sendo retirados de nossas casas, comida, escola. Nosso lugar na cidade era favela. Hoje a gente percebe mais uma vez que o barco do Estado está a serviço do latifúndio, da classe dominante, do agronegócio, do retrocesso, dos assassinatos que têm ceifado a vida dos trabalhadores no nosso país. Poliana encerra sua fala tendo causado um grande efeito no auditório que reage, escandindo palavras de ordem em favor da reforma agrária: *Reforma agrária quando? Já! Quando? Já!*

Jeane passa a palavra a Deborah Duprat, mulher branca, com mais de 60 anos, portando óculos de grau com armação de grife, e vestido preto: *bom, a essa altura já é uma injustiça falar alguma coisa. Tudo que foi importante já foi dito. Só queria dizer o que foi a ruptura do pacto democrático em 2015, que reforçou a oligarquia do campo. Queria lembrar que com a assunção do Temer, há a extinção do MDA, que é levado para* [o Ministério da] *Casa Civil. Houve o enxugamento de todos os órgãos responsáveis pelo pluralismo no campo. E por fim a emenda 95* – emenda constitucional que ficou conhecida por impor um "teto de gastos" na gestão fiscal do governo federal.

Estive em Pau d'Arco[249]*. Estando lá foi interessante ver como os setores vencidos em [19]88 estão tomando conta... Pau d'Arco teve participação de policiais da delegacia que tinha sido criada pelo Dr. Gercino para* [realizar] *mediação* [em áreas de conflitos agrários][250]*. Este ano estive em Anapu, no PDS Virola-Jatobá. Em novembro de 2017 a área do plano de manejo foi invadida por grileiros e madeireiros. O Incra não tinha entrado ainda*

---

248 Em 26 de março de 1998, Onalício Araújo Barros, conhecido como Fusquinha, e Valentim Silva Serra, apelidado de Doutor, lideranças do MST, em uma ocupação de terra, na Fazenda Goiás 2, no município de Parauapebas foram assassinados. No ano de 2018, o MST e entidades parceiras fizeram uma série de atividades para lembrar os 20 anos do caso, que seguia sem punição. O Ministério Público do Estado do Pará chegou a ingressar com uma ação contra 22 pessoas por homicídio qualificado e ocultação de cadáver, mas ainda não tinha havido julgamento no processo criminal em 2018, correndo risco de prescrição.

249 Deborah Duprat esteve em Pau d'Arco no dia seguinte ao do *massacre* que vitimou 10 *trabalhadores*, representando a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC) do MPF, e participando de uma comissão de grupos de direitos humanos, em articulação próxima sobretudo com a CPT e o Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH), à época presidido por Darci Frigo, que também se dirigiu ao local. A visita *in loco*, logo depois do evento, visava assegurar a realização de uma perícia que não descaracterizasse os elementos presentes no local do crime, bem como auxiliar nas investigações – o próprio MPF local colheu depoimentos de vítimas e testemunhas – para produção de provas.

250 Trata-se de Gercino José da Silva Filho, desembargador aposentado pelo Tribunal de Justiça do Acre, que foi Ouvidor Agrário Nacional, responsável por conduzir as reuniões da Comissão Nacional de Combate à Violência no Campo, extinta em 2016, após o início do governo de Michel Temer.

com nenhuma ação de reintegração de posse. A área é pública. Não tem nenhuma dúvida, há 20 anos. [Trata-se de] *uma aliança, absolutamente, entre o Incra e as forças locais*. Passa a falar também da prisão de Padre Amaro.

Muito mais do que denúncia é um documento profundamente analítico das alianças, do modelo de desenvolvimento que gera desterritorializações e injustiças. A convocação [que se coloca para] *todos, para a luta, é salvar a Constituição que ainda existe. Vamos ter eleições este ano* [de 2018], *com reflexos para o campo e a Constituição, que é fruto da vitória dos lutadores pela terra e água*. (…).

Antes de passar a palavra para Dom Leonardo, Jeane esclarece por que o lançamento está sendo 4 de junho neste ano, e não em abril, como de costume. Isso se deveu ao ataque hacker contra o banco de dados do Centro de Documentação Dom Tomás Balduíno, Cedoc, em novembro de 2017. A equipe de documentação teve que refazer todas as inserções de *ocorrências de conflitos*, re-preencher todos os formulários no *software*, o que atrasou a quantificação final e o envio dos dados a assessoras e assessores para redigirem análises.

Dom Leonardo Steiner, homem branco, descendente de alemães, com 67 anos, portando paletó escuro, camisa de algodão branca de manga longa, calça social preta, sapatos, além do *clergyman*, e uma cruz prateada que indica ser um bispo católico, começa: *queria agradecer a todas e todos, especialmente a CPT. Se fôssemos ouvir o Cléber* [Buzatto, secretário-executivo do CIMI] *íamos ficar espantados com o que sofrem os irmãos indígenas; o que sofrem os irmãos quilombolas; o que sofrem os irmãos ribeirinhos*. Percebo que o enquadramento discursivo muda mais uma vez, após a passagem pela militante do MST, pela jurista e procuradora República, e agora com um bispo católico, reputado por ter uma *sensibilidade em favor da justiça social*, como definiu uma *agente* do Cedoc.

Continua Dom Leonardo: *Como não causar aflição dentro da gente?*[251] *São filhos de Deus. E aflição maior é ver que a justiça não está do lado dos pequenos, dos pobres. Os pobres ainda tem a Igreja. Mas nós não podemos perder a esperança. O Evangelho não nos permite perder a esperança. A presença do filho de Deus entre nós não nos permite perder a esperança. O Evangelho aponta para o futuro, o Reino. Somos todos filhos e filhas do mesmo Pai. Não podemos deixar de arregaçar as mangas, para dar nossa contribuição. Nós temos muito a dar, solidariedade a oferecer, a colaborar. Essas ações são inúteis diante do poder econômico? Mas os pobres são a carne de Cristo. Expressão forte? Queremos estar com eles, que acreditam no rigor, e por que não dizer, na alegria do Evangelho. Nós temos tantas*

[251] Sobre a posição das e dos *agentes* diante do sofrimento, consultar o capítulo 6.

pessoas no Ministério Público, nós temos gente na Câmara [dos Deputados], *no Senado, no Supremo Tribunal Federal. Às vezes a gente acha que não, mas tem. Podem ser poucos, mas têm sensibilidade. Sabem onde está o sofrimento.*

Jeane chama para o intervalo. (…). Em sua fala muito rápida, Dom André de Witte, homem branco, belga de nascimento, com mais de 65 anos, que portava roupa e símbolos muito parecidos com os que usava Dom Leonardo, exceto o paletó, diz que se compromete a entregar o *caderno de conflitos* para o Papa da mesma forma que ele o fez, ano passado, durante audiência anual que os bispos têm com o pontífice. *E a gente sabe que ele lê*, diz, expressando satisfação. *Estamos na 33ª edição do caderno de conflitos. Mas para mim é a primeira vez que tenho a alegria de participar de um evento assim. Ser da diretoria, da coordenação. A CPT assumiu esse serviço da causa dos trabalhadores e trabalhadoras. O serviço da documentação e comunicação permitem esse lançamento agora.* (…).

Terminadas as falas, próximo de encerrar o evento, Jeane pede um momento de silêncio por Padre Amaro. *Hoje foi negado o habeas corpus pelo Tribunal de Justiça do Pará*, o que significa que ele continuará encarcerado no presídio de Altamira, no quadro da prisão provisória (ou seja, sem ter sentença transitada em julgado) que lhe foi imposta. Ironicamente, poucos dias atrás, Marco Aurelio de Mello, ministro do STF, concedeu habeas corpus para Regivaldo Pereira Galvão, já condenado em segunda instância pelo assassinato de Dorothy Stang. Durante o minuto de silêncio, Jeane abaixa a cabeça. Depois, Cássia, coordenadora do Cedoc, vem ler uma carta escrita e assinada por integrantes de um acampamento em Santa Catarina, contra uma decisão recente de despejo expedida por uma juíza local.

***

O quadro situacional do lançamento de uma das edições do *caderno de conflitos* revela a configuração de atores que costumam interagir na produção de problemas públicos tais como *reforma agrária, violência no campo, trabalho escravo*: (i) movimentos sociais, (ii) entidades de assessoria, (iii) agências estatais, (iv) universidades, (v) igrejas, (vi) veículos de imprensa, (vii) organizações não-governamentais, ali representados, respectivamente, pela militante do MST, por uma integrante da coordenação nacional da CPT, pela procuradora do Ministério Público Federal, pelo professor de uma universidade federal, pelos bispos católicos, e pelos jornalistas e membros de ONGs, esses dois últimos grupos presentes no auditório.

Nos anos posteriores, a representação dos movimentos sociais foi assegurada por Uélson Kalinowski, trabalhador rural assentado e ameaçado de morte em Trairão, no oeste do Pará (em 2019), Sônia Guajajara, liderança famosa do movimento indígena (em 2021), Geovane da Silva Santos[252], trabalhador rural assentado em Pernambuco, e Jaque Kuñangue Aty, indígena Guarani-Kaiowá, do Mato Grosso do Sul (em 2022). Entre atores do campo acadêmico, universitário ou não, estiveram presentes Maria Cristina Vidotte, professora da Universidade Federal de Goiás (em 2020), Patrícia Chaves, professora da Universidade Federal do Amapá (em 2021), Guilherme Delgado, pesquisador do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (Ipea) até 2007, diretor da Associação Brasileira de Reforma Agrária (em 2022).

Pelo setor de comunicação da CPT, Canuto, que participou do lançamento de diversas edições anteriores, assim o fez em 2019 e 2020. Em 2021 e 2022, outros membros do setor foram designados a participar. Nos anos posteriores sempre houve também um ou uma representante da presidência e da coordenação nacional da CPT, assim como um representante da CNBB. Já a participação de representante de alguma agência estatal deixou de existir nos últimos lançamentos.

Nota-se que, entre as/os convidadas/os vindas/os de movimentos sociais e do campo acadêmico, há uma preocupação para que haja, ao longo dos anos, uma diversidade de representantes segundo o estado da federação ou região, a cor, o gênero, e a organização (ou instituição) a que pertence. Vale lembrar que equipes de base e escritórios regionais da CPT, nos diferentes estados, realizam seus próprios lançamentos locais, em outros meses, segundo um modelo próximo ao adotado nacionalmente, contando sobretudo com participação da imprensa, de movimentos sociais e de pesquisadoras/es universitárias/os.

Os lançamentos são também ocasiões propícias para que apareça a conjuntura, ou seja, o modo que possuem os atores de definir e situar o momento em que vivem/experimentam o seu trabalho de denúncia e produção de problemas públicos, assim como os desafios postos em relação a isso. Na cena descrita, fica claro como qualificam o período do governo de Michel Temer: anos de agudização dos *conflitos*, arrefecimento de políticas públicas agrárias, e *desmonte*. Esse é um termo, aliás, que os *agentes* já utilizavam para os governos de Dilma Rousseff. Para eles, no entanto, assim como para outros atores da mobilização social, o fenômeno viria a se agravar ulteriormente, sobretudo durante o governo de Jair Bolsonaro. Tudo isso está ligado ao tempo da *fragilização*, que tratamos em capítulo anterior.

[252] *Liderança* em uma ocupação no engenho Roncadorzinho, na zona da mata pernambucana, é pai de uma criança de 9 anos que foi assassinada por pistoleiros que o visavam.

A cena nos permite observar as diversas maneiras de apreender um documento como o *caderno de conflitos.* Os atores ora se referem a ele como um documento de *denúncia*[253], ora como um documento analítico, ora como um documento pastoral. É essa polivalência do documento que passo a descrever, assim como a produção dos números a que ele dá vazão.

O exemplar de 2018, *Caderno Conflitos no Campo Brasil – 2017*, possuía 280 páginas, capa mais espessa que as folhas, que possuem tamanho A4 e são feitas a partir de papel pólen branco. Pesava aproximadamente 300 gramas, o que confere ao *caderno* um aspecto de relatório grande e denso. Isso se deve à decisão de a secretaria nacional da CPT publicar também na versão impressa, em formato de tabela (via de regra é a "Tabela 2"), todas as listas de *conflitos no campo*, distribuídos em cada estado da federação. Na edição de 2018, apenas esse elemento respondia por 40 páginas. Seu formato, em verdade, é o de periódico-livro, e é dotado, aliás, de um número ISSN (sigla em inglês para Número Internacional Padronizado para Publicações em Série). O do *caderno* é 1676-661X. Uma edição digital, com extensão '.pdf', é igualmente disponibilizada e pode ser baixada gratuitamente no *site* da CPT Nacional, após manifestação de acordo com o termo de uso do documento[254]. Exemplares impressos são enviados para os escritórios regionais e equipes (que pagam pela remessa), e, gratuitamente, para algumas entidades e movimentos sociais parceiros. Uma parte deles é colocada à venda. Como se imagina, é, no entanto, no formato digital que o *caderno* é mais amplamente lido e utilizado.

Dias antes do lançamento, o setor de comunicação produz *releases*, com a síntese dos principais dados acerca de *conflitos no campo* (soma de *conflitos por terra*, *conflitos por água* e *conflitos por trabalho*), desagregando também números acerca da *violência contra a ocupação e a posse* e *violência contra a pessoa*, disponibilizando-os para assessorias de imprensa de diversos veículos midiáticos (impressos, digitais ou televisivos). Essa é uma maneira, nada secundária, de o conteúdo do *caderno* se difundir. Nos últimos anos, o setor de comunicação tem investido também na divulgação dos dados através das páginas e contas que a CPT Nacional possui nas redes sociais. Desde que iniciei o trabalho de campo, percebi que a elaboração de *cards* – cartões ou fichas virtuais – se profissionalizou bastante, pelo esforço em se criar uma identidade visual quanto à tipografia, cores e símbolos adotados para fazer circular as informações. Vê-se, assim, como, de um documento, o *caderno de conflitos*,

---

253 A documentação e o *caderno* são duas das diversas manifestações possíveis do *fazer denúncia*, que pode se atualizar ainda nos protestos organizados por movimentos e *apoiados* pela pastoral, nas audiências com agências estatais administrativas como o Incra, ou judiciais, como a vara agrária estadual do Pará, dentre outras citadas ao longo da tese.

254 Ao final deste capítulo dou mais detalhes sobre a política de uso dos dados do *caderno*.

derivam-se outros documentos em sequência, tornando pertinente o conceito de 'cadeia de documentação'.

Voltando às características formais do relatório, ou *caderno,* ele possui a seguinte estrutura interna inicial: (i) capa, (ii) folha de rosto, (iii) "expediente" (onde se vê descrito o *apoio* e o papel da cooperação internacional no financiamento da secretaria nacional[255] e, portanto, do trabalho do setor de documentação que torna possível a publicação do *caderno*), (iv) "in memoriam", (v) "sumário", (vi) "apresentação" (que muda a cada ano), (vii) metodologia (texto que muda pouco a cada edição). Após esses preâmbulos, a leitura do documento se inicia, todos os anos, com uma tabela, (viii) "Tabela 1", trazendo a série histórica do último decênio, chamada de "Comparação dos Conflitos no Campo – Brasil".

Em seguida, são definidos *eixos* de apresentação dos dados, cada qual com um conjunto de tabelas, nesta ordem: (ix) *Conflitos no Campo* ("Tabela 2 – Conflitos no Campo Brasil"); (x) *Terra* ("Tabela 3 - Violência contra a ocupação e a posse" e "Tabela 4 – Conflitos por terra"); (xi) *Água* ("Tabela 5 – Água"); (xii) *Trabalho* ("Tabela 6 – Trabalho Escravo"); (xiii) *Violência contra a pessoa* (tabelas 7, 8, 9, 10)[256]; (xiv) *Manifestaçõe*s ("Tabela 11 – Manifestações").

Por fim, são publicadas (xv) as notas emitidas pela CPT e *movimentos*, (xvi) as siglas, e (xvii) as fontes de pesquisa. Nota-se, portanto, que, ao terminar tratando das *manifestações*, a estrutura do *caderno* segue um arco que vai da *denúncia* ao *anúncio,* típico da fala profética, que abordarei ao final deste capítulo. Esse mesmo arco (narrativo, descritivo e argumentativo) pode ser detectado em outros documentos produzidos pela pastoral, como as notas públicas e os balanços anuais da questão agrária, nos quais, depois de se fazer uma exposição de situações de sofrimento (violações de direitos, dificuldades na mobilização, ou outras), há um momento para se prestar atenção onde possíveis reações ao quadro denunciado estão sendo gestadas e que devem ser objeto de *apoio.* Às vezes, em *encontros,* fala-se em *luzes* que informariam meios de mobilização.

Em cada *eixo*, as tabelas são intercaladas com textos redigidos por autoras e autores convidadas/os a escrever uma análise dos dados. São, em geral, acadêmicas/os

---

[255] Desde 2015, 4 agências cristãs de cooperação internacional contribuem mais diretamente para o funcionamento da secretaria nacional: Pão para o Mundo (PPM), tradução de *Brot für die Welt,* ONG protestante alemã; *Comité Catholique Contre la Faim et pour le Développement* (CCFD), ONG católica francesa; *Dévellopement et Paix* (D&P), ONG católica canadense, e *Misereor,* ONG católica alemã.

[256] Tabela 7 "Violência contra a pessoa – síntese"; Tabela 8 "Assassinatos"; Tabela 9 "Tentativa de Assassinatos"; Tabela 10 "Ameaças de Morte".

universitárias/os, mas não só: por vezes há assessores jurídicos, membros de ONGs parceiras, e agentes estatais, como a própria Deborah Duprat, já mencionada.

O sujeito de enunciação de um documento, como o *caderno*, é coletivo. Não é uma só pessoa. Ao contrário, há nele a co-presença de vários enunciadores, alguns dos quais presentes na cena de lançamento, aliás, a que se soma uma multitude de inscritores, como os *agentes* dos regionais e equipes de base e atores parceiros que fazem registros, além dos trabalhadores do Cedoc em Goiânia. Estes fazem coleta de informações em diversos veículos midiáticos (escritas, por sua vez, por diversos outros atores), depois as recortam, imprimem e inserem-nas no banco de dados, e ainda redigem notas sobre ocorrências de inserção, e relatórios intermediários.

O escritor aqui é um polígrafo, na fórmula de Béatrice Fraenkel (2007: 110). Isso, aliás, está ligado à ontologia do ato escrito[257]: (i) o fato de poder co-enunciar, (ii) de poder enunciar permanentemente, (iii) de poder se inscrever em uma cadeia de escritos[258]. Os escritos, analógicos ou digitais, por palavras ou números, imagens e gráficos, são ferramentas performativas na medida em que permitem uma série de ações: conservar, expor, tratar a informação de modo duradouro no tempo, fazendo expandir a capacidade de memória.

O ato de escrita é a soma do enunciado mais o artefato, uma vez que o *caderno*, enquanto um escrito, não é apenas um texto, acompanhado de números e representações gráficas, mas um objeto, dotado de uma materialidade (apesar de existir também em sua versão digital). Isso significa que porta qualidades propícias (*affordances*, no termo em inglês) a determinados usos, podendo interferir em determinadas ações[259]. Afinal, enquanto objeto, ele permite ser manuseado, pode ser mostrado, entregue em mãos, deixado no escritório disponível para consulta dos *agentes* ou de terceiros que passem por ali, entre outras ações. Seu formato de livro reforça a formalidade do que se veicula e é tomado por diversos destinatários como lastro de seriedade da publicação. Observei isso em cenas de entrega do documento a *autoridades*, que podem ser seculares, como juízes, procuradores, funcionários do Incra e de ministérios em Brasília, mas também religiosas, como vimos, a exemplo do

---

257 É preciso lembrar, porém, na sequência do argumento de Karin Barber (2021), que é preciso relativizar a dicotomia rígida entre performance e texto escrito, uma vez que narrativas orais também podem produzir estabilizações daquilo que se comunica.

258 Esse elemento não é uma particularidade dos escritos, na medida em que todo enunciado, como demonstrou Bakhtin (2016) está em uma cadeia de referências com outros enunciados, independentemente de serem orais ou escritos. Na fórmula de Bakhtin, um enunciado é sempre uma resposta a outro enunciado.

259 Nesse sentido, como trata uma ampla bibliografia, documentos são actantes, capazes de influenciar a interação entre pessoas. Mas não só. Documentos podem agir na própria constituição da pessoa, enquanto objetos performativos. A esse respeito, Mariza Peirano (2009) sobre os documentos de identidade e Lucas Freire (2016), sobre a importância, entre pessoas transsexuais, da alteração dos nomes em documentos.

próprio Papa. Nessas interações, quando se oferece o *caderno,* como um dom, o suporte material (impresso em formato de livro) é um dos marcadores de solenidade da ação.

Aliás, prova de que o material impresso, quando publicado, demanda uma solenidade está no fato de todos os anos os *agentes* promoverem um lançamento em Brasília com convidadas e convidados de diferentes agências com quem a CPT interage na produção do problema público da *reforma agrária*, da *violência no campo* e do *trabalho escravo* no Brasil. Ressalto, no entanto, que não é apenas na sua forma objeto-livro que o *caderno* se publiciza, no sentido de atingir diferentes públicos. A difusão de seu conteúdo se dá também através de outros canais e instrumentos, a exemplo das mídias digitais, como mencionamos acima.

O *caderno* é também um artefato, no sentido que lhe empresta Annelise Riles (2006), que, por sua vez, se inspira da definição de Marylin Strathern (2014) para o termo: artefato é um objeto, mais especificamente, uma ferramenta útil, para se alcançar um determinado fim com ela, que costumamos tratar no modo 'como se' (*as if*)*:* como se fosse encontrada pronta no mundo, apesar de ser fruto de um trabalho – ou construção, como se diz no jargão gasto. O problema de um artefato é que, embora possa ser construído para descrever algo, o que ele descreve não é pura construção, mas algo que também existe por si. Sabe-se que a analogia que Strathern (2014) realiza é com a própria etnografia[260]: é um artefato porque precisa construir as ferramentas com que descreve um mundo, muito embora não seja apenas ficção o que faz, como um romance plenamente inventado – e os filósofos e críticos da literatura teriam, por sua vez, muito a dizer de como a ficção, mesmo a mais imaginativa, é também 'realista'.

Em síntese, o artefato está entre realismo e idealismo, entre ontologia e construtivismo, sem resolver a tensão. Assim são os documentos, como o *caderno*: não são pura transparência do que descrevem, mas isso não significa que o que descrevem não seja real. Apenas se constata que é impossível atingir o real sem alguma mediação, algum dispositivo. Conhecer – o quer que seja – é uma ação que demanda instrumentos, infraestrutura material e discursiva. Para o caso em tela, a questão é como os *agentes* da CPT

[260] Annelise Riles (2006), parte de uma constatação: a ubiquidade do documento, o fato de ele estar em toda parte, no mundo moderno. Na medida em que documentos se tornaram artefatos de práticas modernas de conhecimento, eles também são artefatos das práticas de conhecimento dos antropólogos, que têm seus modos de documentar a pesquisa, com anotações em caderno de campo, transcrevendo entrevistas com interlocutoras/es, consultando arquivos mantidos pelas/os interlocutoras/es, dentre outras ações. Nesse sentido, estudar documentos é por definição estudar como os etnógrafos trabalham/conhecem. Documento, para um/a etnógrafo/a pode ser um objeto, uma categoria analítica e um método. Neste capítulo, sigo também a sugestão de Adriana Vianna (2014) para quem estudar antropologicamente documentos é analisar, antes de tudo, a ação de documentar. Nas páginas que seguem, descrevo os atos de documentação implicados no trabalho dos *agentes* do Cedoc. Para uma revisão de estudos sobre abordagem etnográfica de documentos, consultar Letícia Ferreira e Laura Lowekron (2020).

conhecem os *conflitos* por meio do *caderno*. Como os documentos produzidos pelos *agentes* nos permitem restituir as operações cognitivas e intelectuais em jogo? Para isso, gostaria de retornar a mais algumas cenas de trabalho dos *agentes*.

***

Logo no segundo dia de minha estada em Goiânia, tendo ido consultar os arquivos institucionais sobre o "Regional Pará" da CPT que se encontravam no Cedoc, muitos *agentes* compartilhavam inquietações sobre a impossibilidade de terminar a tempo a inserção dos dados de *conflitos* de 2017. Era março de 2018, e, teoricamente, a inserção já deveria ter sido completada, para que as/os assessoras/es convidadas/os a escrever textos analíticos o pudessem fazer naquele momento, de forma a tudo estar pronto para o lançamento do *caderno* em abril, como é de costume, por causa do *abril vermelho*, tempo cíclico da mobilização em torno da reforma agrária, marcado por uma maior intensidade das ações reivindicatórias em torno do acesso e redistribuição de terras, momento do calendário em que se multiplicam jornadas, marchas, ocupações, celebrações, atos- memória, bloqueios de estrada, organizados por uma pluralidade de atores, como o MST, sindicatos e federações de trabalhadores e trabalhadoras rurais, ONGs e entidades de assessoria parceiras, universidades, dentre outros.

Não foi um entrave qualquer que atrasou o trabalho do Cedoc, mas um ataque hacker[261]. *Essa história do hacker fez com que uma equipe nova viesse pra cá fazer o serviço, e essa equipe* – de assistência técnica informática, especializada em reparação de *hardwares* e *softwares – não entendia nossas necessidades. A turma daqui não percebeu, e eles fizeram um arraso. Nós perdemos praticamente metade do ano, 6 meses, 7 meses, de serviço. Com esse problema de estrutura, ficamos sem acesso ao servidor para fazer backup. Perdemos dados duas vezes. Em outubro, ficamos 3 dias em casa sem trabalhar. O backup que tínhamos era de 22 de janeiro de 2017 para trás. Acharam um backup guardado de 10 de agosto. Agora em janeiro, tivemos outro problema. Perdemos dados de 03 de janeiro* [de 2018] *a 19 de janeiro* [de 2018]. *Isso significou mais 100 registros perdidos. A turma ficou arrasada de novo. Quando você perde os dados, você não perde só os dados. Você tem que ir*

[261] Sublinho que o tema da segurança digital ganhou importância crescente nos últimos anos entre os *agentes*, ligando-se ao tema não só da documentação, mas da proteção à vida privada das/os próprias/os *agentes*, especialmente das/os ameaçadas/os. Em Marabá, uma parceria do tipo, com realização de oficinas com *agentes* e integrantes de *movimentos* locais, foi estabelecida com a organização não-governamental irlandesa, *FrontLine Defenders*, especializada no tema de proteção a *defensoras e defensores de direitos humanos.*

atrás do documento novamente. Você tem que ir procurar. Não o encontrando, você vai lá na frente, digitaliza, salva e vem. Significa descosturar sua camisa, e vir voltando.

Assim, Cássia, coordenadora do Cedoc (Centro de Documentação Dom Tomas Balduíno) à época, buscou me explicar as dificuldades por que vinha passando a equipe. Perderam os dados duas vezes: a primeira com o ataque hacker, e a segunda com o mau serviço de reparação da assistência técnica. Em um caso, como no outro, não obtive detalhes do que aconteceu. Como não tinha interesse à época em fazer uma etnografia especificamente centrada no trabalho de documentação e escrita das e dos *agentes* – mas em como se desenvolvia seu trabalho de base, junto às áreas em disputa –, não fiz mais perguntas, nem observações a respeito. Ainda assim, aprendi aspectos relevantes do trabalho de registros.

A perda sucessiva de dados deu-se pela perda dos *backups*. Essa é uma etapa importante da cadeia de ações executada pelas/os *agentes* documentalistas, que começa com a clipagem e com o registro e conservação das informações enviadas por *agentes* de equipes e dos 21 regionais espalhados pelo país. Em relação à clipagem, são 622 veículos de imprensa os mais diversos, tanto os de abrangência nacional, como os regionais, estaduais e municipais, aí incluídos *sites* e *blogs* pequenos, que são monitorados. O Cedoc tinha ao todo seis *agentes,* cada qual responsável por um conjunto de estados. Durante os 15 dias em que trabalhei na sala do Cedoc consultando arquivos, um *agente* ao meu lado estava buscando informações vindas do estado do Pará e do Mato Grosso. Uma outra *agente* se ocupava apenas do estado do Maranhão e Rondônia.

A clipagem se faz com a ajuda das máquinas que identificam palavras-chave nas matérias publicadas nos veículos monitorados, mas exige dos *agentes* a leitura na íntegra do material (uma reportagem, por exemplo) para avaliar a pertinência. Em caso positivo, os *agentes* imprimem e copiam e colam a reportagem em um arquivo *Word,* e fazem a inserção das informações no formulário do banco de dados. Restando dúvida sobre a pertinência[262], os *agentes* do Cedoc entram em contato com os *agentes* do regional e das equipes do estado onde se deu o *conflito,* e perguntam se eles têm informações ou conhecem algo a respeito. Havendo divergência entre o que os *agentes* de base reportam e o que se configura no material da clipagem, a primazia é dada aos relatos dos *agentes*.

Além da clipagem, a subida de informações das equipes e dos regionais para o Cedoc em Goiânia é outra fonte dos documentalistas. Trata-se das notas públicas e informes

[262] Seria interessante, em outra oportunidade, em uma etnografia centrada sobre as práticas de documentação, observar e descrever mais detalhadamente como operam essas avaliações ou juízo de pertinências das informações que devem ser inseridas no banco de dados.

produzidos pelos 21 regionais da CPT sobre casos de *conflitos* que acompanham, além das declarações e depoimentos dos *trabalhadores* e *trabalhadoras* que venham a registrar, abarcando até mesmo suas próprias anotações de campo. Vários funcionários do Cedoc, no entanto, lamentavam-se à época de que os *agentes* de hoje não se preocupam em anotar. Sem mencionar que pode haver problemas de comunicação entre as próprias equipes de um mesmo estado e regional, ou entre um regional e Goiânia, o que entrava ou interrompe o fluxo de subida de informações. O fato de estarem muito imersos nas atividades da militância é frequentemente apontado pelos próprios *agentes* na *base* como motivo para o atraso em enviar informações ao Cedoc. Quando os regionais e equipes dispunham de documentalistas, a tarefa era facilitada. Mas ter um profissional do tipo é considerado um luxo hoje, diante dos orçamentos apertados. A maior parte dos *projetos* sequer prevê financiamento para isso, considerada mais uma atividade de escritório ou ainda 'atividade-meio', em contraposição à 'atividade-fim'[263]. Seja como for, para cada uma dessas fontes, os *agentes* do Cedoc procuram fazer uma cópia. Quando havia documentalistas locais, eles já enviavam para Goiânia uma fotocópia dos registros. Isso é facilmente constatado nas pastas que consultei[264]. Por fim, uma outra fonte documental que o Cedoc consulta são os informes de parlamentares estaduais e federais.

O *caderno* é, portanto, tributário de um aparato de produção de textos e números. Materializa trabalho, o que equivale a dizer tempo de trabalho, que se desdobra em diferentes ações[265]. Além disso, como lembrava Daniel Fabre (1997), um escrito é, antes de mais nada, um escrito de um lugar, o que exige levar em conta o 'ambiente linguístico' de sua produção, o universo de trabalho em que se situa, dotado de linguagens particulares, operativas, com vocabulário, sintaxe e semântica específicos. Trata-se, em suma, de considerar que há gêneros

---

263 Gostaria de lembrar que a maior parte dos *agentes* da CPT, no Brasil, são de voluntários, e não de remunerados, também chamados de *liberados.* No sul e sudeste do Pará, porém, a configuração é excepcional, porque quase todos são *liberados.* Veremos isso em detalhe no capítulo 5. Na equipe de Marabá há uma documentalista, e na de Xinguara, Aninha, *agente* com maior tempo de atuação local, é quem realiza mais essa tarefa, embora não exclusivamente. Em anos anteriores, a equipe de Xinguara pode contar com uma pessoa que realiza prioritariamente essa função, Pilar Bramjean, chilena, leiga dominicana. A equipe de Xinguara é a que reúne um dos maiores acervos sobre *conflitos* no Brasil, tendo herdado os documentos produzidos pela CPT de Conceição do Araguaia. Houve uma parceria entre a CPT e o curso de História do campus Xinguara da Unifesspa, para conservação do arquivo, que está permanentemente disponível para pesquisas.

264 Durante a consulta que realizei nos arquivos do Cedoc sobre as correspondências entre o Regional Pará e a secretaria nacional nos anos 1980 e 1990, percebi que *agentes* de diferentes equipes do Pará, tinham o costume de enviar cópias impressas de documentos relativos não só a conflitos, mas sobre reuniões administrativas, formações, e outros materiais, para o centro de documentação em Goiânia.

265 Beatrice Fraenkel (2005) chega a dizer que a escrita/o escrito é um objeto manufaturado de toda empresa burocrática, independentemente de ser ou não estatal.

de discurso (Bakhtin, 2016) atrelados a 'domínios de atividade'[266]. Uma conversa com os *agentes* sobre o trabalho de inserção de informações no banco de dados torna isso evidente.

4.2 Modos de nomear *conflitos*

O [banco de dados] *Data CPT foi elaborado em 1988. 1985, 1986, 1987 havia fichas preenchidas a mão, e a partir delas foram elaborados os cadernos,* continua Cássia a me explicar. *A estrutura do banco de dados foi pensada para se adequar à metodologia do caderno. Mas o banco de dados está para além do caderno, porque ele é histórico. Nem todas as fichas manuscritas de 85, 86 e 87 foram colocadas. É preciso inserir e reintegrar documentos que foram digitalizados* – aqui Cássia se refere à recente digitalização pela qual passou uma parte do arquivo do Cedoc[267] – *mas isso ainda não foi sistematizado.*

A inserção é tanto de dados quanto do histórico. Os primeiros documentalistas, nos anos 1980, pensaram a identificação dos conflitos pelos eixos com que a CPT trabalha. São eles: Terra (TE), Água, Trabalho (TR), Seca (SE), Garimpo (GA), Sindicais. Os três últimos quase não são mais registrados *porque a conjuntura política mudou. Não temos mais registros de seca há um tempo. Com o problema no HD, perdeu-se as fontes digitalizadas entre 01/01/2008 e 15/11/2015. Sindicato que era muito forte na década de 1980 foi perdendo força, e aí os conflitos sindicais foram diminuindo. Conflitos de garimpo foi forte nos anos 1980, com Serra Pelada, quando os garimpeiros estão sofrendo violações de seus direitos ou violência*[268].

---

[266] Fraenkel (2008: 59) faz uma distinção entre 'gênero' e 'registro' dos atos escritos. Enquanto gênero corresponde a formas e marcadores linguísticos de um texto, o registro tem a ver com situações e contextos em que o 'gênero' textual é aplicado. Mais especificamente, 'registro' diz respeito ao campo de atividades em que a fala se desenvolve, ao lugar social ocupado pelo enunciador e ao modo de comunicação (oral ou escrito) utilizado.

[267] Esse acervo digital está disponível para acesso através do link: <http://goo.gl/TJ10G>. Conforme o Manual do Usuário, "entre 2008 e 2011, o Setor de Documentação, com recursos da Fundação Ford, digitalizou mais de 330.000 páginas de documentos, e entre meados de 2012 e 2013, com recursos do Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), em parceria com o Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural (NEAD / MDA1), digitalizou mais de 50.000 páginas de documentos e disponibilizou o acervo ao público através do repositório online Google Drive". Os documentos digitalizados compõem o Fundo Comissão Pastoral da Terra e distribuem-se em três subfundos: (i) Conflitos no Campo, que é o maior; (ii) Temático, com textos analíticos sobre os *conflitos;* (iii) Institucional, com documentos sobre organização burocrática da CPT e suas correspondências com outros atores, estatais, para estatais, eclesiais e não-governamentais.

[268] Houve uma mudança na apreciação de *garimpeiro,* que, nos últimos anos, deixou de ser considerado *trabalhador* para incorporar a figura que ameaça os direitos à terra e território de *povos dos campos, das águas e das florestas.* Mais recentemente, alguns *agentes* têm comentado a preocupação em entender melhor como se dá a garimpagem hoje, porque é usual que o garimpeiro pequeno seja explorado pelo proprietário

Os conflitos por água começaram a ser registrados separadamente em 2002, *mas desde 1980 a CPT registra, por exemplo, conflitos "terra/barragem" que passaram a ser registrados como "Água". A categoria "acampamentos" entra no eixo terra em 2001 por causa da MP de FHC que proibia vistoria em área de ocupação. Como distinguir ocupação de acampamentos? Pela fonte, o que diz a notícia*[269].

Cada conflito tem um número de identidade (ID) seguido da especificação da localidade (UF, município, nome da área). *O DataBase* – primeiro banco de dados do Cedoc – *tem 8578 conflitos registrados. Vai de 1988 a 1999. No ano 2000 é criado o DataCPT. Mas para unificar os dois bancos será necessário ainda um projeto*[270].

Cassia me mostra na tela do seu computador a interface do DataCPT. Duas abas estão presentes: "Consultas" e "Relatórios". Na coluna à direita, estão os tópicos que podem ser consultados e a partir dos quais podem ser criados relatórios dos dados. São eles: "Conflitos"; "Ocupações"; "Conflitos de Terra"; "Violência"; "Manifestações"; "Conflitos Trabalhistas"; "Conflitos Seca"; "Conflitos Sindicais"; "Conflitos Garimpo"; "Conflitos Água"; "Acampamentos"; "Dioceses"; "Município"; "Digitalização"; "Responsáveis"; "Histórico DataBase". A aba "Conflitos" refere-se a *conflitos no campo,* e é de onde se podem extrair números totalizados da série histórica que entra no quadro comparativo, correspondente à tabela 1 do *caderno.*

Pela sequência de abas/tópicos, vê-se que, se alguém estiver interessado em fazer consultas a partir de recortes e cruzamentos que não estão presentes no *caderno* é possível[271]. A tabela 2 do *caderno* lista os *conflitos no campo* (*conflitos por terra*, *conflitos por água* e *conflitos trabalhistas*), segundo o estado e o município. Mas se um/a pesquisador/a estiver interessado/a em outro recorte territorial – distribuição dos *conflitos* entre as dioceses –, é possível extrair um relatório nesse sentido.

---

das máquinas, numa situação que se prestaria ao enquadramento do que a CPT chama inclusive de *trabalho escravo*. Nesse caso, a situação seria considerada como *conflito trabalhista/trabalho escravo* e não mais como *conflito em área de garimpo*.

269 Lembro, no entanto, como dito no capítulo 2, que *ocupação* e *acampamento* são termos frequentemente intercambiáveis entre os atores implicados na mobilização por reforma agrária no sul e sudeste do Pará.

270 Todos os comentários de *agentes* do Cedoc neste capítulo são de março de 2018, quando passei duas semanas consultando arquivos institucionais (correspondências entre o Regional Pará da CPT e a secretaria nacional) antes de ir a Marabá para um novo período de trabalho de campo. O que Cássia disse em 2018 já sofreu mudança. Em 2020, a união dos bancos de dados foi feita. O novo banco de dados, nomeado Gaia, além de agregar os dois anteriores, possui novas categorias para inserção, como veremos na continuidade deste capítulo.

271 Uma parte do trabalho dos *agentes* do Cedoc é atender a pesquisadoras/es de diversas instituições do Brasil, que entram em contato solicitando dados sobre *conflitos* a partir de alguns recortes temporais e espaciais, ensejando a extração de relatórios e a produção de planilhas a partir do objeto do pedido. Nesses casos, as/os documentalistas utilizam a aba "Relatórios" do banco de dados.

Outro exemplo: a tabela 7 relativa à *violência contra a pessoa* – categoria do Cedoc que abrange casos de assassinatos, tentativas de assassinatos, mortos em consequência, ameaças de morte, torturas, prisões e agressões – publica apenas a quantidade de vítimas, enquanto as tabelas 8 (assassinato), 9 (tentativa de assassinato), 10 (ameaça de morte), podem discriminar o nome da vítima e categoria de pertencimento – por exemplo: *posseiro, sem-terra, assentado, indígena,* entre outros – mas nenhuma delas aponta os *responsáveis*, ou seja, atores que provocaram o caso de *violência contra a pessoa*. Se alguém estiver interessado em saber, inclusive, a categoria de pertencimento dos responsáveis envolvidos em tais *conflitos,* também é possível, pela consulta e extração do relatório através do banco de dados. Mas essa informação não estará presente no *caderno*[272]. Daí a insistência dos *agentes* do Cedoc ao lembrarem que *o banco de dados está para além do caderno*[273].

Quando Cassia afirma que *a inserção é tanto de dados quanto do histórico*, ela se refere às duas principais entradas de registro de informações no banco de dados: os formulários e o histórico. São cinco os formulários: (i) *conflitos por terra, ocupações/retomadas, acampamentos*; (ii) *conflitos pela água*; (iii) *conflitos trabalhistas*; (iv) *manifestações*; (v) *violência contra o trabalhador e seus direitos*.

Se precisar fazer uma consulta, dá para fazer pelo nome ou número do conflito e aí é possível restituir todo o histórico. Na aba "Relatórios", pega-se o conjunto dos dados. No histórico só é possível fazer consulta pelo número do conflito. Ela me pede um exemplo de *conflito* que acompanhei em meu trabalho de campo em Marabá. Digo "Fazenda Astúria (ou Asturya, a grafia sofre variações) no município de Abel Figueiredo". Ela faz a consulta na aba "Conflito" apenas com o nome da fazenda, e aparece o ID: "PA-2584" – Fazenda Astúria, Abel Figueiredo". Ela diz: *Vamos ver o histórico.*

No histórico se junta a fonte digitalizada. No histórico está a ordem cronológica dos fatos. Fazenda Astúria tem 16 fontes para 4 conflitos de terra. Veja bem, o histórico não é transcrição da fonte. É registro do documentalista. Uma fonte pode ter várias datas, assim como uma mesma data pode ter várias fontes. Quando Cássia fala que as inserções no histórico estão por ordem cronológica, ela destaca isso como muito importante e que não é anódino ou fácil de fazer, porque, no formulário, *a cada vez, a cada data, só pode aparecer*

---

272 *Dados dos responsáveis ficam só no banco de dados, porque senão dá processo* [judicial]. *A gente não tira nem relatório; fica só no banco de dados,* comentou Cássia.

273 Isso se deve também ao fato de o banco de dados ser atualizado permanentemente. O que significa que se em 2023 a equipe de documentação tomar conhecimento de uma *ocorrência de conflito* que se deu em 2017, e que não saiu na edição do *caderno* correspondente a esse ano, ela será incorporada ao banco de dados. Nesse caso, se um/a pesquisador/a quiser ter acesso aos totais atualizados de *conflitos no campo* por ano, o melhor é sempre consular o banco de dados, em vez das edições publicadas.

um tipo de violência dentro do quadro "conflito por terra". Se em uma mesma data houve mais de uma ocorrência, a gente escolhe a pior. No quadro "violência contra o trabalhador e seus direitos" dá para incluir também essa ocorrência [a mesma que foi inserida no formulário *conflito por terra,* portanto]. *E colocamos o registro dos fatos no histórico também.*

Ou seja, suponhamos que, em uma mesma data, em uma fazenda ocupada, a segurança armada tenha impedido o ir e vir dos *sem-terra* ocupantes, e que tenha havido, mais tarde no mesmo dia, ação de *pistolagem*. Tanto o impedimento de ir e vir quanto a *pistolagem* são situações que são registradas e quantificadas como *ocorrências de conflito por terra.* Mas, da forma como o banco de dados DataCPT estava estruturado, só era possível, no formulário, inserir uma *ocorrência* por data[274]. Nesse caso, a/o documentalista insere *pistolagem*, por ser a ocorrência mais grave[275]. Mas no histórico, a/o documentalista poderá inserir as duas *ocorrências*, por esse ser um campo de livre preenchimento.

À época, uma *agente* do Cedoc estava concentrando a tarefa de fazer a clipagem de notícias correspondentes a todos os estados do Brasil[276]. Ela as imprimia e deixava os papéis em bandejas contendo a sigla de cada estado. Depois as/os cinco outras/os *agentes* responsáveis por um determinado conjunto de estados, pegavam das bandejas essas fontes secundárias que ficavam empilhadas. As/Os *agentes* que fazem a inserção costumavam ter um papel onde rascunhavam anotações. Em geral, faziam a lista de fontes com informações que tinham que inserir naquele dia, e à medida que fossem *retirando os dados* e inserindo-os nos formulários e no histórico, riscavam no papel a fonte. *Todo o trabalho é de fazer a leitura da fonte e tirar os dados para preencher os formulários,* me resumiu Múria. Cassia me mostra que, *hoje, como a fonte é digital, dá para fazer as operações de "copiar e colar" da fonte para o campo "histórico"*. De toda forma, as fontes digitais e as digitalizadas são

---

[274] Na seção metodologia do caderno lê-se: "Para registro de datas, quando não tem informação do dia do fato, registra-se no último dia daquele mês e ano, caso não tenha informação do mês, registra-se no último dia daquele ano, ou na data do documento pesquisado".

[275] Em outras situações esse exercício avaliativo fica mais difícil de fazer, e um estudo mais detalhado sobre essas práticas seria oportuno. Mais adiante neste capítulo, compartilho algumas reflexões dos *agentes* sobre dilemas na inserção.

[276] Quando iniciei o trabalho de campo em Marabá, em 2014. uma *agente* ainda fazia o trabalho de uma clipagem mais artesanal, com dois jornais locais que a CPT assinava, e recortava notícias sobre *conflitos*, colando-as em folhas brancas de papel A4. Na seção de metodologia do *caderno* também se pode encontrar informações sobre a clipagem virtual: "O serviço de clipagem virtual no Centro de Documentação da CPT iniciou-se em abril de 2004. Antes, fazia-se recortes de revistas e jornais impressos no próprio Centro de Documentação da entidade. Sendo que, o mesmo trabalho era feito nas Secretarias Regionais da CPT e as cópias dos documentos clipados eram remetidas para a Secretaria Nacional via agência dos Correios. Além disso, a CPT tinha contrato com empresa de clipagem, a qual enviava mensalmente para a Secretaria Nacional um pacote com documentos relacionados aos conflitos no campo e à questão agrária".

armazenadas também em um *hardware* (HD), a fim de realizar um *backup.* A/O documentalista que insere o histórico é a/o mesma/o que preenche os dados nas tabelas/formulários. Não havia revisão desse trabalho por terceiros.

Mais uma vez, são cinco os formulários do banco de dados: (i) *Conflitos por terra, ocupações/retomadas, acampamentos*; (ii) *Conflitos pela água;* (iii) *Conflitos trabalhistas*; (iv) *Manifestaçõe*s; (v) *Violência contra o trabalhador e seus direitos*. Ora, vimos, no entanto, que o *caderno* publica 11 tabelas. Ocorre que, às vezes, a partir de um mesmo formulário é extraída mais de uma tabela. Por exemplo: do formulário *Conflitos por terra, ocupações/retomadas, acampamentos,* são extraídas a tabela 2 "Conflitos no Campo Brasil", a tabela 3 "Violência contra a ocupação e a posse (síntese)", e a tabela 4 "Conflitos por terra (síntese)".

Há ainda o caso do formulário *violência contra o trabalhador e seus direitos*, de onde são extraídas a tabela 7 "Violência contra a pessoa (síntese)", a tabela 8 "Assassinatos", a tabela 9 "Tentativas de Assassinatos", e a tabela 10 "Ameaçados de Morte". Dos outros formulários é extraída apenas uma tabela por vez: do formulário *conflitos pela água* obtém-se a tabela 5 "Conflitos pela Água (síntese)"; do formulário *conflitos trabalhistas* obtém-se a tabela 6 "Conflitos trabalhistas (síntese); do formulário *Manifestações* obtém-se a tabela 11 "Manifestações (síntese)".

As várias categorias dos formulários evidenciam que há um vasto léxico próprio utilizado pelos *agentes* do Cedoc e da CPT para se referirem a uma diversidade de fenômenos ligados às disputas por terra, água e trabalho no meio rural, no Brasil. As formas de classificação dos *agentes*, assim como outras de outros atores implicados na ação de conhecer algo, são tributárias de uma comunidade de práticas, dependentes de uma infraestrutura material e discursiva que torna possível esse 'conhecer', e, no seu prolongamento, 'entender'[277]. Por isso é inevitável direcionar a atenção para os modos existentes de codificar/nomear os fenômenos – algo sujeito permanentemente a controvérsias – em determinados espaços de socialização, como o dos agentes da CPT.

[277] Formas de classificação são centrais para a cognição humana, para práticas de conhecimento (aí incluídas as científicas, mas não só), como sistematizou Charles Goodwin (1994), que chamou atenção para o tripé: (i) codificação (ação de circunscrever um fenômeno, delineá-lo, classifica-lo, com algum grau de intencionalidade); (ii) ênfase ou *highlighting,* em inglês (habilidade para, discursiva e materialmente destacar entidades relevantes de um fenômeno, por meio do contraste figura *versus* fundo); (iii) e objetivo que se quer alcançar com a ação de conhecer.. Isso explicaria por que olhar o mesmo objeto/fenômeno é algo dado a equivocações. Afinal, para se tomar um exemplo do próprio autor, diante de uma amostra de solo, um arqueólogo e um agricultor não veem necessariamente a mesma coisa.

Para começar, não há nada de óbvio no termo *conflito.* Uma das confusões mais comuns em relação a *conflito* é achar que ele designa "área de conflito", mal-entendido que experimentei na primeira temporada em campo em 2014. Em abril daquele ano, o *caderno* recém-lançado, referente aos *conflitos* de 2013, havia registrado 1.007 *conflitos por terra* em todo o país, e 89 no estado do Pará. Imediatamente pensei que havia 89 áreas com disputas fundiárias em curso. Não é disso que se trata, porque um *conflito* traz embutido diversos outros 'conflitos'.

Assim, quando Cássia me havia pedido para dizer o nome de um 'conflito' que eu quisesse consultar ali na hora em que conversávamos sobre o banco de dados, eu mencionei "Fazenda Astúria", e vendo o resultado da busca na tela, ela constatou: *No conflito da fazenda Asturia, tem 4 conflitos de terra.* A frase, assim formulada, pareceu-me exemplar para tratar dos deslocamentos semânticos. Os quatro *conflitos por terra* registrados ali até aquele momento (março de 2018) em um 'conflito' eram duas ações de pistolagem na área e duas tentativas de assassinato contra ocupantes do local, ocorridas em momentos diferentes. Isso se dá porque cada *ocorrência de conflito por terra* conta como um *conflito por terra.* O Cedoc também considera a ação de ocupar, retomar ou acampar em uma área como *conflito por terra.* Assim, a convenção adotada é:

Conflitos por Terra = Ocorrências de Conflito por Terra + Ocupações/Retomadas + Acampamentos.

Suponhamos o seguinte cenário: um grupo de *sem-terras* ligados a um *movimento* (MST, Fetagri, Fetraf ou outro) ocupa, no dia 01/03/2018, a fazenda "Estrela do Norte" (nome fictício) no município de Marabá, e nomeia a ocupação como "Boa Esperança". Isso conta como um *conflito por terra.* Se, no dia seguinte, os pretensos proprietários ingressam na vara agrária de Marabá com uma ação de reintegração de posse, isso conta como mais um *conflito por terra,* porque tem-se outra *ocorrência* – e a CPT considera uma ação judicial em curso de reintegração de posse como *ameaça de despejo,* um dos tipos de *ocorrência de conflito por terra* previsto no formulário, como veremos melhor a seguir. Se, em maio desse mesmo ano, a segurança armada da fazenda começa a dificultar a entrada e saída das pessoas participando da ocupação, isso conta como mais outro *conflito por terra,* na medida em que há uma nova *ocorrência,* a do impedimento de ir e vir das famílias, em outra data. Se em novembro desse ano, houver uma ação de pistoleiros, buscando despejar as famílias à força, conta-se mais outro *conflito por terra,* e, se em dezembro, a liderança da ocupação receber uma ameaça de

morte, ainda outro *conflito por terra* é quantificado. Desse modo, analogamente ao que Cássia me disse sobre o conflito da fazenda Astúria, faria sentido afirmar que "no conflito da fazenda Estrela do Norte em Marabá, tem 5 conflitos por terra".

A CPT e seu centro de documentação definem como *conflito por terra* tanto ações em que as/os *trabalhadoras/es* ou os *povos do campo, das águas e das florestas* são os autores quanto aquelas em que eles são as vítimas. Por isso abarca as ocupações, retomadas e acampamentos (ações promovidas pelas/os *trabalhadoras/es* ou pelos *povos do campo*) e as *ocorrências* (situações de *violência*[278] contra a ocupação e a posse e contra as/os *trabalhadoras/es* ou os *povos do campo*). São tanto ações de *enfrentamento* quanto de *resistência,* conforme dispõe o texto de metodologia do *caderno,* que, em sua formulação completa é: "conflitos por terra são ações de resistência e enfrentamento pela posse, uso e propriedade da terra e pelo acesso aos recursos naturais". Vê-se que os *conflitos* são claramente definidos como ações, que se dão no tempo, em sucessão, e com uma motivação específica: "pela posse, uso e propriedade da terra e pelo acesso aos recursos naturais".

Lendo uma fonte (uma notícia de clipagem ou um relato de um *agente* de base, por exemplo), como a/o documentalista identifica as *ocorrências de conflito por terra*? Como elas, por sua vez, são definidas? A tabela 3 do *caderno,* chamada *violência contra a ocupação e a posse,* indica algumas dessas *ocorrências:* (i) expulsão, (ii) tentativa ou ameaça de expulsão, (iii) despejo, (iv) ameaça de despejo, (v) destruição de casas, (vi) destruição de roças, (vii) destruição de bens/pertences; (viii) pistolagem, (ix) invasão[279]. Mas o formulário, no banco de dados, permite ainda o registro de outros tipos de *ocorrência*: (x) contaminação de agrotóxico; (xi) grilagem; (xii) desmatamento; (xiii) impedimento de acesso a áreas de uso coletivo; (xiv) violações nas condições de existência; (xv) omissão e conivência.

É a identificação dessas situações enumeradas que deve ser objeto de atenção da/o documentalista na leitura das fontes para realizar a inserção dos dados no banco. Mas ela/ele também preenche o formulário com outras informações: tamanho da área, quantidade de

---

[278] Definição de *violência* na seção "metodologia" do *caderno*: "Por violência entende-se o constrangimento, danos materiais ou imateriais; destruição física ou moral exercidos sobre os povos do campo e seus aliados. Esta violência está relacionada aos diferentes tipos de conflitos registrados e às manifestações dos movimentos sociais do campo".

[279] Como numa cascata, a definição de uma categoria apela a necessidade de definir uma série de outras. *Expulsão* refere-se a despejos ilegais, sem mandado judicial, exercidos contra famílias em uma posse, ocupação, retomada ou acampamento. *Despejo* refere-se a reintegração judicial de posse. *Ameaça de despejo* refere-se à ação judicial em curso de reintegração de posse. *Invasão* é a entrada de pessoas estranhas a um território indígena ou de comunidade tradicional, ameaçando a pose originária.

famílias, tipo de movimento social implicado na disputa, categoria de quem causou a violência[280], categoria de quem sofreu a violência[281].

Por vezes, a mesma informação demanda que a/o documentalista preencha mais de um formulário no banco de dados. Por exemplo: a tentativa de assassinato contra uma liderança conta como *conflito por terra* (por ser uma *ocorrência de conflito por* terra) e sua informação tem que ser inserida no formulário correspondente, assim como deverá ser preenchida no formulário *violência contra o trabalhador e seus direitos,* de onde se extrai a tabela 9 do *caderno*, com uma síntese da *violência contra a pessoa.* Depois de preencher esses dois formulários, a/o documentalista ainda faz a inserção no histórico da data e da descrição do evento, como dissemos acima. O fato de preencher mais de um formulário com a mesma informação não implica a duplicação na contagem dos *conflitos*, mas seu detalhamento, permitindo que a respeito de um *conflito* dados sejam desagregados por diferentes recortes (por exemplo, caso se queira saber se uma dada *ocorrência* trata de uma v*iolência contra a ocupação* ou *contra a pessoa*[282]).

As *ocorrências* classificadas como *violência contra a pessoa* são transversais aos *conflitos no campo*, e podem acontecer em *conflitos por terra, conflitos pela água, conflitos trabalhistas, conflitos em tempo de seca, conflitos em áreas de garimpo, conflitos sindicais* – apesar de esses três últimos, como mencionado, serem cada vez menos registrados nos últimos anos. E pode também não estar relacionada a nenhum *conflito* em particular. É o caso das ameaças contra religiosas/os, advogadas/os e/ou *agentes* da CPT, contra coordenadoras/es regionais de um *movimento* responsável por representar diversas ocupações e acampamentos. Nesses últimos casos, os atores ameaçados ou vítimas de agressão, prisão, assassinato ou tentativa de assassinato, não estão ligados a um *conflito* em si, mas assessoram ou *acompanham* diversos *conflitos.* O Cedoc registra a informação no formulário *violência contra o trabalhador e seus direitos* que gerará a tabela *violência contra a pessoa,* sem que essa *ocorrência* interfira na contagem de *conflitos no campo.*

---

280 Entre as possibilidades há fazendeiro, empresário, mineradora, policial, dentre outras.

281 Nesse campo do formulário, utilizam-se as seguintes categorias: *posseiros, sem-terras, assentados, pequenos proprietários, parceleiros, pequenos arrendatários, trabalhadores rurais, garimpeiros caiçaras, camponeses de fecho e fundo de pasto, faxinalenses, geraizeiros, marisqueiras, pescadores, quilombolas, retireiros, ribeirinhos, seringueiros, vazanteiros; castanheiros, palmiteiros, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros e indígenas.*

282 Vê-se que a CPT adota uma distinção jurídica da *violência*, entre o crime contra as coisas (*res*) e o crime contra os sujeitos/pessoas, uma divisão que estrutura por exemplo o próprio Código Penal Brasileiro. Diversas etnografias – como a de Comerford (2003) e Ayoub (2021) – apontam, no entanto, que as fronteiras entre o lote/a terra/a casa, a família e o indivíduo não são tão estanques, de modo que a violência direcionada contra a casa pode ser considerada uma violência contra si próprio.

Na tela do banco de dados DataCPT, as *ocorrências* previstas no formulário *violência contra o trabalhador e seus direitos* eram: (i) aborto; (ii) acidente de trabalho; (iii) agressão; (iv) ameaças de morte; (v) ameaça de prisão; (vi) assassinato; (vii) cárcere privado; (viii) contaminação por agrotóxico; (ix) danos; (x) desaparecimento; (xi) estupro; (xii) ferimento; (xiii) humilhação; (xiv) impedimento de ir e vir; (xv) impedimento de exercício da profissão; (xvi) intimidação; (xvii) morte em consequência; (xviii) prisão; (xix) sequestro; (xx) tentativa de assassinato; (xxi) tortura; (xxii) terrorismo; (xxiii) subordinação por dívida. Em relatórios expedidos sob demanda de pesquisa, vi que mais dois tipos de *ocorrência* eram também computados: (xxiv) detenção, (xxv) criminalização e (xxvi) omissão/conivência.

Nomear é traçar fronteiras, definindo critérios de inclusão e exclusão do que estará sob abrangência do nome. Nota-se que as *ocorrências* dizem respeito a ações e eventos relacionados a disputas com três recortes: quanto à motivação, ao lugar, e aos atores que as protagonizam. A CPT quantifica *conflitos* que se dão em áreas rurais, com motivação agrária, entre atores de classes sociais diferentes ou da mesma classe, se forem *trabalhadores/*as. Como dispõe a seção de metodologia do *caderno*, são excluídos do registro:

(i) "Casos de violência, inclusive assassinatos, que acontecem no âmbito rural e não tenham relação com conflitos pela disputa, posse, uso ou ocupação da terra, ou pelo acesso ou uso da água, ou na defesa de direitos por trabalhos realizados no campo";

(ii) "Casos de conflitos pela posse, uso ou ocupação da terra em áreas urbanas. Excetuam-se os casos em que a disputa pela terra se dá por povos indígenas e comunidades tradicionais (quilombolas, pescadores artesanais, etc...) mesmo que se dê em área urbana, defendem um modo de vida tradicional";

(iii) "Conflitos entre latifundiários ou grandes empresários do agronegócio";

(iv) "Casos de trabalho escravo em atividades urbanas. (São apenas citados na publicação como nota de rodapé)".

Mais recentemente, o Cedoc vem considerando não apenas os *conflitos* entre classes sociais, mas aqueles "por causa da ausência ou má gestão de políticas públicas", ou seja, entre *trabalhadores/as* e/ou *povos do campo, das águas e da floresta,* por um lado, e o próprio Estado, por outro. Por essa razão foi incluída, no novo banco de dados "Gaia", atuante desde julho de 2020, a categoria "omissão/ conivência" no rol de *ocorrências.* O ator causador costuma ser, na quase totalidade dos casos, o governo federal. É uma categoria que gera alguns dilemas de inserção, como veremos a seguir. Há também uma outra exceção em relação a esses critérios. A CPT também registra e quantifica *ocorrências* (como assassinatos, tentativas de assassinatos, ameaças, etc.) que ocorram em área urbana, mas que tenham

motivação agrária. Um caso recente foi o do assassinato de um presidente de associação de *sem-terras* em Anapu, morto na cidade, mas onde a motivação agrária estava caracterizada, pela leitura dos *agentes.*

Nessas categorias que acabamos de expor, além dos critérios operativos de inclusão e exclusão, um segundo aspecto a notar é seu grau de detalhamento. Por exemplo, o número de declinações que *violência* pode assumir para a CPT. A maior parte delas advém do universo jurídico, algumas constituindo tipos penais (por exemplo: assassinato, cárcere privado, estupro, sequestro, tortura) e outras utilizam termos mais do cotidiano das ocupações, como ferimento e humilhação. A categoria "humilhação" do Cedoc, porém, não tem como captar a pletora de significados das ofensas morais que acontecem em áreas de ocupação e acampamento, referindo-se mais a situações de degradação moral impostas em eventos como invasão das ocupações por pistoleiros, agressões morais em situação de prisão, e outras. Logo a seguir tratarei dos dilemas implicados na inserção de algumas delas, porque há aquelas com definições bem amplas como "danos" e outras mais restritas como "assassinato".

Há uma outra classificação trabalhada pela CPT, que é a de *massacre*, cuja definição foi elaborada pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, em um texto conhecido dos *agentes*, "Massacre: rito de passagem para o genocídio", feito para a edição especial do jornal "Pastoral da Terra" em 1996. Ali se define *massacre* como todo evento em que haja três ou mais vítimas assassinadas em um mesmo evento, provocado por forças armadas públicas ou privadas, resultado de uma repressão intencional contra o público de uma ação reivindicatória.[283] Na cena de início, a edição que estava sendo lançada, de 2018, correspondia aos *conflitos* de 2017, ano que houve de uma só vez cinco *massacres*.

Ocioso dizer que as categorias sofrem a ação do tempo. De 1985 a 1990, por exemplo, o Cedoc publicava tabelas com quadros listando acidentes com *boias-frias,* na discriminação geral dos *conflitos.* Aí estavam incluídos tanto os acidentes de trabalho (que continuam a ser quantificados) quanto as mortes dessas/es *trabalhadoras/es* em rodovias, no transporte em pau-de-arara, que constituiu nesses anos um problema público com grande repercussão, e que veio perdendo força, seja porque o fenômeno mudou, seja porque a mobilização em torno dele se transformou e não é mais a mesma. A ênfase do que se lista e se coloca em tabelas se altera, em consequência. Outro exemplo são os *conflitos em área de garimpo,* definidos como

[283] A CPT contabiliza, de 1985 a 2021, 57 massacres no campo, com 296 vítimas no Brasil. Pará é o estado com maior número deles, 27, boa parte dos quais concentrada nos anos 1980. Esses dados podem ser consultados num site criado sobre o tema, após os cinco *massacres* de 2017: <https://www.cptnacional.org.br/massacresnocampo>.

ações de enfrentamento entre garimpeiros, empresas e o Estado, que passaram a ser quantificados nas primeiras edições do *caderno,* quando as disputas em Serra Pelada, no então município de Marabá, ganharam contornos de um problema público também. A própria acepção de *garimpeiro* mudou: antes visto como um *trabalhador* explorado, hoje é percebido como explorador, antagonista dos povos e comunidades indígenas e tradicionais.

Ao mesmo tempo, cresceu o número de categorias para nomear as vítimas: dos *posseiros, sem-terras, assentados, pequenos proprietários, parceleiros, pequenos arrendatários, trabalhadores rurais, garimpeiros,* presentes nos anos 1980, a CPT passou a discriminar categorias mais específicas, seguindo a forma como as pessoas no campo se declaram, passando a incluir nos registros a diversidade de membros de povos e comunidades tradicionais, extrativistas e indígenas: *caiçaras, camponeses de fecho e fundo de pasto, faxinalenses, geraizeiros, marisqueiras, pescadores, quilombolas, retireiros, ribeirinhos, seringueiros, vazanteiros; castanheiros, palmiteiros, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros,* e *indígenas.* Mais recentemente, a CPT, assim como outros *movimentos*[284], tem usado em seus documentos uma categoria englobante para todas as declinações acima mencionadas, a de *povos do campo, das águas e da floresta.*

Ao longo dos anos também se ampliou o rol de *ocorrências,* tanto de *violência contra a ocupação e a posse,* quanto de *violência contra a pessoa.* A partir de 2020, o novo banco de dados Gaia passou a quantificar, através do formulário *conflitos por terra,* as *ocorrências* de *desmatamento ilegal, impedimento de acesso às áreas de uso coletivo* e as *violações nas condições de existência*. No formulário *violência contra o trabalhador e seus direitos*, de onde se extrai as tabelas de *violência contra a pessoa,* passam a ser quantificadas *ocorrências* de *criminalização,* e as relacionadas a violações a sexo, gênero e sexualidade, bem como à raça/cor/etnia.

Ocioso dizer que cada uma dessas *ocorrências,* na medida em que são categorias classificatórias de fenômenos, apelam para uma outra série de definições específicas, tornando todo ato de preenchimento uma ação de enquadramento. Isso gera dilemas. Múria comenta:

---

[284] Em 2012, foi realizado o Encontro Unitário dos Povos das Terras, das Águas e da Floresta, com participação de diversos atores engajados em mobilizações na defesa de direitos a terra e território no Brasil. Para Leonilde Medeiros (2020), esse encontro "marcou uma ruptura importante na trajetória dos movimentos sociais brasileiros na medida em que refletiu um esforço tecido desde os últimos anos do governo Lula, de ampliar o arco de alianças e o diálogo entre diversas categorias identitárias que começaram a ganhar espaço na cena pública nos anos 1990" (Medeiros, 2020: 502). Sobre essa nomenclatura, e as articulações de *movimentos* que permitiram sua emergência, ver Sergio Sauer (2013; 2017). Vê-se que a categoria utilizada pela CPT, mais recentemente, de *povos do campo, das águas e das florestas* está em ressonância com essas discussões. Ela reflete "o fim das narrativas agrárias", como denominou Mauro Almeida (2007), com enfraquecimento de *trabalhador rural* como categoria englobante da diversidade até os anos 1980, como havia notado Moacir Palmeira (1985).

Teve ano que a irmã Tânia mandou a lista de reivindicação dos assentados onde falta políticas públicas. Isso poderia entrar na categoria omissão/conivência do Estado, que é considerado um tipo de violência tanto contra a ocupação e a posse, quanto contra a pessoa. Mas só ela mandou. Aí saiu a Paraíba com um monte de conflitos. Aí os dados ficaram contaminados, segundo Carlos Walter, pelo desequilíbrio no envio de informações dos regionais e na obtenção das fontes. Mas ainda que não tivesse existido essa assimetria, não estaria afastado o problema de a/o documentalista identificar na leitura das fontes primárias e secundárias a omissão e conivência do Estado. Que política pública ausente conta como isso? Ausência de estrada? De escola? De material dentro da escola? De posto de saúde? De recursos orçamentários do Incra para criar assentamentos? Os *agentes* tem consciência que as possibilidades são vastas e que isso aumenta o juízo arbitrário de inclusão/exclusão de dados de quem realiza a inserção. Por isso, estão ainda refletindo como trabalhar com essa nova categoria.

Múria dá outro exemplo: "*Danos" é* [uma categoria] *difícil*. *"Expulsão", por exemplo, é algo mais objetivo. Mas veja: as famílias em área de mineração falam que as casas começam a rachar. O trem que passa faz com que o trajeto triplique. A produção dos* [não entendi a palavra] *fica contaminada. Enquanto fenômeno, qual o termo que vai dar conta de expressar essa violência real e concreta contra as famílias? Por enquanto a gente colocou "danos". As famílias que são arrodeadas por eucaliptos é outro exemplo*.

Os *agentes* refletem e comentam recorrentemente sobre essas dificuldades. Cássia me lembrou que há uma discussão antiga no Cedoc sobre *o que fazer com os conflitos de terra que envolvem água. Tem um eixo no caderno que é o dos conflitos pela água.* Eles percebem que as distinções têm fronteiras arbitrárias. Afinal, *muitos conflitos de água são conflitos de terra; disputa pela terra; altera-se o uso da terra, para se captar água. Na verdade, é o velho problema fundiário, agrário, adquirindo novas facetas, que, no caso, é sobre a captação da água, né?* Em seguida faz uma brincadeira, que, no entanto, a meu ver, atinge o cerne da questão: *é que, no fundo, depende de como se define terra, na verdade, né?; terra é só extensão, quantidade de terra, ou tudo mais presente nela?; porque se terra é vida, como dizemos, então…* Mais dois documentalistas do Cedoc participam da conversa e um deles comenta que *é bom aprofundar tudo isso com Gogó e Ruben*, dois *agentes* da Bahia, *que têm acúmulo sobre o tema.*

Na sequência de dilemas de categorização, Cássia traz, ainda, mais outros exemplos. *Ontem a gente se reuniu para falar sobre isso. Nós chamamos, pedimos ajuda, orientação do Carlos* [Walter, professor de geografia na UFF, presente na cena de lançamento descrita

anteriormente], *para um assunto: ações de resistência, as ações dos trabalhadores para reivindicarem direitos que eles têm.* De fato, "Manifestações" é um dos cinco formulários presentes no banco de dados, passível de ser preenchido, desde que a/o documentalista identifique, nas fontes primárias e secundárias que consulta, "ações coletivas dos trabalhadores e trabalhadoras da terra que protestam contra atos de violência sofrida ou de restrição de direitos, reivindicam diferentes políticas públicas, repudiam políticas governamentais ou exigem o cumprimento de acordos e promessas"[285].

Desse modo, *desde 2013 ocupações do Incra, bloqueios de rodovia, marchas, etc., foram incorporadas a "manifestações".* Mas, dado que ações de resistência também fazem parte da definição de *conflito,* alguns assessores, segundo Cássia, argumentavam à época que, se houve protesto por direito trabalhista, isso poderia contar como uma *ocorrência* de *conflito trabalhista.* A ideia não é despropositada por inteiro, já que ocupações, retomadas e acampamentos não são inseridos no formulário "Manifestações", mas no formulário "Conflitos por terra". Seja como for, o Cedoc não altera a forma de preenchimento sem antes realizar ampla discussão com assessores, com a coordenação nacional, com o conselho da CPT, e com o conjunto de *agentes* interessados no tema. Diante de tantas tarefas que a equipe do Cedoc tinha que enfrentar naquele março de 2018, sofrendo os efeitos do ataque hacker, *não temos condições de fazer essa discussão agora,* concluía Cássia.

A conversa sobre as dificuldades se estendia e ela me trouxe o exemplo de uma pessoa que conheci no meu trabalho de campo. Em maio de 2017 acompanhei a equipe de *agentes* de Marabá e Xinguara na ida a Pau d'Arco, na madrugada seguinte ao evento do *massacre,* onde 10 *trabalhadores,* que ocupavam a Fazenda Santa Lúcia, naquele município, foram mortos após um cerco policial, vítimas de execução sumária. Os *agentes* da CPT se dedicaram a tarefas de (i) garantir a proteção aos sobreviventes – pois já se sabia no dia seguinte que havia mais pessoas do que os 10 assassinados, e que poderiam estar no município de Redenção –, (ii) colher informações para *fazer denúncia* e (iii) prestar assistência aos familiares das vítimas, dentre os quais havia uma senhora com 54 anos, Dona Vera (Verônica Milhomen), com quadro de saúde frágil, realizando hemodiálise, e parente de sete das dez vítimas, dois dos quais seus filhos. Meses após, em fevereiro de 2018, ela veio a falecer. A CPT lançou uma nota oficial, intitulada "mais uma vítima do massacre de Pau d'Arco", no dia seguinte a seu falecimento.

[285] É a definição de *manifestações* na seção metodologia do *caderno*.

Cássia comentava comigo que não havia na estrutura do banco de dados, por meio de seus formulários, como inserir a morte de Dona Verônica, nem no formulário de *ocorrência de conflito por terra*, nem no de *violência contra o trabalhador e seus direitos.* Tanto em um como em outro há a categoria "morte em consequência", que vimos listada acima. Mas ela diz respeito a uma morte que se dê em um espaço temporal curto, provocada por *uma ocorrência de conflito por terra.* O exemplo mais recorrente que o Cedoc dá é o de uma pessoa que venha a morrer de infarto, de um acidente vascular cerebral (AVC), ou por outro motivo, depois do *despejo* realizado em uma ocupação da qual participava. O intervalo temporal curto facilitaria o estabelecimento do nexo de causalidade entre os eventos. Isso para fins de quantificação. Uma análise qualitativa, no entanto, poderia apreender esses efeitos mais duradouros e conexões mais espaçadas de eventos. Cássia se emocionou ao falar da morte de Dona Verônica, e isso me pegou de surpresa. Conversando com Múria me dei conta que alguns casos podem afetar mais insistentemente a/o documentalista que está em contato com eles através dos papéis e da leitura.

Sem esgotar os dilemas envolvidos no cotidiano da inserção, gostaria de mencionar o caso das categorias *ameaça* e *criminalização*. Aninha, *agente* em Xinguara, que tem grande cuidado no registro e envio das informações de sua equipe de base para o Cedoc em Goiânia, dizia-me, mesmo com toda sua experiência na tarefa, que, a cada ano, tinha algumas dúvidas em como listar os ameaçados. *Alguém que recebeu uma ameaça em 2017 deixaria de estar ameaçado em 2018?*, lançou como uma pergunta possível. Como saber se os efeitos de uma ameaça recebida já se expiraram ou continuam atuantes? Isso requer uma avaliação em conjunto com o/a próprio/a *trabalhador/a*, que, inevitavelmente, emprega um juízo complexo de avaliação de risco, que foge ao escopo deste capítulo detalhar. No capítulo seguinte, menciono que as ameaças raramente se comunicam de forma direta, mas por portadores ou por sinais considerados mais ou menos diacríticos. Uma forma de considerar mais objetivamente se um/a *trabalhador/a* está ameaçado/a é se houver um boletim de ocorrência registrado na delegacia de polícia, termo de declaração firmado em atendimento no escritório de uma equipe da CPT, ou ainda, se fizer parte do programa de proteção a defensoras e defensores de direitos humanos do governo federal. Mas a ausência de um ou outro desses elementos não é um impeditivo absoluto para se considerar, no banco de dados, a pessoa ameaçada, porque o/a *trabalhador/a* ameaçado/a pode, afinal, optar por não realizar nenhuma dessas ações[286].

[286] Anualmente, a tabela 10, relativa a Ameaças de morte, publica os nomes das pessoas ameaçadas, assim como acontece com as tabelas 8 e 9, relativas a assassinatos e tentativas de assassinato, respectivamente.

Em relação à categoria *criminalização*, a inserção nesse tipo se dá em geral quando há alguma ação administrativa ou judicial movida contra um/a *trabalhador/a*, *liderança* ou *agente*. Se o termo é evocado pela vítima, e reproduzido em diferentes fontes, contribui para reforçar a pertinência do enquadramento e de seu registro no formulário para quantificação. Trata-se de uma categoria militante que vem recebendo cada vez mais investimentos analíticos sobretudo de pesquisadoras/es juristas interessadas/os no fenômeno do *lawfare* – persecução jurídica, de caráter penal na maior parte do tempo, enviesada, contra ativistas, para dissuadi-las/os de suas ações contestatórias.

Em junho de 2018, quando se deu o lançamento do *caderno* na cena descrita, Jeane invoca o caso do *agente* Padre Amaro, que teve prisão preventiva decretada em abril de 2018, durante uma investigação policial por uma série de crimes, dentre eles o de organização de quadrilha, por supostamente liderar invasões de terra, acusação que lhe fazem atores eles mesmos acusados de volta pela CPT de grilarem terras públicas. Amaro faz parte da mesma equipe da CPT de Dorothy Stang em Anapu, no Pará. Muitos *agentes* consideram que a *criminalização* é uma nova estratégia, mais eficaz de combater ativistas. Na percepção dos *agentes*, a *criminalização* aparece como alternativa mais eficaz, se comparada à de mandar matar (como fizeram com Dorothy Stang), porque, com verniz de legalidade, atinge-se a reputação do acusado, impingindo-lhe a perda de credibilidade, enquanto o assassinato tenderia a produzir um/a novo/a *mártir*. Ao mesmo tempo, a contra-prova que as pessoas *criminalizadas* precisam estabelecer costuma ser trabalhosa, e os efeitos na reputação não são completamente reparáveis.

Diante de tudo isso, Múria comenta algo que me faz lembrar o argumento de diversas/os colegas etnógrafas/os. Ela diz: *o que vocês [agentes] acompanham quando vão até os grupos, uma ocupação, é mais do que uma ocupação, ela se desdobra em diferentes facetas de conflito.*

Essa reflexão de Múria coincide, por exemplo, com o que argumenta Fernanda Figurelli (2007): um ‘conflito’, como o de um acampamento em um engenho da zona da mata pernambucana, desdobra-se não apenas em diferentes cenas, mas em diversos enquadramentos: há o ‘conflito’ tecnicizado no Incra (que ela chama de ‘profissionalizado’), o ‘conflito’ vivido no acampamento, e o ‘conflito’ documentado para denúncia na CPT. Em comum, todos precisam fazer a conversão da experiência em palavras, ou seja, descrição,

---

Agentes do Cedoc vêm discutindo, no entanto, a pertinência de se manter a prática, provocados por familiares de vítimas em alguns desses casos, que questionam se a visibilidade é meio de proteção (como se pressupunha) ou de aumento de risco para a pessoa ameaçada.

narração e argumentação. Muda, no entanto, o agenciamento – o que os atores em cada caso retêm dos eventos para narrar, a escolha das palavras, aí incluídas as categorias e os conceitos (codificação), o que se destaca (como se dá a operação 'figura *versus* fundo') e o propósito mesmo da narração (a importância que se dá à forma da narração, de o fazer desse modo e não de outro, por causa dos fins em jogo, revelando a dimensão ética do contar)[287].

Enquanto o conflito tecnicizado no Incra consiste na negação do próprio 'conflito'[288], o conflito da denúncia feito pela CPT local funda-se em narrativas hierarquizadas[289] – porque não é todo e qualquer evento que é retido, mas os episódios que apontam o cometimento de uma violação de direitos, como tiroteios, despejo, destruição de cerca, ameaças (Figurelli, 2007: 108), e está codificado na linguagem administrativa estatal. Assim, o 'conflito' da denúncia é repleto de nomes próprios e datas, em que se busca exatidão na caracterização dos eventos contados (Idem, ibidem). Em contrapartida, o 'conflito vivido' passa pela personalização do relato (Idem: 99), porque geralmente narrado na primeira pessoa e não na terceira (como o 'conflito' da denúncia), inseparável das tramas biográficas. O 'conflito' vivido, quando narrado, junta as duas dimensões do termo *luta*, como já assinalou John Comerford (1999: 19): *luta* como modo de combate cotidiano por uma vida digna e *luta* como

---

287 Nos termos da autora: "Como pôde ser observado anteriormente, os conflitos enunciam-se, explicitam-se, e os enunciados adquirem formas diversas, adaptando- se a quem os expressa, à forma dos interlocutores a quem se dirigem, aos espaços com os quais se relacionam. Essa moldagem revela assim um âmbito relacional, no qual se conjugam diversas narrativas e personagens em função dos quais se delimita o conflito" (Figurelli, 2007: 116).

288 Os funcionários do Incra, interlocutores de Figurelli, sob acusações frequentes dos dois lados em disputa de beneficiar a um ou a outro, insistiam, continuamente, que seus trabalhos eram técnicos, que o 'conflito' não eliminava a necessidade de eles terem que seguir os procedimentos previstos em leis, memorandos, circulares e portarias para vistoria das propriedades, avaliação do cumprimento da função social, e eventual parecer de desapropriação. Insistiam que 'conflito' era algo que lhes parecia "social" e não "técnico", que era atribuição da Ouvidoria. Essa mesma insistência na tecnicidade de seus trabalhos, foi encontrada por Penna (2013) entre os funcionários da superintendência do Incra em Marabá.

289 Figurelli (2007) caracteriza apenas a denúncia do 'conflito' feita pela CPT como narrativas hierarquizadas, porque "não é qualquer episódio que ali figura", mas "os eventos mais ruidosos" (Figurelli, 2007: 108). Essa hierarquização produzida pela forma narrativa da 'denúncia' estaria em contraponto às formas de contar/narrar do 'conflito vivido', marcada pela "fluidez cotidiana" (Idem, ibidem). Nesse ponto, discordo da autora, porque, na sequência do que vimos para os relatos de memória da primeira parte desta tese, toda narração implica um agenciamento de eventos, sujeitos e palavras. Narrar é escolher e julgar (no sentido de avaliar) que eventos serão contados e como, de que maneira. É justamente pelo fato de sempre implicar uma seleção (escolha e/ou julgamento) que narrar é uma ação ética, ainda que se dê sob o modo da reiteração (como nos mitos), de buscar repetir o mais fielmente possível o que se conta, o que eliminaria a seleção/escolha do falante/enunciador mais atual; exceto que o primeiro enunciante inescapavelmente precisou recortar os eventos de que trataria. Aliás há o próprio silencio, como uma vasta literatura já demonstrou. Entre populações rurais no Brasil, lembro a seguinte passagem do trabalho de Ayoub (2014) com posseiros no oeste do Paraná: "ao rememorarem suas experiências na luta por terras, posseiras e posseiros também abordam os limites das possibilidades de fala e de escuta sobre as situações vividas". (Ayoub, 2014: 112).

sinônimo do processo de mobilização social de caráter reivindicatório/contestatório por *direitos;* em suma, *luta* em seus sentidos ético e épico, respectivamente.

Esse exercício de distinguir as nuances entre as formas narrativas de conflitos, que Figurelli chamou de "decomposição dos registros"[290], levou a etnógrafa, no entanto, a constatar que os diferentes registros "interatuam, misturam-se", pois "o Estado incorpora elementos provenientes da narrativa da CPT e junto com esta as dos acampados; a CPT elabora uma denúncia que combina narrativas estatais e narrativas dos acampados; e estes últimos introduzem à sua vivência o relato elaborado pela CPT e, a partir dele, elementos da linguagem estatal" (Figurelli, 2007: 122). Ou seja, as formas narrativas podem se interpenetrar, com os enunciadores de uma utilizando termos e categorias mais frequentes em outra, por exemplo. Apesar de diferentes, não são impermeáveis e opacas entre si. Através do 'conflito-denúncia' pode-se apreender algo do 'conflito vivido' e vice-versa. Constato o mesmo em meu trabalho de campo.

Dito isso, alguns termos permanecem mais ligados a um ou outro desses universos. *Agentes,* lideranças de *movimentos,* parceiros atuantes em entidades de assessoria e organizações não-governamentais nacionais e estrangeiras tendem a usar cumulativamente as categorias *Estado* e *governo*, para se referir a entes e pessoas (físicas e jurídicas) de caráter público responsáveis pela administração (formulação de regras e decisões) que afetam particulares e coletivos. As pessoas em áreas de ocupação e acampamento tendem a usar sobretudo o termo *governo* para se referir ao mesmo objeto. *Estado* é uma abstração quase nunca presente no comentário cotidiano de pessoas implicadas em situações de disputa fundiária. Um exemplo concreto: o Incra para elas geralmente é associado ao *governo*, não ao *Estado*[291].

Um termo que circula cada vez mais entre militantes implicados na produção de problemas públicos como reforma agrária e defesa do meio-ambiente é o de *defensor/a,* forma abreviada de *defensor/a de direitos humanos.* Para ocupantes e acampados, *liderança* é sem dúvida o termo mais frequente, *defensor* prestando-se a ser entendido como um apoiador, advogado ou defensor público. Os próprios *agentes* não costumam utilizar o termo *defensor* para se referir a lideranças, e resistências a seu uso persistem, como veremos a seguir. E outro

---

290 Registro aqui não no sentido estrito burocrático, mas no sentido amplo textual, de 'registro textual'.

291 Em sua etnografia com atores que participam da mobilização em Novo Progresso para redução do território da Floresta Nacional do Jamanxim, autodeclarados garimpeiros, trabalhadores rurais (assentados ou não), produtores rurais, comerciantes e madeireiros, Renata Lacerda (2019) constatou que eles empregavam o termo *briga* para se referir também a ações contestatórias (como bloqueio da BR-163), o que amplia ainda mais os sentidos êmicos possíveis do termo. Os atores também empregavam o termo *governo* em vez de 'Estado'.

termo ainda a citar é *violência.* Embora *agentes* não cessem de denunciar a *violência,* esse termo pouco é utilizado pelos/as *trabalhadores/as* para se referir às disputas, geralmente enquadradas em categorias como *confusão, perseguição* e *briga.*

Dibe Ayoub (2014; 2021), em seu trabalho de campo com *posseiros* no Oeste do Paraná, envolvidos em disputa fundiária contra uma madeireira, também constatou que *violência* não é um termo muito usado (2014: 112; 2021: 4) e tem chamado atenção para a diversidade terminológica dos atores para designar e performar as disputas por terra em que se veem envolvidos – sem esquecer que disputa pela terra costuma ser inseparável de outras disputas. Em sua etnografia, *briga* aparece como uma categoria englobante de uma série de declinações possíveis como *provocação, desaforo, perseguições, vingança, espera, brigas de bar, brigas de famílias* (Ayoub, 2021: 3). Além de tudo, essas categorias são elas próprias disputadas, na medida em que as pessoas avaliam, por exemplo, se um assassinato é *briga de bar*, ou *briga de família*, se a *espera* (tocaia) está ligada a um *desaforo* anterior, entre outras.

Todas essas categorias que podemos encontrar em trabalho de campo – poderia lembrar ainda as *intrigas* e *questões* estudadas por Ana Claudia Marques (2002) – trazem em si nuances, devidas sobretudo à impossibilidade de separar ofensas a si, à família e à terra/lote (Comerford, 2003), ou seja o que seria da ordem do público e do privado, do pessoal e do político[292]. É precisamente isso que tende a ser atenuado em uma codificação mais estatística, a exemplo de *ocorrência de conflito por terra*, apesar dos esforços dos *agentes* do Cedoc e da CPT em sentido contrário, ressalte-se.

[292] *Intrigas* e *questões* são termos êmicos no sertão de Pernambuco, onde Ana Claudia Marques realiza seu trabalho de campo, e intercambiáveis para tratar de brigas de família, especialmente disputas que podem levar a assassinatos, em engrenagens de vingança. Nessa região, brigas de família são tanto efeitos da política quanto produzem efeitos na política, embora 'política' e 'briga' sejam totalizações provisórias e não inteiramente coincidentes (Marques, 2002:437). O que une, por assim dizer, 'politica' e 'briga' (leiam-se *intrigas* e *questões*) é o *sangue*. Próximo à *provocação* e *desaforo* que Ayoub (2021) encontrou entre os posseiros do oeste paranaense, está o *insulto* entre os sertanejos interlocutores de Villela (2018), segundo quem a motivação para reagir adequadamente a essa afronta, que é o *insulto,* passa pelo *sangue*, ou seja, pelo parentesco. O problema é que o *sangue* é ao mesmo tempo dado e feito, e o coletivo que se congrega por meio dele (as famílias) estão em constante processo de fabricação e manutenção. Isso significa que o pertencimento às famílias envolve alguma margem de liberdade dos atores porque o *sangue* pode se misturar, afinal (Villela, 2018: 73). O *sangue*, veículo do parentesco, influencia algumas qualidades pessoais (por exemplo ser *brabo* ou *manso*, *valente* ou *frouxo*), assim como é condutor da política, pois política também está no *sangue* (Idem, ibidem), borrando as fronteiras, portanto, entre disputas entre famílias, disputas políticas e disputas por terra.

4.3 A fala pública dos *conflitos*

Considerar todas as nuances seria privilegiar a singularidade. No entanto, a constituição de casos, para denúncia, exige uma subida em termos generalidade, para fazer circular as informações em públicos amplos. Isso quer dizer que o transporte de informações em público não é possível pelos mesmos canais presentes nas interações de face-a-face, em agrupamentos menores, onde as narrativas orais podem se desenvolver pela acumulação de detalhes e recomposição dos elementos, à medida que o relato é transmitido (Boltanski, 1993: 55), tal como etnógrafas/os podem testemunhar e restituir em seus trabalhos.

A questão aqui está na continuidade do tema da produção de problemas públicos, que começamos a tratar no capítulo anterior. Afinal, é na articulação com a constituição de um problema público, por meio da ação de *fazer denúncia,* que os agentes concebem o ato de documentar: *o objetivo primeiro é fundamentar denúncias das violências sofridas pelos povos e comunidades do campo, bem como cuidar das memórias das resistências e lutas das várias identidades camponesas, para que as causas da vida não caiam no esquecimento*[293].

A temporalidade da formulação de um problema público[294] é aberta (Cefaï, 2019: 55), na medida em que ele se constitui ao longo de diferentes cenas que podem se dar simultaneamente ou em sucessão, em durações curtas ou longas, alguns desses problemas existindo por décadas ou por apenas alguns meses. Uma dessas cenas (ou momentos, também poderíamos dizer) da formulação de problemas como *reforma agrária* e *violência no campo* é o da produção da crítica em áreas de ocupação e acampamentos, como vimos. Mas ele está igualmente sendo formulado quando *agentes* e *movimentos* participam de reuniões no Incra, de audiências na vara agrária da justiça estadual, de protestos na rua, dentre outras cenas possíveis, como, justamente, as da elaboração do *caderno,* seu lançamento e distribuição e uso.

Quanto à formulação do problema nas ocupações e acampamento, vimos, antes de tudo, que ali o ingresso e participação devem-se, em muitos casos, às redes de parentesco,

---

293 Essa é uma formulação que se encontra na seção de metodologia do *caderno.*

294 Um problema se torna público não apenas quando começa a ser tratado por agências estatais, paraestatais, não-governamentais ou atores situados além da escala local. Um problema se publiciza, como define John Dewey (2010), quando mais de uma pessoa que se sente concernida pelas consequências ruins de uma dada situação se põe a comunicar e a se associar em torno do modo de definir essa situação e de buscar soluções para ela. Assim, o parentesco e a vizinhança participam, com importância, da publicização de um problema, na medida em que suas redes são ativadas nesses processos de comunicação e associação. O que a CPT busca é fazer com que a publicização do problema atravesse mais escalas. Note-se, então, que 'público' aqui não pressupõe uma oposição a 'privado' ou ao 'doméstico' em que as relações de parentesco, por exemplo, ficariam confinadas. Mais adiante, detalho mais a definição de 'público'.

vizinhança e amizade dos ocupantes, além de um eventual *trabalho de base* prévio efetuado por um *movimento;* em outros, eles se dão pela compra e venda de lotes, implicando que as relações ali estabelecidas nem sempre aconteçam entre conhecidos pregressos. Às vezes há entre as pessoas um passado comum de relações; outras vezes, apenas um futuro a compartilhar. Seja como for, as ocupações de terra estão repletas de uma pluralidade de motivações que levam as pessoas a participarem delas. No entanto, há sempre convergências potencialmente identificáveis, em meio a essa diversidade, a mais óbvia delas sendo o acesso precário à terra, compartilhado por todas e todos ali.

Vimos que o trabalho dos *agentes* nessas áreas consiste em estimular as pessoas a encontrarem um nome para experiências comuns tidas por elas mesmas como problemáticas. Por exemplo, além do não-acesso à terra, a ação dos pistoleiros, a ausência de estrada e de outros elementos de infraestrutura, as dificuldades materiais de obtenção de trabalho e renda para reproduzir a vida, proteger a família e o lote. A valoração dessas situações como problemáticas já ocorre cotidianamente, resultado de diversas provações afetivas, sensíveis, morais que elas provocam, pelo que elas têm de desagradável, inaceitável, injusto (Cefaï, 2017), enfim, de sofrimento, que pode ser expresso ou não, aliás. Quando o é, isso ocorre por meio de uma diversidade de termos, dentre os quais *perseguição, humilhação, provação*, e o próprio *sofrimento,* todos aliás com uma conotação religiosa, que veremos melhor no capítulo 06.

Os *agentes,* visando *apoia*-los a produzir uma reivindicação, partem daí para fazê-los encontrar, em meio à diversidade de expressões, alguns nomes que sintetizem as experimentações comuns consideradas como ruins e para as quais se considera também que deve haver uma solução. Os *agentes* se reúnem no *barracão* e formulam questões provocativas, buscando levantar o que as pessoas acham que está errado, por que está errado, fazendo advir reflexões e argumentos. Há um exercício de confrontação com princípios (convenções) de verdade, justiça, legitimidade, em circulação naquele meio, ao mesmo tempo que há uma oferta de categorias por parte dos próprios *agentes* (através das *formações*) para que as pessoas possam nomear o que há de comum nas experiências problemáticas de uma ocupação.

Os nomes e categorias adotados dependerão do endereçamento da reivindicação: se dirigida a agências estatais, terá que encontrar um código compreensível por esse interlocutor (na maior parte das vezes trata-se da linguagem jurídica, como se advinha). O mesmo se passa se o destinatário forem agências paraestatais e não-governamentais, ou ainda públicos mais amplos. São condições de recepção e legitimidade que agem nesse momento.

Vale ressaltar que o problema começa a se publicizar na escala das ocupações. Ou seja, não é apenas quando agências estatais, paraestatais, não-governamentais, e atores extra-locais são endereçados, que o problema se torna público. Apenas, o que pode acontecer é a publicização atravessar escalas. De fato, é isso que a CPT almeja. Nesse caso, para fazer circular a mensagem/reivindicação para outros atores fora das ocupações, como os que viemos de mencionar, é necessário ativar operações de testemunho, de mensuração, de investigação, de experimentação e discussão (Cefai, 2018:60). A partir do momento em que há interesse em fazer advir soluções a esses problemas, o endereçamento a outros atores é uma necessidade decorrente. E isso só acontece com a mediação da denúncia. Esses destinatários podem desempenhar o papel de "juiz ou árbitro, investigador ou experimentador, mediador ou legislador, administrador, decisor ou policial" (Idem, ibidem).

Para formular uma denúncia, além de definir o problema (não-acesso à terra, ou falta de reconhecimento e proteção à posse estabelecida nela, por parte de alguns conjuntos de atores como os *pobres, os trabalhadores, os povos do campo*), os *agentes,* como outros militantes que participam do processo de 'mobilização', percebem a necessidade de estabelecer as causas da existência do problema, e os responsáveis por essas causas continuarem agindo.

Uma denúncia para existir depende de 4 elementos imprescindíveis, que formam seu sistema actancial, já citado, e sintetizado por Boltanski (1990): (i) o denunciante, (ii) a vítima, (iii) o acusado/perseguidor, (iv) o juiz/público. Cada um desses atores passa por uma despessoalização ou dessingularização sempre que o conteúdo da denúncia vise ampla publicização. Se o denunciante não consegue demonstrar que sua participação interessa a mais outros atores que a si próprio ou à vítima que defende, corre o risco de ver sua denúncia ser tomada como mera idiossincrasia ou até paranoia (Boltanski, 1984: 14 e seguintes). Assim também a vítima: por que outros devem dirigir a atenção ao que diz? Não deveria resolver diretamente com o acusado sem que haja intervenção do público? Ou o público deve intervir por ser potencialmente afetado pelo que a vítima e o acusado dizem e fazem, necessitando a intervenção de um árbitro para disputa?

O problema que a denúncia visa publicizar diz respeito ao modo como se pode e deve falar politicamente. Ingressar no modo de enunciação político é se deparar com algumas restrições linguísticas: demonstrar que uma mesma experiência problemática é compartilhada (ou potencialmente compartilhada) por outras pessoas demanda instrumentos que realizem uma *mise en commun,* que, por sua vez, tendem a suprimir diferenças individuais em benefício de diferenças categoriais (Boltanski, 2014).

Concretamente, o enunciador deixa de ser Cristóvão, em toda sua compleição existencial com uma infinidade de singularismos, e passa ser um membro de um conjunto, por exemplo, *sem-terra, indígena, posseiro, quilombola, ribeirinho, agente de pastoral,* dentre outros[295]. O mesmo acontece com o enunciado: uma disputa que pode ser relatada buscando restituir o mais finamente possível a trama de eventos, sujeitos e motivações, sofrerá um processo de seleção mais restrito, destacando-se algumas 'figuras' desse 'fundo', como *fazem* os agentes da CPT e do Cedoc. Por exemplo, sublinha-se a motivação agrária da contenda, porque esse é um elemento que pode aproximar uma dada situação de disputa de outras que aconteçam com outros atores, em outros lugares, em outros momentos, facilitando uma seriação. Essa aproximação é fundamental para que se capte a atenção de um público para o que se enuncia. E tudo o mais que possa estar relacionado à disputa, e que diz respeito a toda singularidade do caso – o fato de aquela disputa ser também o desenvolvimento de um *desaforo,* que passa por uma *briga de família*, ou ser resultado de uma *questão* antiga, ou o que mais for – vai para o 'fundo'.

Sai-se da linguagem indexical para a tipológica, porque essa é uma condição para que o problema possa circular publicamente, ou seja, para que consiga responder à questão: por que um público deve prestar atenção nele e se engajar para resolvê-lo? Em suma, e mais uma vez, o problema precisa subir em generalidade. Ora, um dos meios mais utilizados para a subida em generalidade são os instrumentos de equivalência (Desrosières, 2001). Entres esses, destacam-se os instrumentos estatísticos, as ações de comparação, de seriação histórica, e a de remeter o fato/evento a uma convenção (que pode ser uma lei, uma norma, um princípio, um costume, etc.). Os *agentes* realizam todas essas operações, que podem ser detectadas nas situações interacionais – na forma como se dirigem a burocratas em reuniões, por exemplo – e nos documentos que produzem, como no *caderno,* que estamos destacando aqui. Com uma diferença importantíssima: as e os *agentes* realizam essas operações tendo contato direto e cotidiano com essas situações, diferente do que poderia fazer um bom especialista, dotado de muitos instrumentos para esse fim, mas distantes dos casos.

Em relação ao *caderno* e ao *fazer denúncia*, tratarei a seguir dessas operações de subida em generalidade (totalização e objetivação) em jogo, e, depois, da produção dos públicos.

---

[295] Muitas dessas categorias têm reconhecimento legal/jurídico, e os atores podem circular por elas, como demonstra Véronique Boyer (2015), que trata inclusive de casos de bifurcação em uma mesma comunidade, em que alguns se identificam como *indígenas* e outros como *quilombolas.* Seja como for, trata-se da necessidade de se recorrer a elas para se enunciar diante do Estado e "sair da invisibilidade", como afirma a autora.

4.4 Os números na/da denúncia

Não há até hoje no Brasil números oficiais sobre *conflitos no campo.* O Ipea (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), agência estatal de pesquisa, publica, desde 2017, relatórios de análise quantitativa sobre a "violência" no Brasil (leiam-se homicídios, sobretudo) a partir de dados do Sistema de Informação sobre Mortalidade (SIM) do Ministério da Saúde. Na edição sobre os dados relativos ao ano de 2020, foi feito um fascículo especial acerca da "violência no campo". Nele, na parte de análise histórica sobre o tema, os autores citam os dados do *Caderno de Conflitos no Campo – Brasil* da CPT, mas um/a leitor/a atento/a percebe que o conceito de "violência no campo" do Ipea não coincide com o de *violência no campo* da CPT.

O Ipea analisa a distribuição de todos os homicídios nas áreas rurais de municípios brasileiros (com destaque aos amazônicos, e segundo classificações territoriais específicas, como território quilombola, terra indígena, área de assentamento, etc.), independentemente da motivação do crime, enquanto para a CPT, como vimos, a motivação agrária/fundiária é o que orienta principalmente o registro (em menor número os *conflitos pela água* e os *conflitos trabalhistas* integram o total de *conflitos no campo*). Além disso, o Ipea trabalha com um banco de dados públicos (SIM), e a CPT com fontes primárias e banco de dados da imprensa. Dito isso, o relatório final do Ipea lança 2 conclusões sobre as condicionantes da "violência no campo": por meio de regressão estatística e análise de cluster, encontra (i) correlação positiva entre taxas elevadas de homicídios e especificidades territoriais, sobretudo Terras Indígenas e Projetos de Assentamento, e (ii) maior taxa de homicídio onde maior é a vulnerabilidade socioeconômica e infanto-juvenil, o que, por sua vez, coincide com zonas com elevadas taxas de concentração de terra.

Uma alternativa metodológica seria utilizar, como fonte, registros de secretarias estaduais de segurança pública, opção do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, agência do terceiro setor, para consolidar e analisar dados sobre o tema. Mas o Fórum não privilegia o recorte rural/urbano, a não ser, em alguns momentos, o recorte regional, como o fez na última edição de 2022, em que trata das taxas de "mortes violentas intencionais" (homicídios dolosos, lesões seguidas de morte e latrocínios) na Amazônia Legal, como um todo, áreas urbanas inclusas, e desagregando por unidade da federação. É de se notar que "violência" para o Ipea e para o Fórum se refere sobretudo a crimes que resultam em morte, apesar de haver análises sobre crimes patrimoniais, violência sexual infantil, maus-tratos contra crianças e adolescentes, dentre outros. Já *violência* para a CPT implica um detalhamento muito maior,

porque o Cedoc leva em consideração tanto *violência contra a pessoa* quanto *violência contra a ocupação e posse,* cada uma delas definida por mais de uma dezena de situações (*ocorrências*) possíveis, que vão de despejos, tentativas de despejos, incêndios intencionais, até prisão, agressão, ameaças, passando ainda pelo impedimento de ir e vir, contaminação por agrotóxicos, e outros.

Isto posto, antes de aprofundar a quantificação empreendida pela CPT, vale lembrar a famosa frase de Espinosa, que Bourdieu utilizava frequentemente, de que não existe uma força intrínseca às ideias verdadeiras (Bruno, 2015: 214). Uma teoria científica sobre o hormônio TRF(H), um problema público, uma etnografia, todos, para existir, precisam se apoiar em uma maquinaria geradora de números, categorias, relatos, argumentos, que permitem ver, dizer e fazer[296].

Os números, especialmente, são bons instrumentos de fazer falar (Bruno, 2015: 222), descritores que visam a caracterização de um caso, e por essa mesma razão, apelam a um relato, como já defendiam Jean-Claude Passeron e Jacques Revel (2005), porque se os números se referem a um caso, é preciso saber que não há 'caso' sem dimensão narrativa. Portam uma ambiguidade em seus efeitos: são ferramentas de governo e dominação, ao mesmo tempo que podem ser ferramentas para contestação e crítica, permitindo a imaginação de novos possíveis (Bruno, 2015: 215; Demortain, 2019: 962)[297]. A quantificação feita pelo Cedoc é, aliás, um bom caso de estatativismo (Didier; Bruno, 2021), por tornar visíveis e audíveis fenômenos e categorias da população, vítimas da indiferença burocrática (Bruno, 2015: 222).

Ainda veremos em detalhe o largo alcance público dos números da CPT sobre *conflitos no campo* no país, ao ponto de agências estatais brasileiras ou de governança internacional, quando precisam, recorrerem aos dados produzidos pela pastoral.

De fato, os números são uma poderosa linguagem pública e de governo, pelo grau de legitimidade que carregam consigo. O formulador de uma denúncia terá mais chances de

---

[296] O hormônio TRF(H) foi objeto da etnografia de Latour no Instituto Salk, na Califórnia, publicada no livro "La vie de laboratoire" (Latour; Woogar, 1979). Roger Guillemin, cientista que conduziu a pesquisa sobre o referido hormônio ganhou o prêmio Nobel de Medicina, alguns após o trabalho de campo. Sobre a maquinaria necessária para que a etnografia enquanto pesquisa de campo e a etnografia enquanto escrita possam se realizar, consultar Michel Naepels (2012). Nicolas Dodier e Janine Barbot (2016: 431) resumem o argumento da seguinte forma: são sempre necessários dispositivos para: a) produzir novos saberes; b) visibilizar fenômenos; c) estabelecer novas realidades convencionais; d) produzir novas competências individuais. Poderíamos chamar essa maquinaria de dispositivos. Dispositivos são agenciamentos de elementos materiais e discursivos que visam qualificar ou transformar um estado de coisas. (Idem, ibidem).

[297] Barbosa Jr. e Roriz (2020) tratam da concepção dos *agentes* acerca da documentação como tecnologia de resistência e subversão.

captar atenção de públicos diversos quanto mais ele demonstrar que o objeto de denúncia não é só do interesse situado dele, mas que há repercussões para outros atores. Para isso, precisa de um arsenal de provas. Os números se prestam bem à função. "Epítome do fato moderno", segundo Sally Engle Merry (2011: 89), seu poder é tributário do efeito de evidência que produzem (Demortain, 2019: 955)[298].

Os números da CPT têm sua legitimidade reforçada ainda por outras características: são acompanhados anualmente de uma glosa/exegese de especialistas convidados, em geral universitárias/os – geógrafas/os, historiadoras/es, cientistas sociais –, constituindo, aliás, um caso interessante de ativismo de cientistas, e são também, de alguma forma, números da Igreja. Ambos os elementos buscam validar a objetivação, por diferentes meios. Em relação a esse último elemento – "números da Igreja" – não é anódino que o lançamento nacional do *caderno* aconteça na sede da CNBB em Brasília. Isso desloca o enunciador da mensagem/denunciante: não é apenas uma pastoral, mas o organismo oficial de representação da igreja católica do Brasil. E o fato de ser uma igreja e não um *movimento* que produza e divulgue os números relativiza – em algum grau, mas não por completo, claro – o interesse situado que teria o denunciante ao ser portador deles[299].

Baixou. *Subiu*. *Permaneceu na mesma*. *Agravou*. *Piorou*. *Aumentou*. *Diminuiu*. As cenas de lançamento do *caderno* têm vários momentos assim, quando o *agente* que apresenta a síntese dos dados – Canuto até 2020 – comenta os gráficos e as tabelas. Números permitem desenhar movimentos e entender como eles se configuram no tempo. Busca-se captar tendências e também antecipar-se a problemas. Mas que outros cálculos, junto aos números totais de *conflitos no campo* e de *ocorrências*, são feitos, e quais deles costumam ser destacados, levando-se em conta as três principais etapas de quantificação: classificar, medir e agregar? Já tratamos da classificação e das formas de mensuração no que concerne as *ocorrências de conflito* – lembrando: conta-se uma *ocorrência* por data e por local; havendo mais de uma na mesma data, escolhe-se a mais grave. Dos registros do Cedoc, outros objetos de medição também se destacam.

---

[298] Os adversários da CPT, como os situados nas sinédoques do *latifúndio*, e mais recentemente, do *agronegócio*, usam regularmente argumentos quantificados para tratar de desenvolvimento, de crescimento econômico. Ao produzir números, a CPT tenta parear e disputar esse quantitativismo generalizado.

[299] Muitos *agentes* insistem que CPT é assessoria e não *movimento*, criticando outros colegas que agem como se fosse um *movimento*, ou seja, conduzindo/protagonizando a 'mobilização'. Privilegiando o papel de assessoria, é como mediadores que se definem. Mediadores de fato têm papel relevante na portabilidade da denúncia. Mas a mediação na CPT é ambígua, porque eles refutam também a neutralidade, de serem um terceiro desvinculado dos interesses de cada parte em disputa, na medida em que assumem claramente que *apoiam* um lado e não outro. Seja como for, para certos públicos, como os menos familiarizados com o cotidiano da 'mobilização', essa ambiguidade não aparece.

Um deles é o cálculo de famílias e pessoas envolvidas em *conflitos*. Esse número costuma aparecer em diversos veículos que reportam os dados da CPT, porque é um meio de demonstrar quantas pessoas são atingidas diretamente pelo fenômeno dos *conflitos no campo*. No momento da inserção das informações acerca de uma *ocorrência de conflito,* os *agentes* buscam, o máximo que podem, identificar, nas fontes primárias e secundárias, o número de famílias presentes na área onde se deu o *conflito.* No caso de ocupações e acampamentos, esse número se baseia nas informações passadas pelos *movimentos*, que quantificam o número de famílias a partir do número de lotes de terra pleiteados e/ou pela quantidade de inscritos em seus cadastros. Não há um recenseamento oficial nesse sentido. O máximo que havia, como dissemos no capítulo 2, era a base de dados da Ouvidoria Agrária com a lista de acampadas/os que recebiam cestas básicas, programa que durou até 2016. Em áreas de assentamento, utilizam-se os números fornecidos pelo Incra de famílias instaladas (e não os relativos à capacidade de instalação) que, no entanto, não são atualizados com frequência. O conceito de família com que se trabalha, por sua vez, é o do IBGE[300]. Por fim, a partir do número de famílias implicadas em *conflitos no campo* no Brasil chega-se ao número de pessoas multiplicando-se ele por 4.

Outro cálculo recorrentemente divulgado é o de hectares de terra sob *conflitos no campo,* que pode ser obtido pela soma dos números presentes na variável "área", nos formulários de *conflitos,* que as/os *agentes* devem sempre inserir no registro de uma *ocorrência*, a partir das informações disponíveis nas fontes sobre o tamanho do imóvel rural onde se deu a *ocorrência*. Caso haja mais de uma *ocorrência* em um dado ano em uma mesma área, o próprio banco de dados evita somar mais de uma vez a mesma área. Os *agentes* apresentam os números tanto de forma absoluta quanto relativa, através de porcentagens. Muitos são os recortes e cruzamentos possíveis de se fazer em relação aos registros no banco de dados. Nos *releases* para a imprensa e nos lançamentos, recortes por região (às vezes bioma), por gênero, e por categoria que sofreu a *violência,* tem sido frequentes.

Em 2019, por exemplo, o lançamento voltou a ser em abril no auditório da sede da CNBB em Brasília. Eu estava em trabalho de campo em Xinguara, e acompanhei o evento

[300] Na seção metodologia do *caderno* afirma-se que "o Centro de Documentação acolhe o conceito de família apresentado pelo IBGE em seu censo demográfico de 2010. 'Família é conjunto de pessoas ligadas por laços de parentesco, dependência doméstica ou normas de convivência, residente na mesma unidade domiciliar, ou pessoa que mora só em uma unidade domiciliar'. [...]. 'Consideram-se como famílias conviventes as constituídas de, no mínimo, duas pessoas cada uma, que residam na mesma unidade domiciliar (domicílio particular ou unidade de habitação em domicílio coletivo) (PNAD 1992, 1993, 1995, 1996); (IBGE, 2010)'".

pela transmissão realizada na página da CPT no Facebook. Ali, Canuto destacou os seguintes pontos:

Como a gente lembra todos os anos não são os dados de todos os conflitos existentes. Há muitos outros conflitos que existem por aí que a gente não tem conhecimento[301]*. (...). Conflitos no campo em 2018: houve um aumento de 4% em relação a 2017. De 1431 a 1489. Esses conflitos no campo são a soma de conflitos por terra, água, e conflitos trabalhistas. Cresceram em 35% o número de pessoas envolvidas. 49% dos conflitos no campo aconteceram na Amazônia* [recorte regional]. *62% das pessoas envolvidas também estão na Amazônia.*

Agora aqui o número de violência contra as pessoas. Baixou o número de assassinatos, ameaças e prisões. O número de pessoas agredidas subiu. O número de pessoas torturadas aumentou muitíssimo: de 6 para 27. Se os conflitos aumentaram, como diminuiu a violência contra a pessoa? [Uma das hipóteses é que] *ano passado foi ano eleitoral. O pessoal se resguardou, pra não atacar muitas pessoas, pra não interferir no processo eleitoral. Porque no começo de 2019 já temos 10 assassinatos de pessoas no campo. Dentre essas 10 pessoas, 3 são mulheres* [recorte por gênero], *e ano passado não tivemos nenhuma mulher assassinada. Essas 10 pessoas são lideranças* [recorte por categoria que sofreu a violência].

Os conflitos por terra cresceram. Aumentou muito o número de famílias expulsas. Crescimento de 58%. Famílias expulsas são as famílias colocadas para fora da terra pelo poder privado, pelo fazendeiro e seu jagunço. Família despejada é família colocada pra fora da terra pela Justiça.

Conflitos pela água, 44% maior. Número de famílias envolvidas 108% maior. 50% dos conflitos por água foram causados por mineradoras [recorte pela categoria de quem provocou a violência]. *E 85% dos conflitos aconteceram em áreas de comunidades tradicionais, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, e outros* [recorte por categoria que sofreu a violência] . *Em Minas Gerais aconteceram 48% dos conflitos por água* [recorte por região].

Os conflitos trabalhistas...em 2017 chegamos no final do poço. Em 2018 parece que o governo tentou reagir de alguma forma; aumentou o número de trabalhadores libertados e cresceu também o número de denúncias por trabalho escravo.

---

[301] Para o sul e sudeste do Pará, por exemplo, uma fonte interessante a cruzar com as da CPT, e preencher lacunas, são os boletins de ocorrência registrados nas delegacias especializadas em conflitos agrários (Deca), presentes nos municípios de Marabá (atendendo a municípios do sudeste paraense) e Redenção (atendendo a municípios do sul do Pará).

***

Para configurar um problema público, como o do não-acesso e má distribuição de terras no Brasil, há muitas maneiras de se realizar uma quantificação com visada contestatória. Pode-se procurar calcular a demanda, estimando o número de *sem-terras,* e assim o de um público potencial para o programa de reforma agrária, para demonstrar a *dívida* do Estado com uma parte de seus nacionais. É o que faz o MST.

Pode-se tentar medir a concentração de terra, descrever o perfil dos proprietários, em relação a algumas variáveis como classe, gênero, raça e contrastar com o número e o perfil dos (atuais ou potenciais) demandantes, em relação aos mesmos marcadores sociais. É o que fazem algumas organizações não-governamentais.

A opção da CPT foi, no entanto, de quantificar *conflitos* onde há alguma reivindicação – por terra água ou trabalho – por parte de um certo público que, historicamente, foi e é constituído por *trabalhadoras/es* e pelos *povos do campo, das águas e das florestas*. Isso se deve, sem dúvida, ao momento de emergência da CPT, com a dramaticidade da situação vivida e necessidade de oferecer uma *resposta,* de denunciar o sofrimento, como vimos no capítulo 1. É um modo de mostrar a gravidade do problema – ainda mais em uma situação de concorrência entre diversos problemas públicos – e a necessidade de uma solução.

A formulação do problema público baseada em números de *conflitos no campo* está, vale ressaltar, de acordo com o lugar que 'conflito' ocupa historicamente na política pública agrária brasileira, como condição de possibilidade desta, uma vez que o próprio Estatuto da Terra diz que o Estado deve privilegiar as áreas de tensão social, para realizar assentamentos.

Na constituição dos problemas públicos, os números estatísticos são um instrumento de equivalência privilegiado para dar forma a "experiências e aspirações até então fragmentadas e difusas" (Camargo, Lima e Hirata, 2021: 30). A performatividade deles passa não só por tornar certos entes mais reais que outros, como também pelos efeitos produzidos nos modos de pensar e agir das/os destinatárias/os, sobre si e sobre os outros (Idem: 23). Números, a depender de como são agenciados, podem afetar, transformar sensibilidades. Ainda mais números sobre *conflitos.*

No entanto, na cena do lançamento descrita anteriormente, alguns *agentes* e convidados fizeram ressalvas sobre a linguagem quantitativa: *linguagem fria; não são apenas números, mas vidas.* Essas foram algumas de suas manifestações, que vi se repetirem em lançamentos de outros anos, e que podemos encontrar no próprio *caderno*, a cada edição, na seção metodológica, e nas reflexões produzidas nas formações periódicas por que passam os

agentes dentro da CPT[302]. Os *agentes* sabem que números exigem parametrização e que esta inevitavelmente acarreta o apagamento de particularidades (Merry, 2011:84). Sabem disso porque quantificam e aplicam convenções a situações que *acompanham* de perto e em profundidade.

Ora, o que está em jogo é que os *agentes* experimentam recorrentemente o que Boltanski (1993) chamou de 'paradoxo da denúncia': é preciso subir em generalidade, mas não se pode perder de vez a singularidade dos casos, irredutível aos números/quantificação. Por dois motivos. O primeiro é que não se pode esquecer que a denúncia visa produzir engajamento dos públicos destinatários. Uma tabela de números sobre a pobreza em um manual de macroeconomia dificilmente pode provocar isso isoladamente (Boltanski, 1993: 27). A descida em direção a um detalhamento é também necessária para produzir afetação[303]. O outro motivo é que ficar restrito à objetivação reproduz uma assimetria no relato, insuportável diante de situações de sofrimento envolvendo humanos. Produz dilemas éticos persistentes, de tratar o sofrimento da vítima como objeto, que tantas/os etnógrafas/os, aliás, já constataram ou experimentaram[304]. O denunciante precisa demonstrar que está em alguma medida afetado. Mas tem que encontrar uma justa medida para isso, pois está, segundo a revisão empírica do sociólogo, potencialmente exposto a risco de acusações como de histeria ou hipocrisia.

A respeito da legitimidade do denunciante, diga-se ainda, que Boltanski encontrou, numa vasta revisão de casos, que ela é tanto maior quanto mais alto é o custo implicado ao portador de levar adiante a denúncia. E, no meu trabalho de campo, constato que a denúncia veiculada pelos *agentes* ganha em legitimidade, quando na interação com diferentes atores, por serem eles próprios *ameaçados,* por fazerem isso ao custo de suas vidas, apesar de isso não garantir a implementação da solução do problema denunciado. O fato de portarem a denúncia mesmo em condições pessoais adversas está ligada a valores como *compromisso* e à *mística*, assuntos que trataremos nos capítulos cinco e seis.

---

[302] Diversos trabalhos que falam da ambiguidade que militantes em diversas causas costumam ter com os números, às vezes tidos como instrumento de dominação, às vezes como arma de contestação. Nesse sentido, a etnografia de Eugênia Motta (2019) sobre a realidade (in)quantificável da favela no Rio de Janeiro.

[303] Tanya Luhrmann (2020) analisa etnograficamente como narrativas (no sentido de histórias e estórias) produzem efeitos de realidade em seus leitores – ela trata dos casos de narrativas religiosas – tornando o objeto narrado vívido para o leitor, o que uma vasta bibliografia de teoria da ficção literária também constata. Ou seja, narrar em detalhes tem poder de afetação na medida em que cria mundos que fazem as/os leitores/as ou ouvintes engajarem-se neles.

[304] Nesse sentido, ver o editorial de Kaur *et al* (2022) sobre a "necessidade incômoda" de categorização entre antropólogas/os que pesquisam situações de violência.

Números são ótimos para circular entre atores e coletivos, pois "os números enquanto inscrições permitem o aumento da mobilidade e o reforço da imutabilidade das entidades materializadas, de modo a viajarem pelas redes sociotécnicas de forma mais protegida de interferências e desestabilizações até seu destino" (Maricato; Richter, 2021: 246). Uma das formas habituais de os números do *caderno* começarem a circular mais amplamente é através dos *releases* preparados para a imprensa pelo setor de comunicação da CPT Nacional, que ficam disponíveis, para consulta, aliás, no *site* da organização pastoral. Eles têm uma circulação interna entre os regionais também, e são utilizados nas formações periódicas por que passam os *agentes* de diferentes equipes. Mas uma infinidade de atores implicados na mobilização em torno da *reforma agrária* entra em contato e se vale dos dados produzidos pela CPT para estabelecer seus posicionamentos.

Durante meu trabalho de campo, vi utilizarem dados da CPT: (i) a imprensa nacional e estrangeira, (ii) a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, (iii) a Organização Internacional do Trabalho, (iv) agências do próprio Estado brasileiro como o Ministério Público Federal, (v) pesquisadoras/es universitárias/os, de que é exemplo o DataLuta, (vi) organizações não-governamentais, como Global Witness, (vii) coalizões de *movimentos* e ONGs, como o Comitê Brasileiro de Defensoras e Defensores de Direitos Humanos, (viii) *movimentos*, aí incluídos os sindicatos, tanto locais, quanto regionais, nacionais e internacionais, e há inúmeros outros que poderiam ser listados. Vê-se igualmente que há uma diversidade no perfil de atores (estatais e não-governamentais, movimentos sociais) e de escalas por onde eles circulam[305].

Na medida em que os números e relatos do *caderno* circulam, públicos vão se constituindo. É bem estabelecido que textos em circulação constituem públicos (Warner, 2016: 1), e diversos estudos antropológicos descreveram o papel da mediação semiótica (de discursos veiculados pelos mais diversos meios ou mídias) na constituição de públicos (Cody, 2011: 47). Públicos, dessa forma, são relações entre pessoas conhecidas e desconhecidas mediadas por infraestruturas de comunicação, em toda sua diversidade material: do jornal impresso (Zask, 2006) ao salão de uma cafeteria (Cody, 2011), passando pelas fitas-cassete

[305] Destaco que em 2021, em parceria com a agência de jornalismo Pública, foi desenvolvido um projeto chamado "Mapa de Conflitos", com diversos infográficos criados a partir dos números da CPT para a década 2011-2020. Está disponível para consulta no link: <https://mapadosconflitos.apublica.org/>. Acesso em 01 de dezembro de 2022.

(Hirschkind, 2006)[306], até o salão do sindicato (Comerford, 1999) ou a *web* plataformizada (Cesarino, 2022)[307].

Seja como for, um público não está dado de partida, nem constituído de uma vez por todas, com fronteiras bem delimitadas. Além disso, ele se orienta por um objeto (Latour, 2005): seja porque é a mediação de diferentes objetos que permitem sua emergência, seja porque é um objeto (leia-se, no nosso caso, um problema) que permite que desconhecidos se associem e compartilhem algo em comum: a leitura de um jornal ou a preocupação com um problema.

Em todo caso, um público se forma na medida em que diversos atores se sentem concernidos e voltam sua atenção para um objeto, material ou simbólico. Esse concernimento e atenção surgem do fato de as pessoas se sentirem atingidas pelas consequências de uma ação, da qual, na maior parte das vezes, elas não tomaram parte inicialmente.

Ações em uma determinada situação produzem consequências não só para participantes em co-presença nela, mas para outros atores, para além daquela cena, que se veem concernidos por aquilo. Pensemos na poluição de um rio por uma empresa. Ou ainda, o terrível assassinato de Bruno Pereira e Dom Phillips que fez mais pessoas que não estavam no dia e local do evento se sentirem concernidas por ele. É o que acontece com a *violência no campo.*

Na definição de Dewey (2010: 95; tradução minha), "o público consiste no conjunto de todos que são tão afetados pelas consequências indiretas de certas transações, que julgam necessário prestar atenção a essas consequências". Se essas consequências são tidas como prejudiciais, um interesse comum surge entre elas, para exigir tomada de medidas e regulações, fazendo emergir a necessidade de que um ente assuma essa função, em geral, funcionários estatais.

Seja como for, o público inicialmente está disperso ou eclipsado (Zask, 2010), porque um público é algo tanto nocional quanto empírico (Warner, 2016: 2). Todo o trabalho das e dos *agentes* – assim como o de militantes de outras causas – é ajudar a dar-lhe forma, para

---

306 Os devotos islâmicos que ouvem fita-cassete com sermões populares são uma espécie de contrapúblico ao público *mainstream* de fieis do Islã como argumenta Hirschkind (2006) em sua clássica etnografia.

307 É de se ressaltar que Letícia Cesarino, ao estudar o bolsonarismo, opta por defini-lo como um 'público', e como 'ideologia', 'movimento', outro termo. E da forma como o faz, aproxima o bolsonarismo de um 'contrapúblico' no sentido de Warner (2016), mas opta pelo termo 'público antiestrutural', inspirando-se em Victor Turner, porque o bolsonarismo se diferencia de outros contrapúblicos de direita, na medida em que para seus participantes o *mainstream* que é contrapúblico. E antiestrutural, porque para eles o combate ao inimigo só pode se dar por meio completa inversão do sistema instituinte (Cesarino, 2022: 168-169).

que a denúncia do problema ressoe, reverbere e uma solução seja implementada. Na medida em que um grau mínimo de concernimento é condição de existência de um público, para se sentirem concernidas, as pessoas precisam tomar conhecimento do objeto e se sentirem afetadas por ele. É isso justamente o que busca a denúncia/*fazer denúncia*, e alguns de seus instrumentos, como o *caderno*, que analisamos aqui. Públicos, no entanto, são frágeis, podem se desfazer a qualquer momento; só existem na temporalidade da circulação comunicacional que lhe dá existência (Cefaï, 2019).

Não há um público, mas vários. Além disso, eles não são harmônicos. Note-se que 'público' pode ser o público que empreende a mobilização e produz a denúncia, mas também seus destinatários. Apesar do concernimento comum, controvérsias e dissensos são correntes.

Em 2018, enquanto estive em Goiânia, os *agentes* do Cedoc, da Conac (Coordenação nacional) e do setor de comunicação, estavam discutindo uma política de uso dos dados, após um incidente que desagradou a equipe. Uma organização usou os dados da CPT sobre *violência contra a pessoa* e agregou todas as categorias de vítimas sob uma única, a de *defensor de direitos humanos. Pegou o relatório de assassinatos, e simplesmente eliminou a coluna de categorias, colocou defensor de direitos, e colocou como fonte o nome da organização e não a CPT*, comentou Cássia.

No comentário de Cássia, está em jogo tanto a falta de reconhecimento do trabalho da CPT, pelo apagamento da autoria, quanto uma reflexão sobre a política das categorias. A CPT considera que se referir a uma vítima como *liderança* ou como *defensor* é se enquadrar em uma linguagem mais ou menos jurídico-burocrática (*defensor*) ou militante, próxima do léxico das bases (*liderança*). Além disso, consideram problemático o efeito agregador de *defensor* que subsume as nuances identitárias entre *sem-terra*, *ribeirinho*, *indígena*, *trabalhador*, *quilombola*, *posseiro*, *faxinalense* e outros.

As divergências não se restringem a categorias, claro, mas às práticas que devem ser privilegiadas em uma mobilização. Vimos no capítulo 02 que, no sul e sudeste paraense, a CPT é mais reticente a aceitar algumas propostas de agências estatais, no quadro de negociações para a criação de assentamentos. Por exemplo, a compra de imóveis rurais pelo decreto 433/1992. Enquanto *movimentos* veem essa forma de aquisição como legítima, embora não preferencial, diante da desapropriação, a CPT tende a insistir apenas nessa última.

Outra diferença possível a se ressaltar entre os participantes desses públicos em torno da reforma agrária é o papel da regularização fundiária. Os *agentes* com quem convivi rejeitam em bloco essa última uma medida, considerada mercadológica (porque visa aquecer mercado de terras e não atinge a concentração fundiária, como em tese, a desapropriação pode

fazer), enquanto outras entidades e organizações, as socioambientais, por exemplo, consideram essa uma medida de expansão de direitos (direito à propriedade, por exemplo), algo que se aproxima, inclusive, das expectativas da maior parte dos ocupantes, que, valorando positivamente a autonomia contra o *cativeiro* do Incra, vêem com bons olhos a titulação.

Essas discussões sobre a circulação das categorias, que presenciei parcialmente em 2018, ensejaram a criação de uma política do uso de dados. Todo/a usuário/a que acessa o site da CPT Nacional e busca baixar algum documento depara-se, antes de fazer o *download*, com um termo que deverá assinar, declarando estar de acordo com ele.

O termo descreve os procedimentos da documentação no Cedoc, suas finalidades, e lista, logo após, uma série de regras que espera serem respeitadas. A maioria diz respeito a como respeitar a autoria (e os direitos de autor). Há uma que trata dos modos de se (re)categorizar – "dados, bem como nomes, categorias, conceitos, definições e descrições estabelecidas em suas publicações impressas e digitais, devem ser respeitados e reproduzidos de forma fidedigna ao que consta nestas publicações" – e outra sobre os cuidados ao fazer agregação de dados – "os dados documentados e sistematizados pela CPT não poderão ser transferidos e unificados com outras bases de dados, sem que se faça menção rigorosa e estrita à fonte CPT e a seus critérios metodológicos".

É claro que isso não impede o pluralismo dos públicos em elaborar novas concepções, ainda mais entre aqueles que estão em contato frequente com a circulação transnacional de categorias, como a de *human right defenders* ou *defensor/a de direitos humanos.* Mas revela a preocupação, e, portanto, o valor, que os *agentes* atribuem a suas práticas de documentação e quantificação.

4.5 *Caderno, denúncia* e fala profética

A *denúncia* é performada em uma diversidade de ações. A documentação é uma delas. E o *caderno* apenas um dos diversos documentos em que a *denúncia* é veiculada, ao lado dos relatórios de atividades, das avaliações dos *projetos,* das notas públicas, dos balanços anuais da questão agrária, do jornal "Pastoral da Terra", das cartilhas, das petições jurídicas, dos documentos internos de formação, entre outros do universo documental amplo da CPT.

Os registros do *caderno,* no entanto, possuem uma maior publicização, como argumentamos, razão pela qual selecionei ele como caso para tratar do trabalho dos *agentes*

na elaboração do problema público em torno da *violência no campo*, que é conexo, para a pastoral, ao da falta de *reforma agrária* e da continuidade do *trabalho escravo* em meio rural no Brasil.

A *denúncia* por meio de documentos elaborados com um inventário empírico de casos, buscando caracterização precisa dos elementos da disputa (seus participantes, objeto de litígio, duração, características do local, episódios violentos), estabelecendo nexos de causalidade e de responsabilidade, antecede, como vimos no capítulo 1, a criação da CPT, e é reivindicada pelos *agentes* como elemento central de seu trabalho. Assim, frequentemente, lembra-se que, se a primeira edição do *Caderno Conflitos no Campo – Brasil* deu-se em 1985, a documentação é muito mais antiga.

Em muitas narrativas da criação da pastoral, é justamente porque muitos *agentes* testemunhavam e documentavam *conflitos*, que surgiu a necessidade de se criar uma comissão que articulasse o que vinha sendo feito de forma dispersa em dioceses pelo país. Vimos também que há documentos considerados fundadores nesse sentido, como a Carta Pastoral "Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social" de Pedro Casaldáliga, e que a própria reunião de bispos em Goiânia, em junho de 1975, que formalizou a criação de uma "Comissão de Terras", enquanto organismo pastoral, vinculado mas autônomo em relação à CNBB, inspirado na fórmula do CIMI, criado em 1972, foi precedida por um dispositivo sociotécnico de documentação, constituído por levantamentos sobre a situação dos *conflitos* em diferentes regiões.

Depois da criação da CPT, e com sua secretaria estabelecida em Goiânia, o setor de documentação já recebia e arquivava papéis enviados por equipes e regionais, e contabilizava, manualmente, *conflitos*, que, antes do *caderno*, eram publicados em informativos como o Boletim da Comissão Pastoral da Terra, à destinação da imprensa, de entidades parceiras engajadas na mobilização por reforma agrária (sindicatos e organizações de assessoria), e dos próprios *agentes* espalhados pelo país, funcionando inclusive como material formativo.

José de Souza Martins (1985), ressaltando que uma documentação do tipo não tinha nada de óbvia ao ser realizada com uma ditadura civil-militar instalada em Brasília, usa a imagem de "revolta das formigas", pela ação de "reunir as migalhas dispersas das informações locais ocultadas pela distância, pelo isolamento e pela censura feroz; reunir as migalhas dispersas dos pequenos e grandes conflitos, isolados, nos muitos pontos do país" (Martins, 1985: 91).

A *denúncia* veiculada oralmente ou por escrito tem, dentro da pastoral, uma qualidade específica. Basta ver como seus portadores exemplares são designados. Na cena de

lançamento do *caderno* em 2018, Canuto, após a exposição da síntese dos dados sobre *conflitos* lê um poema de Pedro Casaldáliga, chamado por ele de *profeta, enquanto* a fotografia do bispo emérito da Prelazia de São Félix do Araguaia aparecia no telão. O Centro de Documentação leva o nome de um dos fundadores da CPT, Dom Tomas Balduíno, presidente da entidade em diversas ocasiões, igualmente designado como *profeta* pelos *agentes* tanto de Goiânia, quanto pelos *agentes* com quem convivi no sul e sudeste paraense. E se tomarmos ainda a edição do *caderno* de 2018 (referente aos *conflitos* de 2017, portanto), veremos que a seção "in memoriam" foi dedicada a homenagear Frei Henri (Henri Burin des Roziers), que havia falecido meses antes, em novembro de 2017, considerado uma figura exemplar na ação de *fazer denúncia,* e igualmente chamado de *profeta.*

Com efeito, *fazer denúncia* para os *agentes* é uma ação que se inscreve na tradição dos profetismos bíblicos, mas se atualiza no universo da pastoral da terra com especificidades.

Na ampla e diversa bibliografia antropológica sobre profetismos (Sarró, 2018) – acerca dos cultos 'cargo' melanésios, dos messianismos africanos, dos milenarismos indígenas nas Américas, dos messianismos e milenarismos cristãos em áreas rurais do Brasil, dos profetismos carismáticos e pentecostais, dentre tantos outros – o agir profético é comumente associado a períodos de crise, e refere-se às vezes a práticas divinatórias, de prever o futuro – e vimos como a crise instaurada pela pandemia de Covid-19 foi prolífica na produção de seus próprios profetas – ou a práticas de produção de denúncia à 'ordem social', visando uma transformação, que pode tanto almejar restauração de um *status quo ante* perdido no idílio do passado, ou a realização de uma nova configuração, que pode ser tomada como prevista e necessária.

Em muitos profetismos, interessou e interessa ainda o profeta, pela importância de indivíduos carismáticos na realização do movimento, segundo o paradigma weberiano ainda muito influente em estudos na área. Na pluralidade de situações etnográficas, profetas tanto rompem com o passado como predicam uma volta a ele, estão mais engajados no presente ou no futuro, e podem anunciar mensagens encriptadas ou bastante claras em termos políticos, como verificado em movimentos do tipo em diversos contextos coloniais e pós-coloniais. Seja como for, algumas características são recorrentes. Quatro, segundo a mesma recensão de Sarró (2018). O profeta:

(i) é inspirado por um deus, um espírito, um ancestral;

(ii) uma figura da contestação/protesto/rebelião;

(ii) é um anunciador;

(iv) é um denunciador.

Vemos essas quatro características especialmente reunidas entre profetas inscritos numa tradição bíblica (ou que dela se valem), onde igualmente orbita o profetismo da pastoral da terra, que, portanto, tem menos a ver com práticas divinatórias (como a de oráculos, por exemplo) e mais com a produção de crítica à realidade estabelecida, tomada em crise, necessitando uma reforma ou revolução, com suas preocupações em torno da verdade e justiça, denúncia das elites políticas ou clericais, e atualização da mensagem da revelação na história.

A pastoral nasceu de uma situação emergencial, de crise, como descrevemos no capítulo 1. No léxico dos *agentes*, as situações de conflito os *provocavam* a agir, constituindo elas próprias uma expressão tangível do *grito/clamor*. Isso está na carta de Dorothy Stang (retranscrita no preâmbulo), na entrevista com Ruben Siqueira (no capítulo 1) e nas notas de campo.

Através de diferentes situações do trabalho de campo (nas interações informais, nas entrevistas, na participação em reuniões e encontros da equipe, na consulta aos documentos oficiais produzidos pela pastoral, dentre outras), pude, ao longo do tempo aprofundar o estudo do campo semântico do profetismo ali. Além de *denúncia* e *anúncio*, muito presentes, agentes falam em: *provocação*, *resposta*, *perseguição*, *testemunho*, *grito*/*clamor*, dentre outras. O lema do último Congresso (em 2015) que reúne a cada cinco anos as equipes de todos os regionais do país foi, aliás, "memória, rebeldia e esperança". Todos os três termos orbitam o campo semântico do profetismo bíblico.

Vale ressaltar que situações ditas de emergência não deixaram de se reproduzir durante as últimas décadas. Pensemos em dois pontos mais óbvios:

1) Essa mesma região do sul e sudeste paraenses concentra ainda hoje o maior número de *conflitos no campo* (*ocorrências de conflitos por terra, água e trabalho*, reunidas) segundo os *cadernos.*

2) A intensa drenagem/confiscação de recursos de territórios e populações têm duração longa na região. Os contínuos recordes de desmatamento e o desmonte inédito das políticas agrárias, agrícolas (para o agricultor familiar), ambientais e fundiárias para as populações indígenas e tradicionais foram características marcantes de 2014 a 2019, intervalo de tempo em que se desenvolveu o trabalho de campo, por estadas sucessivas.

Isso tudo leva os *agentes* a reatualizarem em permanência o modo como produzem crítica e *denúncia*, que acontece, aliás, sob injunções cada vez mais contraditórias às quais está submetido o desempenho de suas atividades, tal como a maior profissionalização exigida pelas agências católicas internacionais de financiamento. Trata-se da exigência de conceber

seu trabalho militante como um *projeto* a gerir, que os faz experimentar cotidianamente o conflito entre rotinização burocrática e profetismo mobilizador, tema que abordo no capítulo sobre o valor do *compromisso* entre os *agentes.*

Para além da produção estatística dos grandes números que permitem dar contornos a um 'problema', ficou claro que o trabalho cotidiano dos *agentes* está ligado à composição e manutenção de coletivos sempre muito frágeis, que podem se desfazer a todo momento. Trata-se de estabelecer uma outra malha de relações e solidariedades para além das de parentesco, amizade e vizinhança, existente nas ocupações. Em certo sentido, é a busca por dar assento, substrato, substância, a determinadas categorias como *trabalhador, posseiro* (antigamente) ou *sem-terra* (desde os anos 1990), tarefa difícil dado número de conflitos internos que a sociabilidade agonística de uma ocupação de terra em áreas de fronteira, como na Amazônia, pode produzir.

O objetivo é produzir uma denúncia cujo denunciante não seja apenas o *agente* solitário da CPT, mas um outro coletivo (bem entendido, a *comunidade*, o *movimento*, o *sindicato*, ou outro), cuja composição é frágil porque a formação dessas solidariedades-para-mobilização estão sempre ameaçadas por outras solidariedades que podem se atualizar com outros atores, como garimpeiros, madeireiros, fazendeiros, e pelo laços do *clientelismo*, numa recorrente combinação de obter segurança e proteção de si, do lote de terra e da família, através de práticas predatórias.

Seja como for, *agentes* da CPT concebem a ação evangélica e evangelizadora como aquela que coloca o 'conflito' no centro do agir. O que não é facilmente compreendido nem dentro dos catolicismos nem fora dele. Os *agentes* na região são frequentemente acusados, tanto por outros grupos da igreja católica, quanto por grupos fora dela, confessionais ou não, de fomentar *confusão*. De fato, ao atualizarem, a seu modo, a busca por verdade e justiça (algumas das premissas imanentes do cristianismo), colocam-se inevitavelmente como produtor de 'conflito'.

Como tantos estudos já demonstraram, verdade e justiça são afinal elementos assentados em regimes de guerra: a justiça não instaura a paz de uma vez por todas; apenas suspende a disputa até que um novo fato ou caso possa dar causa à reabertura da *questão* – por exemplo, as demonstrações empíricas de Boltanski (1990). E verdade é veridicção ou veredicto, e só se estabelece em meio a controvérsias; nunca é um 'achado', como repetidamente demonstrado por uma vasta literatura recente de Michel Foucault a Bruno Latour, para ficar no período mais recente.

De fato, os *agentes* sabem bem que buscar verdade e justiça implica jogar-se ao fogo. Daí uma visão positiva (no sentido de produtiva) do 'conflito'. Não é tanto que é preciso produzir 'conflito'. Ele é inevitável, dadas as situações duradoras de crise. Mas atentar para o quê o conflito produz/pode produzir. Há uma afirmação da pastora metodista Nancy Cardoso, que foi *agente* de mais de uma equipe da CPT, e assessora no Conselho, que ilustra muito bem isso: *Atrás de cada conflito existe um profundo processo de afirmação da vida, de direitos, de Deus.* Para ela, *conflito é expressão de inquietude, não é o fator que gera desarmonia, desequilíbrio e morte. Ao contrário, o conflito é justamente o estranhamento, a compreensão e a denúncia das estruturas de segregação e de morte; afirmação da vida*.

Ao estabelecerem a verdade e justiça para serem realizadas neste mundo, de acordo com uma concepção reinocêntrica, e não no outro, invertendo o esquema escatológico, e vocalizando *denúncias* a partir de *conflitos*, a ação profética da CPT e de outras pastorais sociais, como o CIMI ou o Conselho Pastoral de Pescadores, por exemplo, tiveram marcante caráter anti-institucional em termos teológicos e eclesiásticos, no modo de se viver a fé, donde o lugar que a distinção entre *santo* e *profeta* ocupa para os *agentes*, e para praticantes desse cristianismo católico da libertação. Enquanto o *santo* modeliza o cristão apegado a sacramentos e liturgias, devoções e penitências, que espera a vida em abundância em outro espaço e tempo, o *profeta* vive uma mística intramundana, algo por si só heterodoxo e que abordaremos no capítulo 6, que busca atualizar a vida em abundância no tempo do agora, e no espaço do aqui.

Mas seria preciso lembrar também que essa é uma distinção que se verifica em alguns grupos, mas não em outros. Se pensarmos os movimentos messiânicos e/ou milenaristas rurais no Brasil, o *beato* podia ser considerado ao mesmo tempo *santo* e *profeta.* Estamos diante de premissas imanentes que não cessam de ser atualizadas sob diferenciações e variações, pelos diferentes grupos cristãos (católicos da libertação, protestantes históricos, pentecostais e carismáticos etc.) o mesmo acontecendo com *missão, testemunho, palavra, revelação,* dentre tantos outros.

Para se ter uma ideia das amplas variações, vale lembrar também que *profeta* pode ser alguém de fora da igreja, como notou Regina Novaes (1997) – qualificação que os camponeses empregavam ao advogado das Ligas Camponesas. E que as filiações entre o profetismo da pastoral da terra com movimentos milenaristas como de Canudos ou Contestado pode ser problemática, dado o paradoxo do cristianismo da libertação com o que se refere ao 'popular': o catolicismo devocional do povo pode ser tomado tanto como alienação como convite para *inculturação* (Mariz; Theije, 2008). Múltiplas conexões podem

ser feitas entre essas tradições proféticas. Ruben Siqueira, ex-membro da coordenação nacional da CPT, destaca o parentesco entre essas linhagens, enfatizando o igualitarismo das comunidades milenaristas como linha de força igualmente presente no profetismo da pastoral.

Por fim, o caráter anti-institucional recebe nova conformação nos últimos anos. O fomento à crítica provocou um certo isolamento das pastorais sociais diante de movimentos que se tornaram majoritários no catolicismo nos anos 1990 e 2000, de viés carismático, mas ganharam novo vigor e mesmo legitimação, com o papado de Francisco, ele próprio denominado por muitos dos *agentes* – e por outros cristãos da libertação – como *profeta*, justamente, tendo aliás assumido essa "clara inversão do esquema do fim dos tempos" de que fala Latour (2019), que redireciona o vetor da espiritualidade do *céu* para a *T/terra*..

Preocupações escatológicas estão na ordem do dia de diferentes tipos de comunidades: dos cientistas, dos governantes, dos economistas, etc. (Latour, 2019). Grupos cristãos têm se engajado na reflexão sobre mudanças climáticas, por exemplo, como demonstram muitas iniciativas de leigos ou do clero. Entre os católicos, há iniciativas como a Repam (Rede eclesial pan-amazônica), a encíclica Laudato Si, o Sínodo da Amazônia, realizado em 2019, a partir do qual o Papa elaborou um documento, a Exortação Apostólica "Querida Amazônia", lançada em 12 de fevereiro de 2020, justamente na data de aniversário do assassinato de Dorothy Stang, uma *agente* que portava sob ameaças a *denúncia*, e que, se não é designada como *profeta* – até onde fiz o trabalho de campo não vi as e os *agentes* atribuírem a qualificação a mulheres –, é considerada *mártir* pela pastoral.

O quero ressaltar é que o profetismo da CPT por meio de seu *fazer denúncia* tem encontrado um ambiente mais favorável do ponto de vista do governo eclesial no Vaticano, ainda que isso não se reflita no âmbito das dioceses, sabendo-se que a Igreja Católica Apostólica Romana (Icar) reserva grande autonomia aos bispos na administração de seus territórios.

A ressonância entre profetismos cristãos de caráter contestatório em curso é algo que mereceria um estudo à parte. Atualizam diferentemente não só *missão*, *testemunho*, *profecia*, *evangelização*, mas também a relação entre transcendente e imanente, destacando a ação do *espírito* no mundo. Outro elemento é a contribuição a movimentos sociais ditos seculares no modo de se formular o problema público, levando a superar contradições que vem bloqueando o avanço da agenda socioambiental. Latour (2019) descreve como ambientalistas vem se confrontando há anos com o conflito entre *justiça social* e *defesa do meio ambiente* – em francês diz-se da conciliação difícil entre as pautas relativas a *fin de mois* e a *fin du monde* –,

algo que cristãos da libertação não pensam separadamente. Nos documentos acima citados, *grito dos pobres/grito da terra* vem combinado a *grito da Terra.*

***

Os *agentes* da CPT do Regional Amazonas, estado onde aconteceu o crime contra Bruno Pereira e Dom Phillips, estavam reunidos com os *agentes* do Regional Roraima, para, justamente, fazerem o lançamento da edição 2022 do *caderno* (referente a *conflitos* de 2021), quando os primeiros resultados da perícia sobre os corpos confirmaram que eles pertenciam ao indigenista e ao jornalista. Uma nota de repúdio pelo assassinato foi preparada durante o *encontro*. Seu formato é parecido com o de outras notas públicas da CPT em que se busca fazer a subida em generalidade característica da 'denúncia' ou *fazer denúncia.* Nessa carta lembram que em 2021 os assassinatos ligados a *conflitos no campo* foram 35 em todo Brasil, mas 28 só na Amazônia. Vimos, aliás, como os *agentes* em lançamentos anuais vêm destacando o recorte regional, e mostrando a Amazônia como esse território concentrador de *conflitos.* Segue a reprodução da íntegra da carta:

Nota de repúdio pelas mortes do indigenista Bruno Pereira e do jornalista Dom Phillips

Os Regionais da CPT Amazonas e Roraima, reunidos no período 13 a 16 de junho de 2022, para formação e lançamento do Caderno de Conflitos no Campo Brasil 2021, repudiam e condenam veementemente a morosidade na proteção dos povos da Floresta e seus defensores, que culminou com o sequestro seguido de morte de Bruno Pereira e Dom Phillips. Nos solidarizamos com seus familiares, amigos e companheiros de luta pela defesa da vida dos povos da Floresta.

A expansão do capitalismo selvagem na Amazônia em 2021, com seus projetos, sangrou e demarcou o seguinte cenário:

Os dados coletados pela CPT a partir do acompanhamento das comunidades do campo das águas e das florestas, continuam refletindo este cenário. Em 2021, houve um aumento de 75% dos homicídios em comparação a 2020. Dos 35 casos registrados pela CPT em todo o Brasil, 28 ocorreram na Amazônia. Com relação aos dados parciais coletados em 2022 essa realidade se repete: 19 assassinatos, 15 deles registrados na Amazônia Legal e a maioria das vítimas, novamente, são indígenas.

Infelizmente esses dois parentes veem integrar a lista desses vitimados (as). A impunidade na Amazônia continua matando, desmatando e contaminando nossas terras e águas. Exigimos:

Nosso direito de viver com dignidade e justiça social;

Punições aos culpados pelo assassinato de Bruno Pereira e Dom Phillips e tantos outros parentes que tiveram a vida ceifada;

Rigor e cumprimento da Constituição brasileira;

Reconhecimento e valorização das formas de vida, culturas e tradições de nossos povos;

Investimento na sua educação, a partir de seu modo de viver, conviver com os outros e com a natureza.

Manaus, 16/06/2022

CPT Amazonas e Roraima

CAPÍTULO 5

Compromisso no cotidiano

5.1 Chiquinho

Combinei com Chiquinho de visitar o lote de seu irmão no assentamento Pedro Laurindo da Silva, criado em 2013, que leva o nome de uma liderança, presidente da associação na época da ocupação de terra, assassinado em 2005, em frente ao STTR de Marabá.

Com seu irmão, Chiquinho participou do *acampamento* em 2008, e, depois, da *ocupação*. "Como você ficou sabendo do acampamento?", eu lhe pergunto durante a primeira entrevista formal com gravador que faço com ele, em 2018, depois de quatro anos que nos conhecemos e conversamos. Estamos no seu Fiat Mille, ano 2001, sem ar-condicionado, vidros abaixados. Atípico. O meio de transporte pessoal dele no dia-a-dia é a moto. Acertamos que eu iria ajudar na colheita dos limões durante a tarde, encaixotá-los e trazer de volta para a *rua*. Ele vai vender uma parte para os mercados do Bairro da Paz, bairro da periferia de Marabá onde mora com sua esposa, recém-concursada como professora do curso de Educação no Campo na Unifesspa, e seus dois filhos, de 6 e 3 anos. A outra, ele vai distribuir entre amigos. No assentamento haverá em breve eleições para nova diretoria da associação, que integra a cooperativa que organiza a "Feira dos Povos do Campo", realizada uma vez por mês, no campus universitário central da cidade. Chiquinho tem ajudado no carregamento e transporte dos produtos dos agricultores. Nesse caso, usa a caminhonete da CPT.

Não só o vento atrapalha a qualidade do áudio, mas também a poaca, poeira fina que reaparece no verão amazônico, enquanto percorremos a estrada de chão do Rio Preto, que liga a Transamazônica a comunidades rurais do município de Marabá, situadas mais a oeste. Porém, antes de Chiquinho tratar da maneira como chegou até o *acampamento* em 2008, vou lançando alguns assuntos e pedindo para ele comentar. Complemento a narração de 2018 com trechos de outros relatos oferecidos em interações de anos anteriores.

Eu acredito que [o trabalho da CPT hoje] *seja diferente porque assim…a própria estrutura da CPT...Com o tempo que ela foi adquirindo, possibilitou essa diferenciação do trabalho. Por quê? Primeiro se ia para uma comunidade, e obrigatoriamente você ia e tinha que dormir, conviver com as famílias, fazer visita, ir de casa em casa*[308] [utiliza um tom de voz "arrastado", prolongado, para falar da sequência de atividades que fazia, o que imprime uma conotação de um tempo mais demorado]; *agora não, tu vai a uma comunidade a 100, 200 km, tu vai num dia, o máximo que tu consegue fazer é dormir e voltar no outro. Isso, na minha…na minha visão perde um pouco do trabalho de base da CPT. Inclusive da própria solidariedade que a CPT diz* [pausa para reformulação] *... é ...que tá na sua missão, como solidária. Quando eu digo solidário, é no sentido como um todo, da presença, de ir lá, de conversar um pouco, porque isso, isso é o que chamo de motivação…das famílias que estão à margem, né…quando você faz isso, é como estivesse motivando e dizendo: olha, eu não tô só nesse grupo. Tem um apoio mínimo aí que…pessoas que lembram de mim…por isso que eu te falo que a infraestrutura da CPT possibilitou um pouco de distanciamento do trabalho de base.*

Olhe, eu não sei se [deveríamos ficar] a mesma quantidade de dias [de antes]. Mas se nós tivéssemos a…o cuidado de a cada vez que ir na comunidade, você depois da reunião, no mínimo, você fazer naquele período... fazer umas visitas, ou fazer umas visitas nas pessoas mais necessitadas, nos doentes, nas…eu acredito que a CPT teria… se ela tem credibilidade hoje, acredito que a credibilidade dela seria muito maior do que é[309]*... Por isso que eu te falo que, quando ela perdeu com isso é nesse sentido…*

Igor: Ô, Chiquinho, você veio de Conceição [do Araguaia] …
Chiquinho: De Conceição
I: A primeira equipe da CPT que você integrou foi a de Conceição.
C: Conceição/Xinguara
I: Isso foi mais ou menos em que época?

---

308 Chamo atenção para o modo como Chiquinho marca a importância do tempo das *visitas* em seus modos de permanência e regularidade, que serão fundamentais para a compreensão do trabalho de base da CPT, ponto que trato mais adiante.

309 As visitas, que muitos estudos enquadram ao modo de sociabilidade tradicional, podem ser matrizes de atuações distintas: ou seja, durante a *visita* para realizar o *acompanhamento* da *mobilização* em uma *ocupação*, é possível – e para Chiquinho se deve – gastar tempo realizando outras visitas, típicas de sociabilidade mais abrangente, de quando se visita um amigo, um doente, etc.

C: Maio de 2003. Que foi quando eu entrei como estagiário. Eu te falo que foi um pouco isso. Meu trabalho na CPT lá, especialmente como estagiário, eu passei…só pra tu ter uma ideia…eu passei 40 dias no mato, saindo de bicicleta. Claro, eu fui de ônibus, a bicicleta foi no gavetão do ônibus, e saí de comunidade em comunidade que a CPT acompanhava e me apresentando como estagiário da CPT

I: E não tinha ninguém com você?

C: Não.

I: E como é que o povo ia acreditar em você?

C: É que o povo já me conhecia. Eu trabalhei via… Coopatiorô [cooperativa de agrônomos e técnicos agrícolas para assistência técnica e extensão rural] nessa mesma área em que a CPT atuava. Então não houve dificuldade pro povo…. e o Pernambuco [agente da CPT, à época, na equipe de Conceição/Xinguara] *também passou na frente avisando as lideranças. Então foi tranquilo. Mas foi 40 dias, andando de casa em casa. Eu andava de casa em casa. Normalmente eu passava o dia numa casa de manhã, dependendo de como o clima tava, né…*

I: Mas isso em qual município? Conceição ou….?

C: Redenção, Santa Maria das Barreiras e Santana do Araguaia

I: Quando você trabalhou na CPT de Conceição eram esses três municípios que você acompanhava?

C: Santa Maria, Santana e Conceição. Conceição era mais o sindicato que a gente acompanhava. E a cooperativa.

I: E quando você entrou na CPT de Conceição como estagiário, você já tinha passado pela Coopatiorô...

C: Já

I: Mas depois que você entrou você ficou ainda dividindo um tempo entre a Coopatiorô e a CPT ?

C: Não

I: A Coopatiorô deixou de existir em 2003, foi isso?

C: Ela deixou de existir já agora…depois de 2006, 2008, pra frente…

I: Antes de chegar na CPT como é que você chega em Conceição?

C: Ah tá. Então voltando…risos…aí no passado…. Eu conheci a CPT em Sítio Novo, no Tocantins, no Bico do Papagaio, com uma equipe lá, onde integrava o [frei] Xavier Plassat. Aí meu primeiro contato inclusive com a CPT foi uma atividade que eles foram fazer e um cara, amigo meu, conhecia o Xavier e me convidou pra mim ir junto com ele. Aí eu fui. E

nessa atividade, era à noite, as pessoas pegando o relato da vida do Padre Josimo. E aquilo me encantou. A partir daí eu… A partir da história do Josimo, via equipe do Bico do Papagaio, na época, me encantei pela história, fiquei apaixonado, me encantei pela história da CPT, do Josimo… que a história da CPT é um pouco a história do Josimo, não tem como… pra essa região aqui é. Assim como é para o Frei Henri[310]*. Aí eu… praticamente toda semana eu ia, mais um agrônomo chamado Pedro nas comunidades. O Pedro* [agrônomo da CPT] *fazia o trabalho de levar muda, a gente ia e dormia na comunidade nessa época, em algumas comunidades.*

[…]

I: E você tinha quantos anos Chiquinho na época?

C: 17 anos eu acho. Hoje eu tô com 41.

I: Então uns 24 anos atrás… [1994]

C: Enfim... um bocado de ano aí… Era 16, 17 anos. Aí fui pra escola agrícola, depois passei um ano fora [nos Estados Unidos; ver abaixo], *aí voltei. Eu sei que voltei, fui trabalhar em Palmas, região ali do Tocantins, Palmas, pegando ali Guararema, que faz fronteira com o município de Santa Maria das Barreiras* [no Pará]. *Foi lá que…bom, na época eu trabalhei um ano de graça, lá pra uma cooperativa* [de assistência técnica e extensão rural].

Depois essa cooperativa pegou financiamento, aí eu queria estudar, aí eu me desentendi, porque ele não queria que eu estudasse, queria que eu trabalhasse, 'não, eu vou…já que eu não estudo, eu vou pra algum lugar que eu ganhe um pouquinho melhor'. Aí foi quando eu mandei meu currículo pra Coopatiorô e eles me chamaram.

E foi em janeiro de 2002 que eu vim morar em Conceição do Araguaia. Na verdade, eu fui chamado em outubro de 2001, aí eu vim, fiz uma entrevista, aquele negócio, passei, dia 05 de janeiro de 2002 começou meu contrato com a Coopatiorô. Dali nas comunidades de Santa Maria das Barreiras, pega o PA Aldeia, PA Agropecus I, Agropecus II, PA Capes, e bom… ali era parte de onde a CPT tinha trabalho de grupo. E aí eu comecei a me envolver porque eu falava a mesma língua, eu acreditava no trabalho da CPT… na época eu não conhecia a CPT aqui né [em Marabá]… então eu acreditava muito no trabalho de diversificação da produção. Isso fez com que eu começasse a falar a mesma língua, e o Pernambuco, o Hipólito e o Marcos Vinicius faziam a composição da equipe [esses três últimos foram técnicos agrícolas da equipe da CPT de Xinguara/Conceição do Araguaia], *e*

[310] Mais adiante tratarei da importância de figuras exemplares na constituição do engajamento militante, entre as e os *agentes*.

me convidaram pra mim… já tinha ido embora pro Maranhão, aí eles me convidaram…aí antes disso, antes de voltar pra…eu fiz uma entrevista lá com o Batista, aí eu… [risos]
I: Ah…eu me lembro dessa história. Foi nessa entrevista que entrou o Sávio, né?
C: Quem entrou foi um menino chamado Moisés. Enfim…o Moisés tinha mais… pra aquele momento tava mais articulado do que eu, tinha as qualidades mais apuradas do que eu…eu era muito na minha, quieto, enfim, aí isso pesou… aí ele ficou, e foi quando Pernambuco soube que eu tava aqui, me chamou, aí eu fui. Aí eu nem pensei duas vezes 'Não, tu vai começar estagiando'. Aí foi quando…
[Para o carro numa mercearia na estrada do Rio Preto, pra tomar um café e um pão de queijo]
C: Por isso que eu digo. A diferença de tu ir e conviver com as comunidades, isso tem sido feito algumas vezes. Um dos locais que temos conseguido fazer é [inaudível]. E é pouco pela necessidade. Talvez não como CPT, talvez mais como sindicato. E isso porque como CPT forçamos o sindicato a fazer trabalho de base.

***

Chiquinho trabalhou na equipe de Conceição do Araguaia de 2003 a 2007. Durante essa época ele pôde conviver de modo mais próximo com Frei Henri, advogado da CPT, uma das figuras exemplares, para ele, de engajamento militante, ou *compromisso* nos termos locais. O período coincide com a época em que se multiplicaram as ameaças contra o frade dominicano, segundo um dossiê para o caso, disponível nos arquivos da CPT de Xinguara. Em 2005 há o assassinato de Irmã Dorothy, que atuava na CPT de Anapu, e Frei Henri passa a integrar o recém-criado Programa de Proteção a Defensores de Direitos Humanos do governo federal. Chiquinho sai da equipe em 2007, acompanhando a esposa para Belém, em função dos estudos. Ele próprio resolve fazer um curso pré-vestibular.
I: Mas você passou em São Félix do Xingu, né
C: A história é a seguinte. Eu vim ser acampado. Eu morei em Belém, seis meses, deu seis meses, fiquei fazendo cursinho, aí quando foi [inaudível], *vim pra Marabá*
I: Mas você foi pra Belém direto de Conceição do Araguaia?
C: Direto. De moto.
I: Você só foi pra São Félix do Xingu depois
C: Depois. Exatamente. Aí eu tava acampado aqui. Tinha voltado pra Marabá. Recebemos a proposta de acampar em uma das áreas.
I: Como é que você ficou sabendo do acampamento?

C: Moço, foi meu irmão… foi meio maluco, né. Falei 'vou vir pra cá, vou caçar serviço'. Aí vim pra cá. A Célia ficou lá, eu vim pra cá. Aí eu já conhecia o Sávio da Coopatiorô, ele tava na CPT, aí ele me disse "Chico, vai lá, trabalhar lá em casa". Aí eu fui roçar o sítio lá, e aí ficamos conversando e disse "rapaz, meu sonho é arrumar uma terra". Aí o Sávio disse 'tem um acampamento pra acolá, bora?' Aí eu falei 'bora'. Aí ele me mostrou uns quatro acampamentos que tinha, aí eu perguntei qual era o que era… qual que a pessoa ia ser assentado com mais tranquilidade, né, sendo um indicado da CPT…Tinha a Tibiriçá que era aqui pertinho, tinha a Cabo de Aço, que o pessoal já tava no lote, e era o mais propício, aí eu arrochei… aí eu fiquei um ano acampado. Aí a Celia foi chamada pra um concurso lá em São Félix do Xingu e aí foi quando eu fui pra lá, pra São Félix, em 2009.
I: O concurso da Celia foi pra Casa de Família Rural?
ZL: Não. Emater. Aí eu fui… Danilo [padre Danilo, agente da equipe da CPT no Alto Xingu] *já me conhecia, e ele me convidou pra ir ajudar na Casa* [da Família Rural] *de São Félix. Aí ó…se você pega, cada equipe é de um jeito. Em São Félix do Xingu não dá pra ir e voltar no mesmo dia. Lá é…distancias monumentais.*

***

Os muitos deslocamentos que fizemos dentro da caminhonete, pegando rodovias federais e estradas vicinais, eram momentos que suscitavam conversas. Dentre elas – comecei a reparar – as que diziam respeito sobre nossas trajetórias e projetos. A interação com Chiquinho sempre foi com muita franqueza, mais até do que com outros *agentes*, por conta do grau de informalidade pelo qual é conhecido e reputado dentro da própria comunidade da CPT. Para mim, os diálogos com ele eram momentos de educação – no sentido de *ex-ducere*, como se conduzir no mundo – de que trata Tim Ingold (2014): aprendi sobre a paisagem e história da região, das ocupações *acompanhadas*, das suas lideranças e integrantes, e da mobilização social nos últimos anos, e mais amplamente, do mundo por onde circulam esses atores, e que a trajetória de Chiquinho atravessa.

Primeiramente, o *trecho*. Essa categoria que, vista no capítulo 3, expressa um conjunto de valores, práticas e sentidos acerca das experiências populares de mobilidade no centro-norte do país (Guedes, 2011 e 2013a). Ela ainda provocava uma impressão de novidade muito grande em mim em 2014, antes da consequente familiarização que iriam provocar o convívio com os *agentes* e membros das ocupações, e, mais tarde, a leitura de trabalhos antropológicos.

Chiquinho compartilha com muitos integrantes de *acampamentos* e *ocupações,* lideranças ou não, a "cultura da andança" (Vieira, 2001).

Assim, ele parte da infância na zona rural de Governador Acher (MA) para um ensino médio profissionalizante agrícola em Sítio Novo (TO), época em que ouve falar pela primeira vez da CPT, e, desse primeiro contato, cria-se um encantamento, por meio da figura exemplar do Padre Josimo, inclusive[311]. Durante a formação técnica, teve uma mobilidade marcada por visitas frequentes a comunidades do Bico do Papagaio (TO), depois estágio em Piracicaba (SP), um ano trabalhando numa fazenda no sul dos Estados Unidos, retorno ao Tocantins, para depois trabalhar numa cooperativa de assistência técnica e extensão rural no sul do Pará.

O trabalho como técnico agrícola o obrigava a circular pelos grupos-alvo *acompanhados*. Nesse caso, as *visitas* eram mais a assentamentos do que a ocupações. Baseado em Conceição do Araguaia, circulava por municípios que iam de Santana do Araguaia, na fronteira com o Mato Grosso, até Xinguara. Essa mesma mobilidade na realização do trabalho, ele a reencontra quando se integra à equipe da CPT do Sul do Pará em 2003, onde permaneceu por 4 anos, e, depois, a partir de 2012, quando se integra à equipe de Marabá, onde está até hoje. Trata-se da dinamicidade do *trabalho de base*, e do gosto que Chiquinho expressa por ela em muitos de nossos diálogos.

O saber desenvolvido no trabalho de técnico agrícola pôde ser convertido e reaproveitado no *trabalho de base* e assessoria realizado pela CPT, principalmente para as atividades de formação em agroecologia que promove até hoje com grupos nas áreas *acompanhadas,* para além da discussão sobre o *processo de organização.* Por outro lado, o trabalho direto com acampamentos e ocupações lhe pôs a necessidade de manejar informações sobre o mundo das *comunidades* em *conflito*, tal como as define a CPT.

Seu primeiro contato com a pastoral abre um campo de aprendizado sobre a categoria *conflito,* de como ele se manifesta, suas razões, e os meios para superá-lo, tal como historicamente vem sendo sedimentada pelas equipes de agentes de pastoral. Chiquinho costuma apontar o aprendizado sobre a discussão jurídica como um desses novos saberes a incorporar. Afinal, os *agentes* são frequentemente demandados por informações acerca do andamento dos processos jurídicos e administrativos das áreas, durante as *visitas* e reuniões nos barracões.

---

311 Josimo é uma figura exemplar no sentido conferido por Caroline Humphrey (1997), de ser uma pessoa portadora de determinados signos que são valores importantes para certo público. Eles condensam determinadas características e se tornam modelo de conduta. O engajamento militante na CPT é fundado sobre muitas figuras exemplares, sobretudo *mártires* e *profetas*, como tratamos em alguns capítulos (1, 4, 5 e 6).

O trabalho como agente de pastoral, sendo fundamentalmente pedagógico[312], exige competências de comunicação/ transmissão. *E esse nosso trabalho de campo ajuda muito nós a falar, né. É teu público e tem que falar pro povo.* Nas cooperativas, Chiquinho desempenhou muitas dessas capacidades, que foram transferidas e mobilizadas para o trabalho de *agente*, mas com um estilo, uma assinatura própria que cada agente da CPT possui, e a isso retornarei. A de Chiquinho está na veemência de suas manifestações em reuniões nos barracões, tornando intensa a *animação* e o uso de uma linguagem que mobiliza metáforas extraídas da vida na roça e de sua experiência num mundo que compartilha com os ocupantes, para tratar dos problemas internos aos grupos que precisam ser resolvidos, em prol do *processo de organização.* Como vim a entender melhor, a exemplaridade da pessoa, recurso retórico bastante empregado por Chiquinho, é o que evita nesse universo que uma fala se transforme em *conversa mole*[313].

Chiquinho tinha 25 anos quando começou a trabalhar como *agente* da CPT de Conceição do Araguaia. Seu recrutamento se dá por convite, forma habitual de ingresso na organização. Passou o ano de 2002 em uma cooperativa, e depois voltou ao Maranhão para refletir sobre a continuação dos estudos. No início do ano de 2003, participou de uma seleção para a equipe de Marabá, mas outro candidato foi selecionado. *Pra aquele momento* [o outro candidato] *tava mais articulado do que eu, tinha as qualidades mais apuradas do que eu…eu era muito na minha, quieto, enfim, aí isso pesou.* Uma das questões da entrevista, escolhida por Batista, que ele viria a encontrar anos depois, foi a conjuntura da reforma agrária no governo Lula recém-empossado [em 2003]. Na *articulação* de uma resposta, o outro candidato foi mais convincente.

Nesse momento, as relações que estabeleceu ao longo do último ano seguem operando, pois é delas que surgirá o convite que o fará retornar ao sul do Pará. Chiquinho já conhecia Pernambuco, *agente* de pastoral em Conceição. Este último não só trabalhou na

---

312 Isso quer dizer que cada *visita*, quando há uma reunião no *barracão* (capítulo 2), é pensada como *formação*. As e os *agentes* traduzem e introduzem linguagens e saberes em circulação nas agências estatais que fazem o tratamento da reivindicação por terra, buscando fazer os membros de uma ocupação avaliarem e atualizarem a cada momento a melhor conduta a ser tomada para continuidade da reivindicação. A *formação* pode acontecer por meio de uma oficina, ou não, portanto. O modo 'informal' é o mais corrente. As e os *agentes* concebem que também estão em *formação* a cada *visita*, e isso é pauta de na equipe em reuniões periódicas de avaliação do trabalho ou *serviço*. Vê-se que essa pedagogia visa incidir na produção de subjetividades, mais especificamente, subjetividades militantes. Voltarei a esse ponto.

313 Em comunicação pessoal, John Comerford me fez notar que há algo nesse uso das metáforas que é bem importante, porque funciona para fixar de maneira até surpreendente o que é dito. Comerford lembra que as falas metafóricas de João Resende, um militante do Mobon (Movimento Boa-Nova), na zona da mata mineira, onde ele fez trabalho de campo, são lembradas literalmente décadas depois de terem sido utilizadas, e continuam funcionando no cotidiano.

mesma cooperativa anos antes, como ali conservava amigos que seguia frequentando. Ao mesmo tempo, as comunidades atendidas pela cooperativa eram em sua maioria as mesmas *acompanhadas* pela CPT, o que multiplicava as ocasiões de encontro e estreitamento das relações entre membros da cooperativa e agentes de pastoral. Além disso, alguns elementos da trajetória de Chiquinho atendiam outras necessidades da pastoral naquele período. De 2000 até 2007 a pastoral voltou-se à busca de *agentes* com formação técnica de assessoria para produção agroecológica, incentivada pelos *projetos* de cooperação internacional. Ora, como disse Chiquinho, *falava a mesma língua:* já era conhecido pelos *agentes*, já conhecia as *comunidades*, e tinha experiência como técnico agrícola, no sentido da diversificação dos plantios. Reunia as atribuições fundamentais para a função.

Nessa época, a equipe CPT do sul do Pará dividia-se em duas: a de Xinguara, onde ficava o escritório central, e a de Conceição do Araguaia, onde fica o escritório com os *agentes* que eram técnicos agrícolas. Durante a década de 2000, a agência católica britânica de cooperação internacional, Cafod, financiou – e estimulava a criação de – projetos de desenvolvimento em assentamentos, ligados à produção agrícola por meio técnicas sustentáveis. Isso levou a CPT a ter muitos agrônomos e técnicos agrícolas como membros de sua equipe, durante esses anos. Coincidiu também com a época em que a agricultura familiar passou a ser uma pauta importante na agenda dos *movimentos*[314].

Chiquinho se estabelece nesse último município, e seu trabalho envolvia *visitas* a *comunidades*, principalmente de Santana do Araguaia e Santa Maria das Barreiras. Desenvolve seu trabalho enquanto começa a surgir em Santa Maria das Barreiras o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), nos assentamentos já criados, o que intensifica a multiplicação de experiências produtivas. Encontramos registros delas em relatórios, manuais, e em um filme-documentário do período, realizados pela CPT. O desafio de Chiquinho era, por outro lado, de *animar* a produção também entre participantes ainda na fase de *acampamento* ou *ocupação*.

Esse contato com um movimento social nascente e com o próprio repertório de ideias, práticas e valores da CPT para a mobilização social terá repercussões em sua carreira

[314] Na década de 2000, algumas ações fortaleceram o reconhecimento oficial da categoria 'agricultor familiar', Em 2001, foi criada a FETRAF, na região sul do País, onde desde os anos 1980 já havia uma mobilização em torno da necessidade de reconhecer a especificidade do *pequeno agricultor* dentro da categoria abrangente *trabalhador rural*. Em 2003, é criada, dentro do MDA, uma secretaria específica para a agricultura familiar, muito embora o programa de políticas públicas para a categoria existisse desde 1995, o PRONAF (Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar). Em 2006, foi promulgada a Lei da Agricultura Familiar (Lei 11.326/2006). Para uma análise da formação de um sindicalismo de agricultores familiares, e de como a categoria ganhou uso público crescente, consultar Favareto (2006), Grisa e Schneider (2014), e Picolotto (2014).

militante, tanto na aquisição de novos recursos e saberes (ao mesmo tempo, um *savoir-faire* e um *savoir-être*), quanto na aquisição de uma visão de mundo, que irá compor, se ajustar, e transformar com o conjunto de valores, práticas e sentidos acumulados até então (Fillieule, 2009).

Vale a pena analisar as consequências biográficas do engajamento militante e pastoral a partir de 2003, ano de seu ingresso. Primeiro, a experiência do valor da disponibilidade e da *presença*. Sua primeira atividade, que ele chama de estágio, foi uma inserção durante 40 dias seguidos de *visitas* a cinco *comunidades acompanhadas* (4 assentamentos e 1 ocupação), com uma bicicleta que partiu no bagageiro de um ônibus, quando deixou Conceição. Experimenta assim o valor de colocar seu tempo a serviço do *trabalho de base,* e conhece, quando volta a Xinguara, o método de avaliação da CPT para os trabalhos em andamento. Precisa expor e compartilhar com os *agentes* mais antigos o que observou sobre o *processo de organização* durante a viagem: (i) quais as fraquezas da produção e comercialização locais; (ii) as possíveis ações para melhorá-las; (iii) o grau de participação dos membros da *comunidade* nas atividades da associação; etc.

No ano de seu ingresso, que coincide com o início do primeiro governo Lula, surgem quatro novos acampamentos, distribuídos em quatro municípios diferentes (Cumaru do Norte, Conceição do Araguaia, Redenção e Santa Maria das Barreiras) com a participação de 1000 famílias, segundo o relatório de atividades da CPT para o período, que aponta ainda que nenhuma desapropriação foi realizada e nenhum assentamento foi criado à época. Isso leva as e os *agentes* a pensarem já em um quadro de *fragilização* da mobilização, tal como descrito nos capítulos anteriores.

Em todo caso, esse acontecimento lhe permite conhecer melhor como opera a linguagem reivindicatória do *acampamento,* as condições de felicidade que precisam ser preenchidas, e as resistências que se lhe apresentam, dentre as quais, as mais mencionadas nos arquivos que consultei para o período são: os conflitos internos e a cooptação de lideranças no período por iniciativa de atores partidários (filiados ao PT) e/ou estatais (nos acordos com representantes do Incra).

É igualmente um ano marcante para a equipe, porque em 2003 ocorreu em Belém o júri do assassinato de João Canuto, liderança histórica da oposição sindical em Rio Maria, assassinada em 1985, que constitui um caso emblemático para os *agentes*. Essa ocasião fez Chiquinho entrar em contato desde logo com as histórias que compõem a narrativa local da luta pela terra, etapa importante na formação de um agente de pastoral, especialmente porque essa narrativa fundamenta a retórica de argumentos e justificações para o trabalho de *apoio* a

grupos que, no presente, reivindicam acesso à terra. Além disso, teve uma iniciação na organização de atos públicos – como o que aconteceu em frente ao Fórum de Justiça de Belém na data do julgamento – com o que isso implica de mobilização: realizar convites, prever transporte, alimentação e hospedagem aos participantes da caravana, etc[315].

A entrada no mundo da pastoral de fato intensificou a participação de Chiquinho em outras ações coletivas como a de ocupação de prédios públicos – a superintendência do Incra em Marabá foi ocupada com grupos do sul do Pará em 2003 e 2004 – e interdição de estradas. Uma marcha foi organizada em Brasília em 2004, com participação de lideranças *acompanhadas* pela CPT. Nesse período ainda, a mediação exercida pela Ouvidoria Agrária Nacional e Ouvidoria Agrária Regional levou à multiplicação de reuniões e audiências públicas na sede do Incra e nos escritórios de suas unidades avançadas, exigindo participação dos *agentes*, inclusive de Chiquinho, e o emprego de um *savoir-faire*, de modos de agir, adaptados à comunicação nesses espaços. Some-se a isso a criação de uma nova articulação à época com Fetagri-Sul, MPA, associações de assentamentos e ocupações, coordenação local do Movimento de Mulheres Camponesas, que, para se viabilizar, exigiu dos *agentes* a participação em outras reuniões e *encontros*[316] (no sentido de Centelhas, 2018).

O período de formação de Chiquinho é, portanto, rico em experiências, para o aprendizado de novas linguagens do processo de mobilização. Ele começa a se socializar com o repertório de críticas, valores e roteiros de ação desejáveis para se transformar o quadro de *conflitos* e promover o sucesso das reivindicações (criação de assentamento, combate à impunidade e à violência no campo). Passa a se inteirar de temas completamente novos até então para ele, como a denúncia de casos de trabalho escravo, que exigia muita dedicação, em termos de tempo, da parte dos *agentes* mais antigos, como Frei Henri e Aninha.

Tudo isso é conhecimento que vai sendo por ele incorporado, com valores e sentidos, que repercurtem ainda hoje, atuando na região de Marabá. A riqueza dessas experiências é vivida como uma retribuição do engajamento (Gaxie, 2005) na pastoral, na medida em que lhe permitiu também realizar uma disposição de estudar, que já trazia consigo antes do

---

315 Até hoje esse tipo de atividade ocupa bastante seu trabalho. Chiquinho é um *agente* fundamental na preparação da Romaria dos Mártires da Floresta em Nova Ipixuna, do ato-memória em Eldorado dos Carajás, das cerimônias em homenagem a Frei Henri em Curionópolis, do ato do 8 de março em Marabá, das manifestações em julgamentos pelo júri de pistoleiros e mandantes, entre inúmeros outros.

316 Muitos desses *encontros* foi para organizar a primeira feira de agricultura familiar no município e para criação de uma associação de apicultores. Vale mencionar também os cursos organizados em parceria com Embrapa e Emater.

ingresso na CPT. E me parece significativo que, quando sai da CPT de Conceição para fazer o curso de graduação, ele opte por pedagogia, e não agronomia[317].

Essas experiências implicam processos de subjetivação. As práticas inscritas no trabalho militante da pastoral participam do processo de fabricação de si das e dos *agentes*. E nesse processo os valores desempenham um papel importante, já que existem condutas mais ou menos virtuosas para a boa realização do *trabalho de base*. Há, por um lado, valores que se procura transmitir, reforçar e fomentar no outro. No caso das ações de assessoria e *apoio*, trata-se da participação na mobilização, e da autonomia, ou *protagonismo,* dos atores que participam das ocupações. Por outro lado, há os valores destinados a si próprio, que a/o *agente*, no exercício das funções, põe em prática, não sem alguns conflitos, aliás.

Dos valores trabalhados pelos próprios *agentes*, o mais flagrante é a *presença*, disponibilidade, ou doação de si, que se manifesta no emprego do tempo para as ações de *serviço*, que, no processo de mobilização, tendem a se multiplicar, ainda mais no contexto da CPT, onde se está sujeito a resolver urgências decorrentes dos *conflitos*. Na visão de mundo da pastoral esse é um dos valores da *mística do trabalho de base*, e está imbricado com outros. É um meio de se atualizar o *compromisso,* e pressupõe, na sua própria realização, *coragem* na dupla acepção local: (i) antônimo de preguiça (e não de medo, como no uso corrente); (ii) sinônimo de *teimosia.*

Procuro destacar o campo de aprendizado de regras, práticas, valores, sentidos, que é aberto a uma trajetória, quando ela se inscreve no mundo da pastoral. Já nesses primeiros quatro anos na equipe de Conceição do Araguaia, Chiquinho foi confrontado a muitos dilemas práticos que reencontraria anos depois em Marabá. Os mais recorrentes são o de fomentar a produção agroecológica diversificada em meio a uma opção generalizada pelo pasto e pelo gado, mesmo entre pequenos agricultores; promover a coesão do grupo, resolvendo *conflitos entre iguais*; e *animar*, criar disposições entre ocupantes para permanecer no processo de mobilização apesar das incertezas/sofrimento. O contorno de todos esses dilemas requer capacidades pedagógicas de fala, transmissão e convencimento. Se ele já trazia essas habilidades antes de ingressar na CPT, ali ele pôde aperfeiçoa-las, aprofundando um conhecimento sobre as razões dessas dificuldades/resistências, a partir de sua observação e

[317] Realizou a graduação em pedagogia no campus da UFPA em Altamira, de acordo com a 'pedagogia da alternância': as aulas aconteciam no período oficial de férias escolares e universitárias, no início e no meio do ano, durante um mês e meio ou dois. Nos outros meses, as/os alunos deveriam voltar a suas *comunidades* e grupos de pertença, para aplicar ou desenvolver o que foi aprendido na universidade. Quando conheci Chiquinho em 2014, ele estava escrevendo seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC).

trabalho de campo, e do que encontrava já estabilizado no repertório narrativo e retórico da organização.

Outras disposições que Chiquinho já trazia em sua trajetória e que puderam se atualizar no ambiente da CPT: a vontade de estudar, que já vimos, mas também a vontade de engajamento. Desta última temos alguns indícios em seu relato: o encantamento aos 17 anos com a CPT, por meio da história de um de seus *mártires*, Padre Josimo, e a continuação do trabalho em pequenas comunidades rurais, desde que se formou como técnico agrícola. Quando saiu da CPT de Conceição, seu engajamento se diversificou: foi acampado por um ano – tendo sido indicado ao sindicato por Sávio da CPT de Marabá – e *correu o trecho,* ainda depois de casado, mudando-se para São Felix do Xingu, onde foi professor na Casa da Família Rural, acompanhando a companheira recém-concursada pela Emater (Empresa Paraense de Assistência Técnica e Extensão Rural).

Como agente de pastoral em Marabá, ele mantém uma pluralidade de engajamentos. Frequenta celebrações e participa de reuniões na sua comunidade paroquial na periferia urbana. É, junto com Geuza, um dos interlocutores da CPT de Marabá, no diálogo institucional com outras pastorais sociais da diocese. Esteve, por exemplo, nos últimos anos, bastante interessado pelo trabalho desenvolvido pela pastoral da saúde, em Parauapebas, que produz diversos tipos de remédios caseiros no lote de seu irmão, dentro de um assentamento do Incra, que visitei em 2018, desenvolve junto a ele o plantio agroflorestal de frutíferas. Tem pensado, nos últimos anos, em se mudar para o assentamento, embora considere difícil a decisão de deixar o trabalho como *agente*.

5.2 Geuza

O que ficar gravado aí, você fica à vontade. Inclusive já tá gravando e eu tô dizendo isso pra ficar à vontade [sobre] *o que vai ser dito. E o que não precisar, descarta.* Chama minha atenção o fato de Geuza começar a entrevista da mesma forma que Chiquinho, com intervalo de anos de diferença. A recomendação de eu ficar à vontade era também uma resposta ao incômodo, expresso em diversos gestos meus, por realizar uma entrevista com gravador, depois de meses de convivência. Parecia-me um dispositivo muito artificial, que impunha uma formalidade a um modo de interagir entre nós, marcado por bastante informalidade.

Então, é... essa parte aí [da chegada na CPT] *... é... ela se deu num momento assim bem complicado na minha vida, no sentido de que eu militava na Pastoral da Juventude, já fazia bastante tempo, em torno de 5 anos, eu vinha acompanhando aí a Pastoral da Juventude, e iniciei na paróquia onde estava. Eu morava na zona rural, né. Lá a gente organizava grupo de jovens, também ajudava nas questões lá da comunidade, também na organização das pessoas, e também...* [breve interrupção].

Assim... por a gente estar envolvido nesse trabalho, então, por exemplo, quando ia missões... por exemplo, os padres, com irmãs, ou seminaristas iam visitar o pessoal da zona rural[318]*, então geralmente eles iam pra nossa comunidade e a nossa comunidade acompanhava essa missão nas outras comunidades do entorno, né. Então isso também me ajudou muito nessa questão da formação, nesse processo. Eu fui aprendendo cada vez mais, o quê que era essa questão de lidar mais nessa militância social, de ajudar, discutir essa questão da organização do sindicato, dos trabalhadores rurais, que eu também não tinha conhecimento, não sabia o quê que era.*

Porque eu era também muito jovem, né, mas já comecei participando um pouco daí, né. Porque toda vez que a gente ia pra comunidade, pra igreja, é... [breve interrupção]. *Nesse período era muito forte na igreja o movimento da teologia da libertação e também as CEBs. Então eram dois movimentos que se juntavam naquele momento e então as comunidades eram muito animadas, nesse sentido. E tratava muito bem essa questão da religião com a política. A política social mesmo. Então foi um momento de aprendizado muito grande.*

Daí...então assim: eu morava na zona rural, depois eu tive que mudar por conta dessa questão que eu gostaria de poder continuar estudando, mas onde eu estava morando as escolas não tinham segundo grau, então eu tive que mudar pra Morada Nova, um bairro aqui de Marabá, aonde me dava oportunidade de continuar estudando. Aí eu mudei com minha família. Nesse período, eu não tinha mais nem pai, nem mãe. Era eu que cuidava de uma certa forma dos irmãos que tinham ficado. Nós somos sete irmãos ao todo. E eu era uma das mais velhas da turma. Então a gente acabou mudando pra cidade, e nesse período, eu trabalhava em sala de aula como atividade profissional mesmo. Eu não era formada em pedagogia, nem nada, porque também nem faculdade sonhava de chegar, mas eu tinha estudado até determinado ponto, e comecei a trabalhar, né. Então quando eu mudo pra

---

[318] De novo a matriz da visita, com a qual Geuza entra em contato muito antes de se tornar *agente* da CPT, porque é um dispositivo de ação importante para diversas atividades da igreja católica. Chamo atenção também para o fato de seu relato mobilizar muitos termos do léxico da CPT que estamos tratando até aqui: *militância, acompanhar, ajudar, comunidade, organização, formação, animação,* dentre outros.

cidade, eu fui transferida. Eu já trabalhava como professora aqui no município de Marabá, só que na zona rural. Aí me transferiram também, e eu continuei trabalhando na cidade. [Trecho transcrito de entrevista realizada em julho de 2014].

***

Geuza e eu nos sentamos à entrada do Centro de Formação Cabanagem, um prédio gerido pela Fundação Socio-Ambiental Tocantins, da qual fazem parte a CPT e a FETAGRI. Trata-se de um espaço bastante utilizado pelos movimentos sociais do sul e sudeste paraense, para realização de *encontros.* A CPT é quem se encarrega da agenda, e, eventualmente, do aluguel. Neste mês de julho de 2014, a coordenação do curso de Educação no Campo da recém-criada Unifesspa havia reservado o espaço por um mês e meio para abrigar as aulas da turma inserida na pedagogia da alternância. Enquanto faço a entrevista com Geuza, ao fundo se ouve o barulho do curso.

Há uma única entrada para o espaço, que se dá através da garagem. Do ponto de vista de quem chega, vê-se à frente o amplo salão retangular de 60 metros quadrados, circundado por um alpendre. À direita, três quartos do tipo suíte. Atrás do salão, há um alojamento, com grandes quartos contendo cerca de dez beliches cada, para hospedar pessoas que se deslocam até Marabá com objetivo de participar de alguma reunião ou *encontro.* É comum também os hóspedes instalarem suas redes nas colunas de madeira do alpendre. Mais ao fundo do espaço, há uma cozinha e uma lavanderia coletivas. À esquerda há um jardim e uma quadra poliesportiva.

O prédio foi construído a partir da doação de uma verba originada de um TAC, Termo de Ajuste de Conduta, na Justiça do Trabalho de Marabá. Um empregador condenado por exploração de trabalho escravo em sua fazenda teve que pagar uma multa, e, nesses casos, o Ministério Público do Trabalho (MPT) destina o montante executado para alguma entidade associativa, que, de preferência, trabalhe com atividades conexas aos temas da justiça do trabalho. E a CPT é uma organização muito conhecida pelos procuradores, por sua Campanha Nacional de Combate ao Trabalho Escravo.

Nos quartos do tipo suíte, é comum, aliás, que estejam hospedados *trabalhadores* que fugiram de fazendas ou garimpos da região para denunciar a exploração de *trabalho escravo*. Enquanto se aguarda a tramitação inicial do processo na Justiça do Trabalho[319], eles ficam

[319] Nesse ínterim, a CPT faz tomada de declaração, custeio de passagens e alimentação, mediação com órgãos judiciais, e, eventualmente, com rede pública de assistência social, para acesso a benefícios.

alojados ali. Geuza neste dia da entrevista tinha ido visitar um desses *trabalhadores*, que há dois dias, foi ao escritório de Marabá fazer uma denúncia após ter fugido de uma fazenda em Pacajá, município à beira da Transamazônica, onde há ainda muita abertura de mata para criação de pasto, situação típica, de acordo com as e os *agentes*, para ocorrência desse crime.

Geuza é a *agente* mais antiga da equipe de Marabá, na atual composição. Ingressou ali em 1994, e essa foi a primeira entrevista formal que fiz com ela para tratar um pouco da sua trajetória antes de chegar à CPT. É preciso dizer que, muito embora Geuza esteja habituada a falar em espaços públicos, esse foi um exercício diferente para ela. Não que tenha sido a primeira vez, mas não lhe é habitual. O que a diferencia de Chiquinho que, nas conversas informais, sempre remete algo do assunto tratado a algum episódio de sua biografia.

Nos primeiros anos, participei de poucos deslocamentos com ela, e de nenhuma *visita*, porque ela viajava frequentemente. De 2014 a 2018 ela assumiu funções administrativas da CPT: foi uma das coordenadoras do Regional Pará[320] e membro da Campanha Nacional de Combate ao Trabalho Escravo, sediada em Araguaína, no Tocantins. Isso levava Geuza a participar com frequência de reuniões e *encontros* em Belém, Araguaína, Goiânia, e outros municípios. Quando possível, encontrava-a no escritório, onde era uma das primeiras a chegar e uma das últimas a sair. Sua agenda era, portanto, *movimentada*, como é facilmente observável na experiência de diversos militantes que assumem papel de representação institucional.

O período da coordenação lhe afastou, então, da realização do *trabalho de base*, que veio a retomar com o *acompanhamento* e *visitas* às áreas em conflito, a partir de 2018, quando saiu da coordenação do regional. Não deixou, porém, durante o período, de realizar *atendimentos* no escritório, e de participar ativamente de rituais e ações coletivas anuais importantes no calendário de mobilização da CPT local[321]: panfletagem no dia nacional de combate ao trabalho escravo; ato político do 17 de abril na "curva do S" em memória do massacre de Eldorado dos Carajás, e Ato-Memória a Zé Cláudio e Maria, que se transformou, em 2016, na Romaria dos Mártires da Floresta, em Nova Ipixuna. Conciliou isso ainda com seus engajamentos na sua paróquia do bairro e é a mais frequente interlocutora da CPT junto à diocese de Marabá, no diálogo institucional com as pastorais sociais e movimentos da igreja, como as CEBs. É reputada, entre os *agentes*, por ter uma grande capacidade de trabalho.

---

320 Como dito na Introdução, o Regional Pará da CPT integra 10 equipes espalhadas pelas regiões do estado. Em ordem alfabética: Alto Xingu, Anapu, Belém, Itaituba/ BR-163, Guajarina, Marabá, Marajó, Santarém, Tucuruí, Xinguara. Eu circulei por quatro equipes: Alto Xingu, Marabá, Xingura e Tucuruí. Para a tese, no entanto, me concentro no trabalho realizado pelas equipes de Marabá e Xinguara.

321 Em conjunto ou não com outros atores, como sindicatos e movimentos sociais.

Dos *agentes*, Geuza era, durante o período em que frequentei o escritório, a única que não havia deixado de usar o anel de tucum, e tinha um código de vestimenta que me parecia se destacar dos demais, por portar, quase invariavelmente, no âmbito do trabalho, camisas de *encontros* em que a CPT esteve presente, algo menos comum entre os outros *agentes*.

Nas reuniões de equipe, ela tinha um cuidado maior na tomada de notas, sempre à mão com um caderno e a agenda do ano confeccionada pela CPT Nacional. Por ser a *agente* mais antiga, sempre que podia, eu me reportava a ela para tirar algumas dúvidas sobre a estrutura das equipes, do regional, da secretaria nacional, e também sobre a história do trabalho de assessoria. Não quantifiquei essas situações, mas eram momentos muito rápidos, em quadros interacionais onde a discussão girava em torno de um assunto do trabalho a ser resolvido no imediato: um *atendimento*, uma *visita* que eu iria fazer, a preparação de uma ação coletiva ou ritual.

Fiz duas entrevistas gravadas com ela: uma em julho de 2014 e outra em junho de 2018. Na de 2014, cujo trecho transcrevi acima, tratamos mais de sua escolaridade, passagens profissionais, inserção na igreja, vida familiar, enquanto a de 2018 concentrou-se mais nas atividades realizadas por agentes de pastoral na década de 90. Na de 2014, portanto, Geuza fez mais um relato de si. Voltando a ele, então, Geuza me explica que cursou o ginásio, correspondente ao ensino fundamental maior, numa escola em Morada Nova, bairro da periferia de Marabá. Seguiu o sistema modular, *que compactava as disciplinas* em algumas semanas, para cumprir mais rápido a carga horária. Ia e voltava da zona rural para a cidade (distância de 16 km), todos os dias, quando tinha aulas. Foi para poder cursar o ensino médio que se mudou para Morada Nova.

Por ter que passar mais tempo em sala-de-aula, não conseguiria fazer mais o trajeto de ida-e-volta. Enquanto morava na zona rural e cursava o ginásio, já era professora contratada pela prefeitura de Marabá em classes de alfabetização. Consegue uma transferência para ensinar em uma escola em Morada Nova, quando se muda com seus seis irmãos. Seus pais não eram mais vivos, e a renda da família vinha do salário dela e de outra irmã, as únicas que trabalhavam. Continuou participando da Pastoral da Juventude. Após seis anos trabalhando nessa escola municipal, recebe de um amigo uma proposta de trabalho para ser vendedora numa loja de confecção no centro da cidade, na Velha Marabá. A comissão lhe pareceu tentadora, e largou o emprego na prefeitura. Três meses depois, deu-se conta que não ganharia mais do que já recebia do município. Ficou desempregada, até que dois meses depois conseguiu um emprego como doméstica.

E aí eu só sei que nessa brincadeira eu fiquei 4 anos trabalhando em casa dos outros. [...]. Isso era em torno de noventa e dois, noventa e três, por aí, que eu mudei da zona rural pra urbana foi na dedada de 90, logo ali, saindo de 89 pra 90, foi quando eu mudei pra Morada Nova. Então a gente nem falava de carteira assinada pra doméstica, né. Mas assim mesmo, eu enfrentei né. E fui ficando por lá. Nesse período…só que eu não deixei de estudar. Continuei estudando… Sim, tava terminando o ensino médio, né

Igor: Enquanto tava trabalhando

Geuza: Enquanto tava trabalhando. Foi na escola, depois na loja, não deu certo, fiquei desempregada, mas continuei estudando. E ao mesmo tempo militando também na Pastoral da Juventude, né. Porque era aos finais de semana. Geralmente final de semana eu tava no mundo, né. Lá na Morada Nova mesmo, quando a gente na igreja tava fazendo reunião com os jovens, e daí, nesse período a gente começou também…assim…desde a zona rural a gente se desenvolveu um pouco mais, entendendo todo o processo…e o pessoal 'ah não, tu...' eu era faladeira né, 'ah não, tu vai ser, vai ajudar a coordenar os grupos e tal'. Aí daí a pouco o pessoal 'não, a gente vai organizar os grupos das paróquias do entorno'. Então a gente tava sempre viajando nessa questão da organização…

Igor: E sua família, como é que ficava? Outros iam participar com você da pastoral da juventude?

Geuza: Não, não. Nesse período era só eu mesmo. O pessoal lá de casa não tinha muito afinco pra poder…primeiramente porque eu era a mais velha e os outros eram tudo mais novo. Tinha essa outra minha irmã que já trabalhava, mas ela também mais nova do que eu. Assim…ela ia, assistia as missas, participava de alguma coisa da igreja, mas não era assim essa coisa que tava o tempo todo dentro da igreja, quase 24h, né.

[…]

I: E aí depois que você passou esses quatro anos que você falou, trabalhando [Geuza completa: em casa de família], ao mesmo tempo que você tava [Geuza: na pastoral da juventude e estudando também.

G: Daí eu recebo um convite pra trabalhar no Movimento de Educação de Base. Eu ainda estava trabalhando em casa de família, né, mas eu recebi um convite por eu ter essa militância na Pastoral da Juventude. Eu tinha um conhecimento na minha região de várias pessoas. Então várias pessoas me conheciam, o trabalho que eu fazia, tudo… E alguém, que eu não sei quem, foi e me indicou prum grupo que trabalhava…o MEB, Movimento de Educação de Base, nessa época trabalhava aqui em Marabá. Então eles me indicaram porque o pessoal tava querendo formar uma turma de alfabetização de jovens e adultos lá em

Morada Nova. Então eles não conheciam ninguém que poderia fazer. Então me indicaram. Fui procurada, inclusive foram lá em casa, né. Eu fui procurada e aí me explicaram.

I: E quem foi na sua casa?

G: Quem foi na casa foi um rapaz por nome Robério, né, Robério, que era uma das lideranças que trabalhavam aqui no MEB.

I: E ele não te conhecia de antes…

G: Apesar de que ele me conhecia, porque como a gente nessa militância da Pastoral da Juventude… a gente participou algumas vezes de encontro da Pastoral da Juventude, lá em Jacundá. Jacundá era nossa paróquia e todo esse corredor de Jacundá pra cá a gente fazia parte. [...]. E aí eu fui trabalhar. Passamos uma semana de formação com algumas lideranças e outros professores na época e daí eles me passaram todo o projeto, como é que era e daí passei a trabalhar com eles. Foi uma experiência muito significativa. Foi diferente de tudo o que eu já tinha feito antes. Claro, eu tinha uma base, sabia o quê que era trabalhar nessa questão social, tudo…

I: O que significa ter uma base, Geuza? Quando você diz que já tinha uma base pra trabalhar nessa questão social?

G: Então a base que eu tinha, pelo menos o que eu considerava naquela época, foi o aprendizado que eu tive da Pastoral da Juventude, do meu momento na igreja, porque a gente teve vários momentos de formação. A gente estudava a Bíblia… Como eu havia falado… que nesse período a gente tinha essa questão da teologia da libertação e das comunidades eclesiais de base muito forte, então assim, todo momento de formação, que eram feitas, tudo era relacionado nessa questão da fé e política, né. [...]. Então juntava essa questão da fé e política, isso me deu um embasamento muito grande. Porque a gente fazia estudo mesmo. O que era essa questão da igreja e o que era essa questão social, o que o país tava vivendo no momento, né. Era uma época também de muitos conflitos na região, nessa região onde a gente vivia, apesar de que... assim...eu não tinha muito embasamento nessa questão dos conflitos de terra, conflitos agrários, porque assim a gente não vivia aquele momento, mas eu ouvia muito falar.

I: A região de onde você vinha na zona rural…. Por exemplo, os seus pais eles tinham uma pequena propriedade, eles eram posseiros…?

G: Na verdade a gente era agregado. A gente morava na terra de um tio nosso. De um tio meu, aliás, que era irmão de minha mãe. E a gente vivia nessa terra dele. Mas ele era posseiro. Uma terra de posse que ele adquiriu de outros. Ele comprou um pedacinho de terra lá onde a gente vivia. Mas era de posse. Só que as terras que ficavam do outro lado da gente,

a maioria era grilada, e em boa parte dessas terras, houveram os conflitos. Eu me lembro ainda quando era muito jovem, inclusive, assim, no período em que foi assassinado o Gabriel Pimenta, que ele era um dos advogados da CPT, né, ele foi assassinado aqui em Marabá, era justamente na defesa dos posseiros dessa área que fazia limite com a gente, lá onde a gente morava.

I: Era a área dos Perdidos, não?

G: Não. Era…

Geuza e Igor [ao mesmo tempo]; Pau-Seco!

G: Pau-Seco. Porque ali onde a gente morava o que fazia a divisa da gente era PA-150.

I: Pau-Seco era em Jacundá, não?

G: É daqui de Morada Nova, uns quinze quilômetros. Como quem vai pra Jacundá. O que se chama Pau-Seco é uma vila, mas é também toda uma área lá. E ali onde se deu essa questão de conflitos mesmo. Muitas pessoas morreram, inclusive esse advogado foi assassinado na época, e era também um período muito forte das comunidades eclesiais de base. [...]. Então foi esse o auge de minha formação, entendeu?

***

O salão retangular central do escritório da CPT de Marabá é mobiliado com armários de arquivos, encostados ao longo de três paredes. São 16 armários, com cinco gavetas cada. Dentro de cada gaveta, pastas com documentos. A maioria das gavetas armazenam papéis com registros sobre os conflitos de terra e casos de trabalho escravo da região. Ali há documentos produzidos pela própria CPT, por sindicatos, movimentos ou associações, por agências estatais, por jornais, entre outros. Em menor número, há documentos sobre a cooperação internacional, relações eclesiais, e das instâncias administrativas da própria CPT.

Assim que conheci o escritório, duas gavetas me chamaram bastante atenção. Havia nelas um papel colado indicando a lista de pastas sobre as chacinas da década de 80. Naquele ano de 2014, assisti a um júri em Belém, realizado trinta anos após os acontecimentos, contra um fazendeiro, condenado como mandante de uma delas, a chacina da Fazenda Princesa[322]. A

[322] Muitos dos familiares das vítimas, sobretudo duas viúvas de dois *trabalhadores* assassinados, chamavam atenção para o fato de a CPT nunca ter deixado de acreditar que o caso poderia ser julgado em um tribunal do júri, um dia, mesmo quase 30 anos após os acontecimentos. Destaco que isso tem correspondência com um valor, a *teimosia,* que descreverei e analisarei no próximo capítulo. Tem relação também, é claro, com o *compromisso*, que estamos tratando aqui.

década de 80 corresponde à classificação local do *tempo da 20,* e, os anos imediatamente antes e depois de 1985, com a redemocratização e o lançamento do PNRA (Plano Nacional de Reforma Agrária), constituem até hoje o intervalo de tempo com a maior ocorrência de chacinas no meio rural da Amazônia, segundo alguns estudos (Schmink e Wood, 2012) e o Caderno de Conflitos no Campo, publicado pelo Centro de Documentação Dom Tomás Balduíno da CPT.

A adolescência de Geuza na zona rural se dá em uma comunidade de *posseiros*, situada num antigo castanhal, o Pau-Seco, cenário de uma dessas chacinas, e onde havia uma CEB. Ele se situa em Marabá, e é cortado pela estrada PA-150, cuja abertura propiciou a fundação de municípios e paróquias, como Jacundá, num contexto, também conflitivo, de expansão dos perímetros de rodovias na Amazônia Oriental.

Geuza e seus irmãos moravam no lote de um tio materno, situado do lado da estrada onde não havia disputas possessórias. Não viveram os *conflitos*, mas ouviam as histórias na vila, e ainda mais nos espaços da igreja, por onde Geuza circulava, como membro da Pastoral da Juventude, onde se discutia *a questão social*. Mesmo que sua *comunidade* se situasse em Marabá, ela integrava a paróquia de Jacundá. Um dos padres a serviço da paróquia nessa época, Padre Paulinho, foi coordenador da equipe da CPT de Marabá no final dos anos 80. Nessa paróquia, também nos anos 80, atuou a irmã Dorothy. Mas Geuza só veio a conhecê-los depois de 1994, quando integra a CPT. Curiosamente ela nunca havia ouvido falar da própria existência da CPT nos anos de Pastoral da Juventude.

E, no entanto, antes de ingressar na CPT, Geuza já entra em contato com ela. O Movimento de Educação de Base (MEB) da Diocese de Marabá tinha seu escritório em um prédio situado ao lado da Cúria, no centro da cidade, que dividia com a Comissão Pastoral da Terra. Geuza integra o MEB através de um convite de um agente desse movimento que fazia parte da mesma rede de conhecimento em que estava inserida, e que conheceu em *encontros* da Pastoral da Juventude. A proximidade do MEB com outras pastorais sociais, como a pastoral da terra, pode ser verificada em diferentes regiões. A mesma experiência se repetiu em Conceição do Araguaia, nos anos 80, quando dividiam não apenas o mesmo escritório, como realizavam *visitas* conjuntas.

Pastoral da Juventude (PJ), MEB e CPT, assim como outras pastorais sociais e *comunidades* dos anos 80**,** formavam, dentro do catolicismo brasileiro, uma 'comunidade linguística' no sentido que lhe dá Regina Novaes (2001): compartilhavam códigos e

repertórios de ideias, valores e ações, tributários do paradigma da libertação no cristianismo (Dullo, 2013)[323].

Em comum, por exemplo, o estudo da realidade local para a prática da fé, que acontecia nos círculos bíblicos. Nesses espaços, aperfeiçoavam-se as capacidades de leitura – onde, aliás, lia-se não só a Bíblia, mas uma diversidade de textos – e de fala – já que os membros de um círculo eram incitados à discussão. Nos *encontros*, pautados no célebre método "ver-julgar-agir", era possível conhecer assessores – Neide Esterci, José de Souza Martins, Alfredo Wagner Berno de Almeida, por exemplo –, dentre os quais havia economistas e cientistas sociais, que, por sua vez, faziam circular outros textos, estimulando as capacidades intelectuais de análise da realidade.

Geuza insiste muito no seu relato o quanto a participação nesses espaços compensava a precariedade da escolarização formal, ao mesmo tempo em que sublinha que não se tratava apenas de *estudo*. Sugere que ali se produziam subjetividades preparadas para enfrentar as causas atribuídas aos problemas da *questão social*.

Geuza, assim, foi adquirindo uma *base* ou *embasamento*. Estava municiada de códigos e ferramentas para agir no MEB, um ambiente homólogo ao da PJ, onde parte de sua socialização se dera até então. Atendia ainda mais ao perfil procurado por estar *inserida* na *comunidade* onde iria trabalhar, um dos princípios metodológicos de atuação do MEB, além de sua experiência em classes de alfabetização.

No MEB, o campo de aprendizado expandiu-se com a familiarização com instrumentos de pesquisa, fazendo um *levantamento da realidade* (aplicação de um questionário com adultos de Morada Nova) e o conhecimento de novas lideranças. Nessa época filia-se ainda ao Partido dos Trabalhadores[324], um dos ambientes por onde atores de um certo 'espaço de movimentos sociais' (Mathieu, 2012) em Marabá se reencontravam e estreitavam relações. Um ano depois recebeu um outro convite. Em 1994, a CPT de Marabá contava com apenas dois *agentes*: Geraldo, um leigo, filho de um *animador de comunidade* em Jacundá, e Rosalina, uma irmã, que estava sendo chamada por sua congregação para coordenar um seminário em Goiânia.

---

[323] Ou, de outra forma, pertenciam a mesma 'comunidade linguística' na medida em que compartilhavam quadros de interpretação (Goffman, 1991; Widmer, 1992) postos em prática no trabalho de significação de situações e acontecimentos.

[324] Desfiliou-se em 2003, e no seu relato, atribui isso à disputa entre as diferentes correntes do partido. Uma das correntes do PT local indicou membros para integrar a gestão da superintendência regional do Incra em Marabá durante os anos dos governos Lula e Dilma. A CPT elaborou, em diferentes oportunidades, críticas públicas ao modo de gestão desses partidários.

O Geraldo foi lá em casa, e conversou comigo, e tal…Eu disse 'Rapaz, eu não sei nada o que é a CPT não. Eu já ouvi falar de muitas outras coisas, menos da CPT por onde eu ando [risos]. Aí ele me explicou como era o trabalho, e tudo…

I: E o que foi que ele te disse?

G: Não, ele falou assim… 'Olha, a pastoral da terra ela trabalha mais com os agricultores, né. É mais formação com os agricultores lá nas áreas, e a gente vai com sindicato, e a gente vai fazer visita… Naquela época não tinha assentamento. Era as posses mesmo. Comunidade. A gente ia visitar as comunidades, né [tom de voz de quem achou o termo certo, já que não era assentamento, nem acampamento] Lá é que o povo vivia. Então a gente visita as comunidades e apoia os trabalhadores, lá nas suas atividades, nas suas comunidades. Aí ele falou assim 'é um trabalho que tu já faz'.

***

Em 1994, havia ainda uma superposição entre os territórios de atuação da CPT e das CEBs. As *comunidades acompanhadas* eram as que Padre Paulinho havia incluído nas ações de *apoio*, antes de deixar a equipe em 1992, por causa de ameaças. As *visitas* eram frequentemente feitas em conjunto com representantes dos sindicatos. Coincide com o período de uma ação *bem mais forte* do sindicalismo na região. À vitória das oposições sindicais há quase dez anos, em 1985, sucedeu um período marcado pela criação da FATA, e pela multiplicação de alianças com entidades de assessoria como o CAT, o LASAT, o CEPASP, a FASE, a SDDH[325].

Na consulta aos arquivos institucionais para a década de 90, encontrei atas mensais de reuniões das coordenações de seis pastorais sociais (Pastoral da Criança, Pastoral da Saúde, CIMI, CPT, Movimento da Mulher Marginalizada, Movimento de Adolescentes de Crianças), um expediente para o monitoramento da execução de um projeto comum de cooperação internacional com a organização católica alemã Misereor[326]. Geuza, inclusive, teve que se encarregar da parte contábil, de prestação de contas desse projeto, quando ingressou na CPT.

Nesses documentos é possível verificar que algumas atividades realizadas em *visitas* eram feitas pela CPT de forma conjunta com outras pastorais: por exemplo, o incentivo ao

---

325 Para uma análise do sindicalismo no sudeste paraense no período, ver Assis (2007) e Hébette (2001).

326 Muito diferente da situação atual, em que a CPT tem seu projeto de financiamento próprio, com a Misereor e com outra organização católica, a CAFOD, do Reino Unido, com um escopo maior de atividades de assessoria, e exigências cada vez mais técnicas de avaliação e prestação de contas.

cultivo de plantas medicinais nos lotes, o que era feito com a pastoral da saúde. Durante o relato, Geuza menciona também que as *visitas* podiam ser combinadas com o calendário de celebrações organizado por padres e irmãs nas *comunidades.*

Dispositivos semelhantes de realização de reuniões eram postos em prática pela PJ, MEB, CPT, e outras pastorais sociais. O dispositivo era adaptado ao ambiente e ao território comum de atuação deles: a *comunidade*. O ponto de partida era uma oração, quando não havia uma celebração ou missa. Durante sua execução, participavam da reunião elementos explicitamente tributários do universo religioso local, seja na dimensão textual, com a Bíblia ou cartilhas que partiam de uma linguagem metafórica (parábolas) que remetiam à vida na roça e a passagens bíblicas, seja nos objetos cotidianos do trabalho e da casa transformados em elementos litúrgicos (Pereira, 2013: 171-172), além dos cantos.

Tudo isso integrava a reunião destinada à *formação* e discussão em torno do *processo organizativo* – como se tratava de áreas de posse, havia sempre demanda por regularização fundiária através de criação de assentamento. Mas também a *animação,* sobretudo nos casos de *comunidades* implicadas em disputas com ameaças e desfechos violentos, e *apoio* à producão, através de *projetinhos*, como eram chamados os projetos pontuais com a cooperação internacional que visavam sobretudo a assistência técnica para produção agrícola[327]. A CPT não contava ainda com uma assessoria jurídica própria, hoje um dos eixos centrais de sua atuação. Fazia-se o registro dos *conflitos,* presente em termos de declarações e denúncias, notas públicas, e outros, e para as questões civis possessórias ou criminais, encaminhavam-se os casos para a SDDH.

A trajetória de Geuza e seus 25 anos de trabalho na CPT me permitem situar a particularidade do momento em que iniciei meu trabalho de campo, e algumas mudanças a partir dos anos 1990:

1) Os grupos *acompanhados* são *acampamentos* e *ocupações*, e não mais *comunidades*, no sentido de CEBs.

2) A equipe se tornou menos clerical. Após a entrada de Geuza em 1994, não houve nenhum membro do clero secular ou regular a integrar o grupo como agente de pastoral[328].

3) A articulação com outras pastorais sociais deixou de existir, com o encerramento do projeto conjunto com a Misereor, em 2000. A partir de 2001, a CPT de Marabá passa a contar

---

[327] Nos relatórios de atividades, aparecem como "miniprojetos". São eles: apicultura, farinheira, beneficiadoras de arroz, produção de mudas, horta comunitária, beneficiamento e comercialização de cupuaçu.

[328] Diferentemente do que acontecerá com a equipe de Xinguara/Conceição do Araguaia que contou com a presença de membros do clero secular ou regular, de diversas ordens, mas sobretudo dos dominicanos, pela presença do Frei Henri na região, até 2014.

com projetos de financiamento individuais com a Misereor e a Cafod (organização católica britânica para cooperação internacional), incluindo no rol de atividades uma assessoria jurídica própria.

4) Ao mesmo tempo, os *projetos* vão progressivamente exigindo dos *agentes* recurso às capacidades de escrita e registro das atividades, e um conhecimento técnico, que atenda às obrigações de monitoramento, avaliação e prestação de contas[329].

O grau de escolarização formal dos *agentes* aumenta, na virada para os anos 2000, quando Batista, que se integrou na equipe de Marabá em 1996, forma-se em Direito em 2001, juntamente com a entrada de outros *agentes* que estavam terminando ou já tinham terminado um curso universitário no campus da UFPA em Marabá. Assim, eu pergunto a Geuza quando ela decidiu fazer o vestibular. Ela me corrige dizendo que foi uma necessidade e não uma decisão espontânea, ao mesmo tempo que foi incentivada por outros companheiros de equipe, a seguir nos estudos. Ela opta, à época, por Ciências Sociais, também no método de ensino modular. O sentido que ela elabora *a posteriori* para essa experiência tem uma continuidade com o vocabulário cristão militante que desenvolve desde a época da PJ. Eu lhe pergunto:

I: E isso te ajudou no seu trabalho? Você acha?

G: Isso me ajudou não. Isso foi o que mais levou a continuar fazendo o que faço até hoje. A gostar mais do que eu já fazia. Quando você não tem… [breve interrupção]. *Você tem a realidade, mas você não tem o parâmetro que faz você compreender o porquê que a realidade é desse jeito. Então quando eu passo pela faculdade, eu vou buscar esse parâmetro, pra compreender por que que as pessoas sofrem*[330]**.**

***

A trajetória de Geuza, de socialização na juventude em espaços de pastorais sociais, se aproxima com a de outras e outros *agentes* da CPT, que, antes de ingressarem na equipe de Marabá, passaram por experiências semelhantes em espaços militantes da igreja: é o caso de Chiquinho, Batista e Rose. Junto a Geuza, eles eram os quatro *agentes* mais antigos (de um total de seis), na composição da equipe entre os anos 2014 e 2019.

---

329 Trata-se de uma racionalidade governamental – típica da *audit culture* celebremente etnografada por Andrew Kipnis (2008) – que se tecnifica e é reproduzida também pelas agências de cooperação, na medida em que parte dos fundos dessas organizações católicas vêm de governos europeus. A outra parte vem dos fiéis, sobretudo da arrecadação durante a Quaresma. Um ponto de virada em termos de exigências e competências técnicas para os agentes da CPT foi o projeto da Cafod financiado pela União Europeia, que estava no seu terceiro e último ano de execução em 2014, quando iniciei o trabalho de campo.

330 Sobre a posição dos agentes diante do sofrimento, ver capítulo 6 desta tese.

Os dois *agentes* mais novos, que ingressaram em 2014 e 2015, uma advogada e um técnico agrícola, respectivamente, não tinham familiarização com o universo de católicos militantes antes de entrarem na CPT. No entanto, o recrutamento deles também se deu por convite a partir da rede de *conhecimento* e relações estabelecidas pela CPT com sindicatos e movimentos[331].

Nos tópicos seguintes gostaria de aprofundar o trabalho com os valores: como eles, por um lado, fabricam o agente de pastoral e, por outro, são comunicados aos destinatários do *trabalho de base* e assessoria.

5.3 Breve Excurso: sobre trajetórias e valores

Não trabalho nesta tese com biografias ou histórias de vida, mas com perfis. *Portraits*, como se diria em inglês ou em francês, que, nessas línguas, ainda trazem um segundo sentido importante também para este texto: o de retrato, figuração da pessoa em um determinado instante, momento ou situação.

Diferentes implicações estão presentes em projetos como o de biografias ou histórias de vida, por um lado, e de perfis ou retratos, por outro, e para isso tomarei emprestada a distinção empregada por Anna Grimshaw (2020: 173). A história de vida implica narrações e descrições de trajetórias com grande extensão temporal de eventos e ações implicados em uma vida, podendo ser o resultado de uma colaboração, ou não, entre o/a antropólogo/a e o/a interlocutor/a. Já os perfis são histórias pessoais narradas e descritas a partir de encontros específicos, necessariamente entre o/a antropólogo/a e o/a interlocutor/a, podendo gerar narrações híbridas (como a do capítulo 1 desta tese), centradas em poucas e certas situações, boas o suficiente, por propiciarem a discussão de alguns temas que o/a etnógrafo/a identificou como importantes, durante ou após o trabalho de campo[332]. No meu caso, o tema é o engajamento militante, os valores presentes no trabalho dos *agentes,* suas motivações de agir.

---

[331] Pode ser que haja efeitos da socialização provocada pela frequentação de outros espaços onde se desenvolve o trabalho da CPT, sobretudo os mais institucionais onde ocorre transmissão de saberes e experiências de *agentes* mais antigos ao recém-chegados. Todos os *agentes*, inclusive os mais novos, já tiveram a ocasião de participar das instâncias administrativas no nível regional. Até 2021 apenas um integrante da equipe de Marabá participou até hoje da coordenação nacional (Conac) da CPT: Batista. Em 2021, Andreia Silvério foi eleita como um dos membros da Conac. Ambos, Batista e Andreia, são advogados.

[332] A intenção, portanto, não é a de fazer uma sociografia, entrevistando o maior número possível de militantes (*agentes* de diferentes equipes e regionais da CPT, no nosso caso), e extrair o que há de comum e regular entre as trajetórias. Por outro lado, uma tese sobre histórias de vida pressupõe um outro investimento, como dedicar diversos capítulos a aspectos de uma ou mais trajetória. Ao mesmo tempo, concordo com Andrew

Valores têm aparecido e vêm sendo descritos nesta tese, desde o preâmbulo. O que buscarei com as trajetórias é, valendo-me de uma metáfora cinematográfica, fazer um *arrêt sur image.* As trajetórias são um recurso para que seja possível debruçar-me mais demoradamente sobre eles, compreendendo suas implicações em experiências concretas e cotidianas dos *agentes* ao longo do tempo. Optei por trazer trajetórias de Chiquinho e Geuza, por serem dois dos *agentes* com quem mais convivi, e cujo trabalho militante, por se dar em ações pedagógicas nas ocupações e acampamentos, tende a receber menos destaque do que outros com maior visibilidade pública, como o da assessoria jurídica. Ambos já apareceram em diversas cenas descritas nos capítulos anteriores. O valor que buscarei analisar mais detidamente, cruzando suas ações e trajetórias, é o *compromisso.*

Ao mesmo tempo, busco adensar a descrição em torno de um tema, o engajamento militante, que foi durante muito tempo uma caixa-preta na sociologia e antropologia dos movimentos sociais (Sawicki e Siméant, 2009), e em certa medida o continua sendo para o caso da bibliografia brasileira (Silva e Ruskowski, 2016: 187)[333], onde se encontram poucos estudos interessados em descrever os mecanismos pelos quais as pessoas ingressam em uma mobilização, mantêm-se nela ou a abandonam, e quais as retribuições ou repercussões a longo prazo dessa participação em suas trajetórias.

Uma ampla bibliografia anglo-americana e francófona buscou explicar o engajamento militante – *commitment,* em inglês*; l'engagement,* em francês – por diferentes meios: convicções morais, obrigações, laços afetivos, com a expansão das relações de amizade e consideração que reforçam solidariedades, formação de identidades que asseguram afirmações positivas de si, e até custos dissuasórios da deserção após tanto sacrifício

---

Beatty (2018), quando este lembra que etnografia implica biografia, uma vez que o trabalho de campo se desenvolve em meio a um encontro de biografias (a do antropólogo e a de seus interlocutores). Em outros termos, biografia deve entrar na etnografia não apenas quando se está trabalhando com estudo de histórias de vida; ela sempre deve fazer parte da escrita e da reflexão. Seja como for, fragmentos de trajetórias, obtidos em entrevistas semiestruturadas ou em conversais informais, têm sido o material mais utilizado por sociólogos e antropólogos na investigação do engajamento militante – *inter allia* Driscoll (2018); Fillieule (2001); Giugni (2013); Lacroix (2013); Pagis (2010); Rosa (2009b); Siméant (2009) – amparando a minha escolha nesse sentido.

333 Há, sim, sem dúvidas, estudos sobre trajetórias e biografias de militantes. Para a apresentação de uma amostra do conjunto, incluindo trabalhos brasileiros, ver José Sergio Leite Lopes e Rosângela Alvim (1999). O que não há é uma intenção de analisar mais detidamente questões como a manutenção do engajamento, ou seja, a participação duradoura em uma mobilização, apesar das adversidades. Além de poucos estudos sobre engajamento militante, há alguns vieses recorrentes: (i) pressupõe-se que o engajamento é sempre em uma organização, associação, partido ou movimento, quando ele pode se dar em relação à 'causa' (Driscoll, 2018), com pessoas agindo em defesa dela, fora dessas estruturas, no exercício de sua profissão, ou na adoção de certos estilos de vida, para dar alguns exemplos; (ii) também se estuda pouco as razões de defecção, saída ou desengajamento, até para comparar com os dados sobre o sucesso de engajamento em algumas mobilizações; (iii) estuda-se menos ainda o não-engajamento como algo produtivo, a exemplo do trabalho pioneiro de Nina Eliasoph (2009).

investido[334]. Há nesses trabalhos, que são sobretudo de sociologia e ciência política, uma excessiva modelização e um *motus* explicativo, que não oferece tanta atenção às categorias dos próprios atores.

Além disso, nota-se um economicismo renitente, a considerar como estratégicos e instrumentais até mesmo os afetos e emoções aí produzidos (Lefranc e Sommier, 2008: 288-289), laços afetivos sendo tomados *a priori* como um tipo de 'retribuição' (Gaxie, 2005). Não que 'retribuições' não possam estar presentes. Mas elas precisam ser demonstradas, dentro de uma descrição atenta aos termos encontrados na etnografia. É o que busco fazer com o que os *agentes* dizem e fazem a respeito daquilo que definem como *compromisso.*

5.4 Um *serviço* movimentado: o engajamento no cotidiano

No final de novembro de 2015, senti um grande cansaço e uma preocupação que nunca havia experimentado em ambientes de trabalho onde estive até então. Uma série de acontecimentos contribuiu para isso.

Um mês antes, um dos *agentes* da equipe comunicou que novas ameaças de morte lhe foram endereçadas. Diferentes pessoas lhe repassaram informações a respeito disso, o que sinalizava a seriedade delas. Raramente as ameaças a militantes são feitas diretamente. Os *avisos* dão-se através de ações e objetos (risco na porta de casa, por exemplo) e através de comentários realizados por pessoas próximas, que ficam sabendo diretamente da fonte ou ainda por outros intermediários, da ameaça dirigida contra alguém. Ameaças tornam-se sérias, quando comunicações do tipo começam a aparecer repetidamente, em curto intervalo de tempo, trazidas por diferentes pessoas.

Depois, no dia 16 de novembro, pistoleiros atacaram uma ocupação em São Félix do Xingu, que eu *acompanhava,* enquanto *agente.* O *acompanhamento* se dava (i) através da formação sobre direitos dos trabalhadores rurais no *barracão* (a última *visita* foi em março de 2015) e (ii) através do monitoramento das ameaças dirigidas ao presidente da associação, Ronair José de Lima[335], auxiliando a associação a fazer o registro das denúncias em órgãos competentes, tais como a Delegacia de Conflitos Agrários (Deca) de Redenção, Comissão Nacional de Combate à Violência no Campo (CNCVC) ligada ao até então nomeado

[334] Para trabalhos que tragam balanços bibliográficos sobre o tema, consultar entre outros: Sawicki e Siméant (2009); Nepstad (2013); Klandermans (2013); Driscoll (2018).

[335] Ronair veio a ser assassinado no ano seguinte, em agosto de 2016.

Ministério do Desenvolvimento Agrário, e Programa de Proteção a Defensores de Direitos Humanos (PPDDH).

Muito embora o *acompanhamento* dessa área já fosse feito pela equipe local da CPT no Alto Xingu, situada nos municípios de Tucumã e São Félix do Xingu, eu os ajudava nesses dois pontos, enquanto *agente* em Marabá.

O ataque de pistoleiros exigiu que a CPT tomasse uma série de ações, tais como:

(i) o *acompanhamento* das investigações iniciadas pela Deca de Redenção;

(ii) fazer novos registros a serem encaminhados para diferentes agências estatais nos três níveis da federação (municipal, estadual e federal);

(iii) atualizar os processos fundiários (tanto o administrativo, como o judicial) em andamento, com informações sobre o novo ataque, pedindo celeridade na conclusão deles em favor das famílias ocupantes;

(iv) realizar um protesto na maior vila rural, perto da ocupação (ação inédita para aquela localidade), no dia 8 de dezembro, data que celebra o dia internacional dos direitos humanos, para demonstrar indignação em relação à ação violenta – o quinto assassinato de um ocupante desde o início da ocupação – e homenagear as vítimas.

Fiquei encarregado de fazer todas essas atividades, mas antes, no final de novembro, ainda tive que ir a um *encontro* de dois dias em Santarém (distante 1.057 km de Marabá) com entidades, organizações e movimentos interessados na reimplementação de um programa estadual (paraense) de proteção a defensores de direitos humanos.

Enquanto isso, Geuza e Chiquinho estavam em Anapu, onde uma série de crimes também havia sido cometida contra ocupantes de terra[336]: sete assassinatos em quatro meses, a maioria deles envolvendo ocupantes no lote 83, contíguo ao PDS Esperança, onde Dorothy Stang foi assassinada. Embora o *acompanhamento* desses casos também estivesse sendo realizado pela equipe local da CPT em Anapu, *agentes* de Marabá dispuseram-se a ajudar, já que a equipe marabaense tem mais integrantes do que outras, conta ainda com uma assessoria jurídica[337], além do fato de Geuza ser também, à época, uma das coordenadoras do Regional Pará da CPT, podendo realizar um papel de representação oficial nessa ocasião, diante de atores estatais, caso fosse preciso.

---

[336] A maior parte dos homicídios aconteceu na área urbana, mas, segundo os *agentes*, como forma de descaracterizar a motivação agrária.

[337] No final de 2015, a equipe da CPT de Marabá era a única, entre as dez equipes do Regional Pará que contava com uma assessoria jurídica própria. As do sul e sudeste do Pará (Alto Xingu, Xinguara e Tucuruí), quando necessitam de advogado, já encaminham os casos para Marabá. As outras geralmente trabalham por parceria com outras organizações. As de Itaituba, Santarém e Óbidos, por exemplo, tinham assessoria da ONG Terra de Direitos (com sede em Curitiba e escritório em Santarém).

Para essa ida a Anapu, Geuza e Chiquinho desmarcaram, em caráter de urgência, tarefas de trabalho agendadas, inclusive *visitas* e reuniões em outras áreas de *conflito*, e tiveram que resolver como ficaria o cumprimento das obrigações domésticas – cada um tinha dois filhos menores de idade em 2015 – nesse período.

Antes de partirem em viagem, Geuza – que, aliás, havia acabado de retornar de Araguaína-TO onde participou da reunião da Campanha Nacional de Combate ao Trabalho Escravo da CPT – teve o cuidado de ligar para as e os *agentes* de Anapu, Padre Amaro e as irmãs Jane e Katia, pertencentes à mesma congregação de Dorothy. Perguntou se precisavam de apoio na interlocução com as agências estatais, com as famílias das vítimas, com os outros ocupantes das áreas *acompanhadas*, com organizações e movimentos parceiros que poderiam difundir a denúncia. Tendo recebido uma sinalização positiva, Geuza comunicou toda a equipe de Marabá, lembrando que esse era um gesto de solidariedade importante para o momento: *para eles sentirem que não estão sós*.

A presença dela e de Chiquinho lá revelou-se ainda mais propositada, quando foi decidida a realização de uma audiência extraordinária da CNCVC no município, para tratar especificamente desses homicídios. O Ouvidor Agrário Nacional deslocou-se com sua equipe de Brasília para lá. Isso foi fruto de uma *articulação* mais ampla, como dizem os militantes, que envolveu ofícios e ligações também da assessoria jurídica da CPT em Marabá e de membros da Coordenação Nacional da CPT em Goiânia.

Quando retornei do meu encontro em Santarém (01/12/2015), antes de viajar para o ato-protesto em São Félix do Xingu, no dia 08 de dezembro, desloquei-me ainda com Chiquinho para Breu Branco (distante 247 km de Marabá), onde fizemos uma *visita* a uma ocupação de terra, para participar de uma reunião no *barracão* com funcionários do Incra lotados na Unidade Avançada de Tucuruí, a fim de discutir a implementação de um assentamento no local. Após oito anos de espera, a reivindicação da associação mostrou-se bem sucedida ao demonstrar que a terra onde se localizam os *barracos* era pública federal, o que teve repercussão favorável na ação judicial de reintegração de posse movida contra eles pelo fazendeiro, pretenso proprietário (*grileiro*). Essa ação judicial foi extinta desde então.

Depois, fomos ainda para Goianésia do Pará (distante 187 km de Marabá), onde nos reunimos com a presidenta do sindicato de trabalhadores e trabalhadoras rurais do município. O objetivo era saber como estavam as disputas possessórias na localidade, já que dali tinham vindo poucas notícias ultimamente, e sabia-se de *conflitos* em andamento há anos. A própria presidenta constava na lista de ameaçados de morte do ano de 2012, elaborada pela CPT de Marabá, e enviada ao Cedoc em Goiânia, para a realização do cômputo nacional nessa

matéria. Em diversos momentos, durante o trajeto na estrada, comentamos também a situação de ameaças contra nosso amigo, *agente* da equipe, pensando em medidas de segurança que poderíamos adotar para melhorar a proteção dele e do escritório.

A agitada movimentação que eu e outros *agentes* vivemos em três semanas não se encerrou com o ato-protesto em São Félix do Xingu, mas se completou ainda com reuniões na equipe de Xinguara, e depois no Incra em Marabá. Em Xinguara, fizemos uma reunião especificamente sobre a modalidade do assentamento a ser criado para os integrantes do acampamento João Canuto do MST. Há integrantes que, descontentes com a coordenação local do acampamento, por terem sido colocados em uma área sem acesso à água, estavam pedindo *apoio* da CPT para resolver essa questão[338]. A modalidade do assentamento – se um "Projeto Casulo" ou se "Projeto de Desenvolvimento Sustentável", PDS – poderia alterar completamente as expectativas desses ocupantes em relação a possibilidades de exploração do lote (mais limitada por regras ambientais, caso se criasse um PDS). A reunião foi feita para discutir o que fazer com os descontentes e o que defender diante dos funcionários do Incra em Marabá, dali a dois dias, quando fosse tratado o caso do "João Canuto". Eu e Chiquinho participamos dessa reunião no Incra, e antes do recesso de fim de ano ainda houve a reunião de avaliação do trabalho da CPT na presença de alguns integrantes de ocupações *acompanhadas*, o que, por sua vez, nos exigiu dias de preparação da infraestrutura para o evento, que, como de costume, realizou-se no espaço da Fundação Cabanagem.

Essa é uma amostra de como a agenda de trabalho de um *agente* pode ser bem intensa. Há, por certo, oscilações de ritmo, e, no final de 2015, ocorreram diversas situações emergenciais. Mas elas não tardam a acontecer novamente[339]. Em 2016, quando retornei a campo, Ronair José de Lima o presidente da associação no Complexo Divino Pai Eterno foi

---

338 O assentamento foi criado após uma negociação entre a superintendência do Incra em Marabá (SR-27) e os proprietários, pertencentes à família Quagliato, de origem paulista. A parte onde se situava o acampamento era terra pública, segundo laudo de cadeia dominial O proprietário, interessado na regularização, ofereceu ao Incra uma outra área comprovadamente privada para se fazer uma "permuta" com a agência estatal. Algumas lideranças do MST concordaram com o procedimento, porque seria um meio de oferecer um lote de terra às famílias que estavam *debaixo da lona preta* há muitos anos já. A equipe local da CPT foi contra porque viu que as terras permutadas não eram da mesma qualidade. Expressar uma discordância assim é sempre dilemático, para os *agentes*, na relação com os *movimentos*, pelo cuidado necessário na gestão de fronteiras entre 'representação' e 'assessoria'.

339 Para além da intensidade do ritmo de trabalho, as e os *agentes* são confrontadas/os regularmente com a presença da morte, o que não é trivial para se discutir *compromisso*. Como entre os mulçumanos interlocutores de Stefania Pandolfo (2018), a possibilidade da morte é pensada e vivida, entre as/os *agentes*, em termos éticos, mas não só sentido de debate filosófico ético, e sim de práticas éticas como o as de ter de imaginar e visualizar situações com mortos. Isso torna, portanto, ainda mais pertinente as questões que me faço neste capítulo, e no próximo, sobre os mecanismos de renovação do engajamento militante entre as/os *agentes* da CPT, ou ainda, sobre os modos de dar continuidade a esse engajamento/*compromisso*, face a inúmeras adversidades.

assassinado. Em 2017, em maio, em outra temporada de trabalho de campo, houve o massacre de Pau d'Arco. Situações emergenciais geralmente estão associadas a casos de violência contra a ocupação e a posse e contra as pessoas, mas não só. Podem estar relacionadas, por exemplo, a um atendimento no escritório de um trabalhador em fuga de uma fazenda onde estava submetido a "condições análogas à da escravidão", segundo o termo legal adotado no Brasil. Gostaria de chamar atenção não apenas para o ritmo exigente do *serviço* na CPT, mas também para amplitude das tarefas implicadas nele. Vejamos outra situação.

***

Reunião de equipe, 10 de maio de 2018[340]. Começam a discussão de pauta sobre como anda a preparação da infraestrutura da III Romaria dos Mártires da Floresta em Nova Ipixuna, que será realizada no final do mês, destinada a fazer memória do casal de agricultores extrativistas assassinados em 2011, José Claudio Ribeiro da Silva e Maria do Espírito Santo. Os *agentes* terão que se dividir. Para a mesma data tem um encontro com o MAM [Movimento pela Soberania Popular na Mineração]. Batista sugere que *deveria sair uma moção de repúdio, um produto mais concreto da romaria, porque depois a gente fica disperso*. Sugere então que o pessoal do jurídico faça uma nota, um documento, com abaixo-assinado, que seria lido à noite durante a romaria. *É preciso ver não só quem vai ser romeiro, mas também quem vai ajudar na romaria,* lembra Rose.

Chiquinho fica encarregado de passar no sindicato para fazer os convites e transportar os trabalhadores do acampamento São Vinícius, que irão ajudar no mutirão para construir a cozinha dos romeiros. Entre o "pessoal do jurídico", ficou decidido também, que na nota pública sobre a romaria, relembrando a história do casal assassinado, tem que se falar da conjuntura mais recente: a prisão do Padre Amaro em Anapu mês passado, o massacre de trabalhadores rurais em Pau d'Arco ocorrido ano passado. Neste ano, aliás, haverá também um ato-memória no aniversário de um ano do massacre.

[...].

Seguindo na pauta, discutem como a equipe pode ajudar um militante ameaçado em Xinguara, que teve de sair momentaneamente da região. *Utilizamos os fundos emergenciais de algum dos projetos?,* indaga-se Rose. *Isso poderia servir por exemplo para ajudar a reforçar a segurança em sua casa.*

[340] Trata-se de notas editadas do caderno de campo, que utilizei em outro trabalho (Rolemberg, 2020) e aqui disponibilizadas com alguns acréscimos e alterações.

Passa-se a discutir o caso de despejo violento contra um acampamento no município vizinho de São João do Araguaia. As famílias participavam de um *movimento* cuja existência toda a equipe ignorava. Alguns representantes deles vieram até o escritório há 3 dias, para relatar a ação de pistoleiros, em um *atendimento*.

Batista: *Nós levamos o pessoal para Deca (Delegacia de Conflitos Agrários), que mandou todo mundo fazer corpo de delito, encaminhou a mulher grávida pra fazer exame, e foi no outro dia até a área para fazer a apuração. O pessoal dormiu no alojamento do sindicato. Hoje as famílias estão num acampamento do outro lado do rio Araguaia, no* [estado do] *Tocantins.*

Rose: *O caso teve uma repercussão muito grande, né? Saiu no Bom-Dia -Brasil* [telejornal matutino da TV Globo]. *O sindicato rural* [dos fazendeiros] *fez até uma nota elogiando o juiz da vara agrária* [por decidir pelo despejo das famílias].

Marcos: *No dia não foi feito um registro fotográfico, umas fotos do pessoal. É claro que a gente estava chocado com a situação, e a forma como eles chegaram até aqui* [no escritório].

Geuza: *O que fazer além do imediato?*

Geuza comenta ter conversado muito com Aparecida, uma mulher grávida, que lhe disse que seu bebê está com muita febre, e que o outro, um pouco maior, não conseguia dormir direito, com medo de tiros. Pelo que entendi, durante o atendimento no escritório, uma outra mulher grávida ficou calada o tempo todo. *11 crianças ao todo, envolvidas na questão. Houve muitos traumas*. A voz de Geuza embarga.

Leidiane: *Vou ver se tem recurso no projeto pra essa emergência*.

Rose: *Vamos começar uma campanha de arrecadação entre nós e depois expandir. Vejamos os itens que precisa: fralda, cesta básica...*

Geuza: *Vamos tirar uma equipe pra ir lá no acampamento onde eles estão agora*.

[...]

Discussão sobre a visita de auditores dos dois grandes *projetos* em execução no momento.

[...]

Informes finais. Uma lista de datas é repassada com os compromissos: (i) Encontro do MAM; (ii) III Romaria dos Mártires da Floresta; (iii) Reunião da Fetagri com presidente nacional do Incra e Ouvidoria Agrária; (iv) Reunião com Ministério Público estadual sobre casos de conflito; (v) Reunião com autarquia estadual de regularização fundiária (Iterpa) em

Belém; (vi) Reunião com desembargadora na capital sobre o caso da prisão de Padre Amaro; (vii) Reunião com a pró-reitoria de extensão sobre a feira dos povos do campo.

5.5 Um modo de se engajar em declínio? Duração dos engajamentos na CPT

Falta *agente* para tanta demanda. Até 2019, quando concluí meu trabalho de campo presencial antes da escrita da tese, um *agente* precisava assumir que um pressuposto do seu trabalho é ter que reajustar frequentemente o planejamento de atividades. Imprevisibilidade e incerteza são características de toda situação interacional. As que concernem os *agentes*, em seu trabalho, no entanto, são mais radicais. Isso pressupõe não apenas uma boa dose de disponibilidade – de tempo e para o enfrentamento de situações difíceis e às vezes perigosas – da parte deles, mas o desempenho de competências variadas.

Algumas delas já tratamos acima, ao comentar as trajetórias de Chiquinho e Geuza. Trata-se de (i) manejar, transmitir e explicar informações sobre os processos administrativos e judiciais; (ii) fazer bom uso da fala com o público das ocupações durante formações em direitos ou no trabalho de *animação*, fomentando a participação em ações coletivas da mobilização, (iii) estimular a produção agroecológica de roças ainda em fase de acampamento ou ocupação, dentre outras.

O *serviço* desempenhado pelos *agentes* sinaliza para um modelo em declínio de militante. De fato, a partir dos anos 1990 com a consolidação das ONGs como atores da mobilização social, o engajamento militante clássico, por meio do partido ou do sindicato, sobretudo no modelo laboral-operário, que já havia sofrido concorrência dos movimentos sociais, sofre uma queda diante de outros temas e possibilidades de engajamento em espaços e organizações novos. Nas ONGs, a profissionalização do ativismo não deixou de se acentuar, com a presença de assessores com elevado nível de escolaridade, e maior divisão do trabalho, com setorização ou especialização de agendas.

O modelo de trabalho de base, com temas amplos (“terra e vida” por exemplo), focado em ações de educação popular e associativismo, tornou-se cada vez mais raro. Já vimos que na sua criação, os temas “terra” e “trabalho” já apareciam articulados no trabalho pastoral da CPT. Seu público era tanto os *sem-terra* quanto os que tinham um acesso precário a ela – na condição de *moradores*, *posseiros*, *sitiantes*, *parceiros*, *colonos*, etc. – assim como os assalariados e os trabalhadores sazonais submetidos à empreita, vulneráveis à servidão/ trabalho escravo.

Portanto, matéria agrária e trabalhista eram tomadas em sua imbricação, e a essas questões somaram-se logo a ambiental e a agrícola – sobre o modo de produção mais adequado aos futuros assentamentos –, tendo a pastoral assumido já nos anos 1980, propostas sobre "agricultura alternativa", que sob diversa atualizações resulta hoje na agroecologia.

Trabalhando com a muito abrangente categoria dos *pobres,* ou *pobres da terra*, também nos anos 1980 percebe-se, pela leitura dos documentos, uma preocupação com o recorte de gênero: as/os *agentes* deveriam atentar para problemas enfrentados especificamente por mulheres em ocupações de terra. E já existia uma preocupação com os direitos fundiários de povos indígenas, até pela proximidade da CPT com o CIMI, este último criado em 1972. A repercussão da Conferência de Santo Domingo em 1992 só fez reforçar uma atenção à variável 'cultura', combinada à classe, uma tendência que marcou diversos movimentos sociais no campo no Brasil, e que a CPT sempre *acompanhou*[341].

Reforma Agrária, *Trabalho Escravo, Violência no Campo*, *Agroecologia*, *Mineração*, *Águas*, para mencionar apenas esses, são, portanto, alguns temas que mostram a pluralidade de agendas no engajamento das/os *agentes.* Há saberes locais e extra locais em circulação sobre cada um desses temas. Por exemplo, (i) discussões jurídico-administrativas com categorias de formação e validade em âmbito nacional, como "função social da propriedade" no que concerne *reforma agrária,* ou como os tipos penais onde se enquadram casos de *trabalho escravo* e *violência no campo;* e (ii) discussões acadêmicas e ativistas com circulação transacional, como "produção sintrópica", no que se refere à *agroecologia*, ou "proteção a defensores e defensoras de direitos humanos", sobre a *violência no campo*.

Agentes precisam manejar diferentes termos, categorias, conceitos, inscritos em idiomas com trajetórias específicas. O idioma marxista, por exemplo, foi e continua sendo importante para se entender os processos de cercamento, *grilagem* e expropriação de terras e a implementação dos *grandes projetos*. Hoje o idioma da ecologia política (tanto o ativista

[341] No capítulo anterior, vimos toda a diversidade de categorias com que a CPT nomeia as populações rurais no Brasil, através da publicação do *caderno.* Esse fenômeno coincide com o que Mauro Almeida (2007) chamou de fim das 'narrativas agrárias', com o ganho em importância da abordagem culturalista tanto na produção em ciências sociais sobre populações rurais no Brasil, quanto nas categorias utilizadas pelos *movimentos* para definirem seus públicos e suas pautas. *Trabalhador rural* que foi uma categoria que englobou durante muito tempo uma diversidade de atoes no campo (Palmeira, 1985) passou a sofrer concorrência de outras. Noto, no entanto, que *camponês* continua sendo uma categoria importante para a CPT, mencionada em diversos de seus documentos, como as notas públicas (provavelmente por combinar 'cultura' e 'classe'), onde vemos emergir com maior destaque o termo *povos do campo, das águas e das florestas,* para definir o público que as equipes da pastoral da terra *acompanham* em diferentes regiões do Brasil.

quanto o acadêmico, quando eles não se imbricam) é fundamental[342]. E a isso se soma o trabalho de tradução[343] que eles operam: tornar adequadas no âmbito local essas linguagens administrativas, estatais, acadêmicas ou ativistas com circulação transnacional, de forma a que tenham lastro nos problemas cotidianos enfrentados pelas pessoas nas ocupações, acampamentos, assentamentos, fazendas onde trabalham, etc. Daí a preocupação dos Regionais e da Coordenação Nacional com a realização periódica de *encontros de formação* para os *agentes*[344].

Não dispomos de um *survey*, no Brasil, sobre a variedade das formas de engajamento político, em relação às quais o engajamento militante seria um caso entre outros, a fim de se realizar uma comparação e medir sua frequência em meio a essa variedade. Apesar disso, podemos afirmar que o engajamento militante é minoritário diante de outra forma de engajamento que se tornou crescente, ainda mais com a ascensão das plataformas digitais: o engajamento à distância, com uma participação *à la carte*, às vezes anonimizada, e por curtos períodos, geralmente sob a forma de doações, presença em mutirões, ida a um protesto, dentre outras. O grau de comprometimento exigido por um engajamento que é cotidiano e de longa duração é uma exceção, diante de outras formas possíveis de se tomar posição em relação a um problema público[345].

Para tratar do declínio do modelo 'militante' de engajamento, em favor de outros como o 'ativista' e o 'distanciado', Jacques Ion (1997) listou algumas diferenças[346]: novos

---

342 Esse processo ocorre na medida em que se consolidou a 'ambientalização' dos conflitos sociais (Leite Lopes, 2006). Flávio Sofiati (2013), por sua vez, chama atenção para o fato de expoentes da teologia da libertação no Brasil terem incorporado progressivamente nas últimas décadas temas relativos à 'ecologia' e 'meio-ambiente', que passaram a receber mais atenção do que 'luta de classes' em si.

343 Esse trabalho de tradução é próprio da tarefa de mediação, tal como define Regina Novaes (1994). Volto a esse tema nas considerações finais.

344 A Conac ajudou a estruturar, há alguns anos, uma comissão nacional de formação, que propõe *encontros* regulares por ano, e é formada por *agentes* e assessores teológicos e acadêmicos.

345 Quanto à duração do engajamento dentro de uma mesma organização ou *movimento*, seria interessante poder medir o número de ingressos e deserções que as organizações possuem. Nesse sentido, quero destacar o tempo longo de *compromisso* dos *agentes* com quem convivi, mais de 10 anos, para a maioria delas/es. No caso de Aninha em Xinguara, 47 anos em 2023 (pois ela começou a trabalhar na CPT logo depois de sua criação em 1975). O *compromisso* continua ainda por outros meios, e pode se atualizar em outras organizações, ou em outras atividades. Seria interessante uma pesquisa com o destino tomado por ex-*agentes*. Sobre continuidade do *compromisso* por outros meios, há o caso de Mano (capítulo 1) e do padre do Ricardo Rezende, professor da UFRJ e coordenador do MHuD (Movimento Humanos Direitos) no Rio de Janeiro. Às vezes há fluxos e passagens recorrentes entre organizações. Rose, antes de entrar na CPT, foi do MST, assim como uma *agente* da secretaria nacional da CPT nos anos 1990 foi trabalhar na assessoria jurídica da Contag. Isso demandaria uma pesquisa à parte.

346 O texto de Jacques Ion foi também influenciado por um momento específico no cenário de mobilizações na França, que, nos anos 1980, foi marcado por uma "deflação da atividade militante, desqualificação do engajamento e, mais amplamente, uma 'invisibilização' de projetos de transformação social" (Mathieu e Pathieu, 2007: 12; tradução minha). As considerações de Jacques Ion receberam diversas validações e

ativismos (i) têm maior exigência técnica[347], (ii) estão menos ligados a grandes narrativas de transformação e formulação de projetos societais totais[348], (iii) contam com uma intermitência de adesões, (iv) possuem menor preocupação com implantação durável e massiva em um local, (v) privilegiam ações espetaculares, (vi) investem com maior frequência em campanhas publicitárias ou de divulgação de suas denúncias e ações[349], e sobretudo (vii) estabelecem outra relação com o tempo, privilegiando objetivos de curto prazo.

Ora, todas as características acima listadas vão na direção contrária do engajamento militante esperado das e dos *agentes*, no dia-a-dia do *serviço*. Não é por outra razão que ouvi tantas críticas a algumas ONGs durante o trabalho de campo, sobretudo quanto à falta de ancoragem local e aplicação de *projetos* de cima para baixo (*up to bottom*). Apesar disso, as/os *agentes* são cada vez mais pressionadas/os a aderir a práticas profissionais e burocráticas, tendo em vista as exigências dos *projetos* de financiamento da cooperação internacional católica, que trabalham com modelo de ONGs, e não de pastorais sociais[350].

---

refutações, alimentando controvérsias, entre sociólogas/os do militantismo. Considero heuristicamente relevante sua tese sobre "o fim dos militantes", desde que tomemos as diferenças listadas por ele como tipos ideais, e os esvaziemos de juízos de valor *a priori* (quanto a considerar, por exemplo, o modelo antigo de 'militantismo' melhor do que o atual de 'ativismo').

347 Essa maior exigência técnica é típica dos dispositivos de participação que têm circulação transnacional, e em relação aos quais os Estados se tornaram alvo de cobrança. Quer dizer que agências internacionais que financiam projetos de desenvolvimento em alguns países passaram a exigir que os Estados nacionais incorporassem dispositivos de participação de organizações da 'sociedade civil' na formulação de 'políticas públicas'. Produziu-se, no entanto, uma confluência perversa (Dagnino, 2004), na medida em que *movimentos* e organizações foram chamados a 'participar' bem no momento de neoliberalização do modo de governo, com corte de recursos orçamentários para implementar 'políticas' e com avanço da 'tecnificação', exigindo que os *movimentos* também se 'tecnificassem', necessitando de *experts*, para apoiarem suas reivindicações públicas. Sobre a importância da expertise no movimento ambientalista, ver por exemplo o trabalho de Wilson José Ferreira de Oliveira (2009).

348 Consequência do que alguns analistas chamam de "pós-socialismo", tal como argumentam, entre outros, Nancy Fraser (1997) e mais recentemente Postero e Elinoff (2019: 4), para quem: "*In the post-1989 moment, 'market democracy' offered a vision of the good that not only vanquished socialism but also imagined it was possible to reconcile the political tensions produced by capitalism by allowing the market to govern and expertise to reign*".

349 A CPT desenvolveu ao longo dos últimos anos o modelo *campanha* e mais recentemente faz parte de algumas delas junto a outras ONGs, inclusive, a exemplo da como a *campanha* "Agro é Fogo".

350 Podemos notar diferenças no modelo de militante também entre as gerações dentro da CPT, que aparecem na linguagem, nos gestos, ou no que poderíamos chamar mais abrangentemente de *ethos*. Por exemplo, Geuza utiliza mais o termo *comunidade*, enquanto mais novos falam em *área* (e os *projetos* falam ainda em *grupo-alvo*). O cuidado em andar com agenda, papel e caneta, para fazer anotações é definitivamente um comportamento de agentes mais antigas/os. As/Os mais novas/os são cobradas/os por não tomarem notas. As/Os mais velhas/os tem uma forma menos agônica de se relacionar com o outro de fora, enquanto os mais novos possuem atitudes mais confrontadoras, espetaculares, porém de nem sempre igual eficácia. Poderíamos falar ainda do ascetismo e sobriedade mais presente nas gerações mais velhas, que buscam evitar signos de 'aburguesamento', e uma inversão na forma de mobilizar os saberes: percebi que *agentes* mais antigos partem com mais frequência do saber local para pensar de forma global, enquanto militantes mais novos partem do saber global (de categorias utilizadas por movimentos em outros lugares, forjadas em centros universitários, etc.) para pensar de forma local, setorizada ou fragmentada, em que cada grupo tem sua especificidade, tornando difícil pensá-los como um só coletivo, tantas são as particularidades de classe,

Apesar de a CPT ainda estar muito distante do modelo utilizado pela Cáritas – organização católica dotada de um corpo técnico e aparato burocrático mais abrangente com diretrizes institucionais mais hierarquizadas na implementação de *projetos* de *desenvolvimento* –, é para essa direção que apontam as expectativas dos *projetos* atuais.

O que mais me chamou atenção, no entanto, em reuniões (às vezes chamadas de *oficinas*) dos *agentes* com representantes de organizações como Misereor e Cafod, era a flagrante contradição entre temporalidades de ações políticas com que um lado e outro trabalhavam. Enquanto os *projetos* de Misereor e Cafod, geralmente trienais e renováveis, passaram a exigir previsão e alcance de metas e resultados específicos em curto espaço de tempo, as/os *agentes* estavam focadas/os em objetivos de longa duração: criação de um assentamento, implantação de um projeto agroecológico. Já os representantes das agências católicas de cooperação internacional insistiam para priorizar objetivos mais imediatos e modestos: melhorar uma estrada, realizar uma audiência, obter uma decisão favorável em relação a uma etapa do processo administrativo ou judicial, etc. Todas essas ações que as/os *agentes* viam como *meios*, tornavam-se elas próprias os principais *fins*.

Em uma dessas reuniões, uma representante da Misereor disse ter ficado impressionada com a quantidade de atividades realizadas pelos *agentes* "fora do projeto", e sinalizou ser importante que elas fossem inseridas mesmo assim no relatório narrativo de atividades, como forma de obter um cômputo e um reconhecimento, a exigir talvez que o *projeto* seguinte a ser renovado, pudesse ser reformulado e adaptado, levando em consideração essas "necessidades da equipe". Chiquinho, percebendo que a representante não havia entendido muito bem o que realmente estava em jogo, disse que o problema não era reformular. Há muita atividade que se faz e sequer consta no *projeto*, porque são de situações emergenciais, como as que já mencionamos anteriormente. O problema é que os financiadores dos projetos pressupõem a previsibilidade onde é impossível encontrá-la: no modo de agir do *serviço* pastoral.

A maior parte dos *agentes* da CPT no Brasil são voluntários dentre os quais estão as religiosas e os religiosos, e algumas/alguns leigas/os que, no, entanto, não se encontram em tempo integral para realizar o *serviço* pastoral[351]. As quatro equipes do sul e sudeste do Pará (Tucuruí, Marabá, Xinguara e Alto Xingu) constituem uma exceção a esse quadro,

---

raça, gênero, sexualidade, e outras, que evidentemente, estão sempre em jogo, e não deixam de ser relevantes.

[351] Essas/es leigas/os podem ter diferentes perfis: podem ser professores/as universitários/as, advogadas/os, agrônomas/os, técnica/o agrícola, ou *trabalhadoras/es*, como no Piauí, e são chamados de voluntárias/os.

especialmente a de Marabá onde todos os *agentes* são *liberados*, ou seja, assalariados, com remuneração vinda dos *projetos*, e em torno de três salários mínimos, ou pouco menos[352].

Apesar de um ou outro *agente* estar vinculado formalmente a *projetos* distintos, o planejamento e realização de atividades é conjunto. Suponhamos que Chiquinho conste como remunerado de um *projeto* A, que deve atender 5 *grupos* ou *áreas*, correspondentes a ocupacões de terra. Suponhamos igualmente que Rose seja remunerada por um projeto B, onde está previsto que ela é a *agente* responsável pelo *acompanhamento* de *comunidades* atingidas pela mineração. Isso não impede que Chiquinho vá realizar *visitas* a essas *comunidades* com Rose, nem que esta realize algum trabalho, de formação em direitos, por exemplo, nas ocupações que constam no projeto A.

O assalariamento é uma condição de possibilidade da dedicação integral das/os *agentes* ao *serviço* pastoral, sem dúvida, e à manutenção do engajamento cotidiano e durável. Mas diante de outras possibilidades de trabalho e remuneração que se abrem a elas/es, especialmente às/aos *agentes* da assessoria jurídica, fica evidente a qualquer observador/a que não é apenas a remuneração que os mantém na CPT. *Agentes* mais antigas/os como Aninha, em Xinguara, Geuza, em Marabá, e Hilário, em Tucuruí, evitam, aliás, usar o termo "trabalho" para nomear o que fazem. Preferem *serviço*. Não é trabalho porque, para elas/es, aquilo que fazem extrapola os limites de um vínculo estritamente profissional. É *serviço*, porque aponta para algum elemento de *vocação* e *missão* aí presentes. Voltarei a esse tópico.

Geuza, como *agente* mais antiga, desde 1994 na equipe de Marabá, assistiu à burocratização do trabalho militante[353]. Quanto à setorização ou especialização, por exemplo, a Misereor decidiu não mais financiar um "projeto integrado das pastorais sociais da Diocese de Marabá", como foi a praxe durante toda a década de 1990. A partir dos anos 2000, passou a financiar *projetos* específicos de cada uma dessas pastorais, o maior sendo o da CPT. Em relação à prestação de contas, critérios mais exigentes de discriminação e comprovação dos gastos com atividades passaram a ser exigidos, levando os *agentes* a terem que se preocupar

---

[352] Quando trabalhei como *agente*, dada a limitação de recursos do *projeto* de onde vinha meu salário, eu recebia um salário mínimo.

[353] Para a elaboração do verbete "bureaucratization and social movements", Suzanne Staggenborg (2013) identifica, na literatura sobre o assunto, três maneiras de se referir à burocratização dos movimentos sociais: (i) *record keeping*, que traduziria o investimento em documentação; (ii) racionalização procedimental na tomada de decisões internas, sobre o funcionamento da organização; (iii) divisão do trabalho, especializada. No caso da CPT, vê-se uma exigência crescente do segundo elemento, para uma definição de objetivos gerais, específicos, riscos, etc. E a presença do terceiro elemento, pela tecnificação e separação de competências, como se verifica nos agentes que se dedicam mais a algumas agendas específicas: *trabalho escravo*; *agroecologia*, assessoria jurídica, etc.

mais com o registro – não só por escrito, mas visual – de *visitas*, reuniões, *encontros*, audiências, dentre outras.

Através da trajetória de Chiquinho, pudemos observar também os efeitos dessa tecnificação ou profissionalização do militantismo, pelo tempo de preencher fichas no escritório, que passou a experimentar. Uma maneira de captar esse mesmo fenômeno é observar para os diferentes aprendizados que acontecem ao longo dessas trajetórias. A progressiva escolarização tanto de Geuza como de Chiquinho coincidem com a época em que se exige uma qualificação maior dos *agentes*, com polivalência de saberes.

Ao mesmo tempo, desapareceram instâncias de participação dos *trabalhadores* de grupos *acompanhados* pela CPT, na execução dos *projetos*, tais como a CPT Ampliada e o Conselho da CPT[354]. Hoje, as discussões sobre implementação das atividades previstas no *projeto*, bem como sua avaliação, realizam-se quase exclusivamente por meio de reuniões da equipe de *agentes.* Uma forma de promover a participação dos *trabalhadores* nos *projetos*, é, no momento de renova-los ou atualizá-los, ir até às *áreas*, fazer uma reunião com a associação, e discutir quais ações prioritárias deveriam ser incluídas. Essa instância de participação do público atendido parece ser valorizada também pelos financiadores dos *projetos*.

Um domínio que ainda resiste à burocratização do trabalho militante é o recrutamento para ser *agente* na pastoral. A mediação de pessoas próximas para o ingresso na CPT, como aconteceu com Chiquinho e Geuza, é observada também facilmente na trajetória de outros *agentes*, como Batista e Rose, em Marabá, e nos de Xinguara, Tucuruí, Tucumã e São Félix do Xingu. Quase nunca há um edital ou chamada para que interessadas e interessados enviem suas candidaturas. Quando uma vaga aparece, quando surge a necessidade de a equipe recrutar um novo membro, isso se faz geralmente pela rede de relações pessoais, e o ingresso, portanto, é por convite e não por seleção. Há algumas poucas exceções a essa prática.

Essas relações pessoalizadas dos *agentes* entre si, se não entram comumente no enquadramento de parentesco (nunca ouvi, pelo menos nas equipes por onde circulei, menção ao fato de pertencerem a uma mesma "família"), certamente reforçam uma mutualidade do tipo *filia*, de amizades. *Agentes* costumam se encontrar fora das situações de *serviço*, como em festas em suas casas ou em outros espaços. Isso, por sua vez, tem efeito no engajamento militante: o reforço das solidariedades pelo apoio e consideração mútuos contribui à perenidade do engajamento no organismo pastoral.

---

354 A CPT Ampliada era como se chamava as reuniões da equipe de agentes com membros de comunidades, no escritório da pastoral, para definirem a programação de atividades e fazerem a avaliação dessas.

Uma questão importante, quando se fala em engajamento militante, é saber como se dá a entrada nele e o estudo de trajetórias, mais uma vez, é uma ferramenta incontornável a esse fim. Lilian Mathieu (2010: 311-312), estudando o engajamento de professores de ensinos fundamental e médio na França, na mobilização contra a expulsão de alunos imigrantes *sans papier*, menciona que alguns ingressam nela pela "via do geral" e outros pela "via do singular". Há os professores que já têm larga experiência militante com outros temas, e sua adesão à causa dos alunos imigrantes é uma atualização de disposições já forjadas nesse sentido, e há professores com menor histórico militante, mas que se engajam na mobilização "por um encontro singular em campo favorável", quando se veem implicados pessoalmente diante da solicitação de um aluno, em particular, em situação de sofrimento, pela ameaça de ser expulso. O confronto com um problema urgente através de um encontro que engaja afetivamente a pessoa com um outro seria essa outra possibilidade de entrada em uma mobilização.

Parte da literatura fala do papel do choque moral na passagem ato de se engajar (Jasper; Poulsen, 2005), ou ainda de experiências disruptivas que alteram profundamente o modo de vida de alguém, provocando um contraste entre a experiência antiga boa e a nova, ruim (Driscoll, 2018). A mobilização de mães na busca por responsabilização penal de agentes estatais que assassinaram seus filhos seria um exemplo disso (Birman e Leite, 2004; Vianna e Farias, 2011; Lacerda, 2014). Ilustram também que a entrada "pelo singular" oferece ocasião de uma outra socialização, contatos e aprendizados com diversos atores, inclusive militantes mais experientes com engajamentos plurais. Um dos resultados possíveis é a ampliação de causas – ou engajamento em outras – a serem defendidas: as mães passam a reivindicar não apenas justiça para o caso que concerne seus filhos, como pautas mais abrangentes, tais como a reforma estrutural da polícia (fim da polícia militar, por exemplo), transformações nas políticas urbanas destinadas a bairros periféricos, dentre outras.

A questão sobre a passagem ao ato de engajar-se torna-se ainda mais relevante no caso dos *agentes*, porque se o engajamento tem a ver com algum modo de conexão (de se pensar e sentir implicado) com uma situação tida como um problema, os *agentes*, na qualidade de mediadores, implicam-se necessariamente por outros meios que não a experiência direta do problema. Não encontrei nas entrevistas com os *agentes* menção a um evento específico de particular importância que teria sido decisivo na motivação para ingressar na CPT. Em vez disso, é possível depreender dos relatos uma inquietação que se forja ao longo do tempo. Como lembra Mathieu (2010:310), a indignação não surge do nada; ela é expressão de uma

sensibilidade sobre certos temas, de um apego a certos valores, cuja compreensão exige uma análise da socialização dos atores.

Em termos bourdieusianos, o engajamento seria o encontro entre disposições e posições. As disposições incorporadas dizem respeito a formas de conhecer e julgar o mundo. Ou seja, valores cultivados ao longo de uma trajetória fazem parte (junto a ideias e práticas) das disposições de agir. Se essas disposições encontram um terreno favorável, que se refere à posição ocupada pelo agente (no sentido sociológico do termo), elas tendem a se atualizar.

Dos seis *agentes* em atuação em Marabá, quatro haviam, na infância, adolescência ou início da vida adulta, experimentando passagens em espaços da igreja onde *estar a serviço* era um valor cultivado: Geuza, com sua participação na PJ; Chiquinho, com a interação com grupos católicos durante a escolarização agrícola; Batista, com a entrada no seminário onde conheceu algumas figuras da teologia da libertação; Rose, com o trabalho em uma rádio comunitária católica em Itaituba, no Pará.

Todos tiveram a oportunidade de continuar o cultivo desse valor em outros espaços, ocupando outras posições: Geuza no MEB, Chiquinho em cooperativas que trabalhavam em áreas acompanhadas pela CPT, Batista com estágio pastoral junto ao Padre Ricardo Rezende em uma diocese (a de Conceição do Araguaia) onde os *conflitos* estavam no auge e a igreja tinha um posicionamento oficial em defesa dos posseiros, e Rose, estagiando no MST. Estão de fora outras experiências importantes nesse sentido, que uma história de vida detalhada de cada um/a poderia ressaltar.

Diga-se ainda que em seus relatos é possível constatar que experimentaram, durante a infância e adolescência, situações de privação e violência pela falta de acesso (ou acesso precário) à terra, que pela falta de acesso (ou acesso precário) à terra, que viriam a encontrar entre as famílias cujos direitos viriam a defender mais tarde, na qualidade de *agentes*. Assim, Chiquinho e sua experiência do *trecho*, originário de uma família de posseiros em Governador Acher, Maranhão; Geuza, também do Maranhão, morando junto aos irmãos na terra de um tio, posseiro em Marabá, como agregados; Batista, que, criança ainda acompanhou os pais na migração de Turmalina-MG em direção a Conceição do Araguaia nos anos 1970, e Rose, paraense, filha de maranhenses, que também conheceram o trecho, e foram tentar o garimpo em Itaituba, no Pará.

Seja como for, reunir um conjunto de propriedades sociais não é suficiente para explicar o engajamento em uma causa. Sempre me intrigou o fato de os *agentes* serem, em muitos casos, os únicos de fratrias extensas, com um engajamento militante mais duradouro.

A duração do engajamento depende de um cultivo desses valores, ainda mais diante das dificuldades por que passam os agentes.

***

No atual contexto de *fragilização, nós temos que ir* [resolver] *muitas vezes sozinhos porque o sindicato* [dos trabalhadores e trabalhadoras rurais] *não dá conta,* disse Chiquinho para a representante da Misereor, comentando as atividades "fora do *projeto*". Vimos no capítulo 3 como os *movimentos* têm dificuldade não só de *acompanhar* as ocupações e acampamentos que representam, mas de *segurá-las,* ou seja, de mantê-las cumprindo os requisitos de uma 'boa mobilização'.

As equipes da CPT no sul e sudeste do Pará, embora não sejam *movimentos,* acabam cobrindo insuficiências/ fraquezas/ debilidades de organizações que eles assessoram. Há inúmeras ocupações, como a do Divino Pai Eterno em São Félix do Xingu, mencionada há pouco, que, apesar de serem oficialmente representadas pela Fetagri, contam mais com o apoio da CPT do que com o sindicato do município, por exemplo. Para ter informação do processo judicial ou do processo administrativo, ou para fazer alguma solicitação a um ator estatal (veicular uma denúncia de ameaça, por exemplo), ocupantes e presidentes de associações se endereçam diretamente à CPT.

Essa atuação constante e maior visibilidade – devido à desmobilização dos movimentos a CPT assume um papel de destaque não-desejado – expõe também certos *agentes* a *ameaças*. Afinal, o militantismo anticapitalista contraria muitos interesses, não só de grandes empresas e fazendeiros, mas também de *pequenos* com práticas e visões consideradas capitalistas pelos *agentes.* Isso cria muitas inimizades no âmbito local. A segurança e proteção dos *agentes,* e não apenas das/os *trabalhadoras/es,* tornou-se nos últimos anos objeto de preocupação, com investimento em práticas preventivas (de evitar exposição ao risco), contando inclusive com assessoria pontual de uma ONG especializada no tema, *Front Line Defenders.*

Ter contato com, e conhecer histórias de, *agentes* ameaçadas/os é algo comum entre membros da CPT[355]. Na Amazônia Oriental, há os casos do Padre Josimo Tavares, Irmã Dorothy Stang, Dom Pedro Casaldáliga, Padre Ricardo Rezende, Frei Henri des Roziers. Os dois primeiros foram assassinados. Os *agentes* com quem convivi acompanharam

[355] Rose, em uma reunião de equipe, em 2015, comentava: *a gente sempre soube de ameaças contra a CPT, mas nunca vi tanta ameaça como agora. E aí é ver o que a CPT Nacional também pode fazer.*

especialmente durante muitos anos a situação de Frei Henri, que foi incluído em 2005 no Programa de Proteção a Defensores de Direitos Humanos do governo federal – o programa foi criado justamente após o assassinato de Dorothy. Henri recebeu escolta de dois policiais militares de Xinguara de 2005 até 2013, ano em que retornou à França para tratar as sequelas de um segundo acidente vascular cerebral que sofreu.

O assassinato de Zé Claudio e Maria me levou à lona. Lembrei dessa frase de Geuza, muito emocionada em visita ao lote do casal, durante a II Romaria dos Mártires da Floresta, quando experimentei um misto de consternação e raiva com a notícia do assassinato de Ronair José de Lima. Naquele momento me dei conta que meus amigos *agentes* já haviam passado por outras situações de terem de velar e enterrar lideranças do seu convício que foram assassinadas. Aninha, em relação aos irmãos Canuto e Expedito Ribeiro de Oliveira; Batista, em relação a Fusquinha, Piauí, Dezinho, e também Zé Cláudio e Maria, esses últimos mais ou menos próximos também de Rose, Chiquinho, além de Geuza, como dito.

Quando pensava sobre o engajamento militante das/os *agentes*, sempre me vinha a pergunta: de que maneira ele continua em meio a essas experiências? Demorou um certo tempo para eu entender que isso tinha uma correspondência com a *mística* e seu cultivo, sob diversas formas, objeto de descrição e análise no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 6

O cultivo da *mística*: sacrifício, dádiva e graça

Anteriormente, descrevi diversas cenas do trabalho de *serviço* das/os *agentes* que apontam para o ritmo acelerado de ações que elas e eles cumprem no que chamam de *acompanhamento* das famílias em áreas de ocupação e acampamento, coordenadas por sindicatos ou pelo MST. Essas descrições mostram o *compromisso* em ação, que tem a ver com a disponibilidade para responder à numerosa e variada demanda que se coloca aos *agentes* durante o *serviço*.

Essa disponibilidade envolve as duas pontas do trabalho dos *agentes*: (i) a da interação com o mundo das ocupações e acampamentos, e (ii) a da interação com os atores estatais, paraestatais e não-governamentais. Ou seja, as/os *agentes* precisam estar disponíveis (i) tanto para o trabalho de base e o *acompanhamento,* que se faz por meio de *visitas* (às ocupações e acampamentos) e *atendimentos* (no escritório), (ii) quanto para as atividades típicas da formulação de denúncia e publicização de problemas (*assessoria* em termos êmicos) : registro e documentação dos *conflitos;* participação em *encontros*, em audiências judiciais, administrativas e públicas, em ações coletivas de protesto como atos-memória, manifestações de rua, romarias, dentre outras.

Vimos que, além da diversidade nas formas de manifestação do *serviço*, seu ritmo é oscilante. Há épocas em que a frequência de *visitas*, principal instrumento para o trabalho de base, aumenta, e em outras diminui. Se algumas modalidades de ações coletivas, como os atos-memória e romarias, estão estabelecidas em datas fixas no calendário anual, outras, como as manifestações de rua, são mais conjunturais. Varia a cada semestre a realização de *encontros*, oficinas, intercâmbios, segundo a agenda dos movimentos sociais, ainda que alguns deles estejam previstos como obrigatórios nos projetos de financiamento, mas sem data.

Ficou claro também que não são poucas as situações que incitam a realização do *serviço* com urgência, interpondo-se a outras atividades previstas na agenda da organização.

Por exemplo, quando um grupo despejado vai até o escritório pedir *apoio*, ou quando chega a notícia que, a 400 km dali, aconteceu um massacre contra *sem-terras*[356].

Assim, na reunião de equipe de 10 de maio de 2018, descrita no capítulo anterior, Chiquinho, que estava encarregado para o *apoio* à Romaria dos Mártires da Floresta de Nova Ipixuna, e Rose, para um *encontro* com o Movimento dos Atingidos pela Mineração (MAM), incluíram, em suas agendas, o *atendimento* no escritório às famílias despejadas por pistoleiros em um município vizinho. Essas famílias não faziam parte de uma ocupação já *acompanhada* pela CPT, seja em seus *projetos*, seja em seu trabalho cotidiano. Os *agentes* tomaram conhecimento, aliás, da existência do acampamento no mesmo dia em que alguns integrantes, homens e mulheres, foram até o escritório, pedirem *ajuda* à CPT, que, em resposta, ofereceu-lhes *apoio*[357].

O pessoal da rua falou pra correr atrás da CPT, e nós viemos, como li na cópia de termo de declaração registrado na DECA à época. De fato, como vim a entender a situação dias depois, tratava-se do que alguns *agentes* chamam de *ocupação espontânea* – uma classificação abordada no capítulo 2 –, referindo-se assim a ocupações de terra que não são oficialmente representadas nem por uma federação sindical nem por um movimento social previamente constituído. Não raro, integrantes desse tipo de ocupação, não tendo uma organização que os represente e a quem possam recorrer em casos problemáticos, como o de uma expulsão ilegal/extrajudicial, aparecem no escritório da CPT, quando se veem nessas situações.

---

356 No dia 23 de maio de 2017, eu acompanhava um *agente*, advogado, em Marabá, em uma atividade (palestra sobre *conflitos no campo*) no auditório da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), quando recebemos a notícia em grupos de *Whatsapp* de que "a polícia matou trabalhadores em um acampamento em Pau d'Arco", município distante 300 km de Marabá, mais ao sul. O *agente* imediatamente informou aos presentes que precisaria se ausentar, e começou a preparar seu deslocamento para Pau d'Arco, enquanto entrava em contato com organizações de direitos humanos em Brasília e no Rio de Janeiro, para *articular* a ida de representantes dessas ONGs e de algumas agências estatais ao local dos fatos. No outro dia, pela manhã cedo, já se encontravam em Pau d'Arco, vindos de vôo fretado de Brasília, o representante do Conselho Nacional de Direitos Humanos (Darci Frigo) e uma Procuradora da República (Deborah Duprat) para acompanhar as investigações iniciais sobre o ocorrido, que viria a ser conhecido como *Massacre de Pau d'Arco*. A CPT foi a única responsável por identificar *sem-terras* sobreviventes que estiveram no momento do massacre oferecendo-lhes proteção, enquanto medida para esse fim não era estabelecida oficialmente pelo governo federal, através do programa de proteção a vítimas e testemunhas. Participei durante dias seguidos dessas ações de assistência e proteção, enquanto a assessoria jurídica da CPT reunia informações e provas que reforçassem a investigação do Ministério Público e fundamentassem a *denúncia.*

357 Os termos *ajuda* e *apoio* têm aparecido em diversas etnografias realizadas junto a populações rurais no Brasil, designando, respectivamente, colaborações mais verticais ou horizontais. Os *agentes* evitam o termo *ajuda* por associarem a ele uma conotação assistencial. *Apoio* ampliaria, em vez de restringir, a capacidade de agir dos destinatários do *serviço*.

Outro tipo de situação emergencial a que as/os *agentes* são confrontadas/os é o *atendimento* a *trabalhadores* vítimas de trabalho escravo. Se o número desses atendimentos em escritório diminuiu desde que comecei meu trabalho de campo, em 2014[358], comparado à frequência com que se dava nos anos 2000, ainda assim, exigia das/os *agentes* disponibilidade: (i) para registrar suas declarações e orientá-los sobre o procedimento a adotar para fazer uma denúncia nessa matéria; (ii) para acolhê-los, com hospedagem, alimentação e transporte, até poderem reestabelecer ligações com os contatos próximos. Esses *atendimentos* ocorriam com a ida ao escritório de *trabalhadores* que fugiam das fazendas onde se sentiam ameaçados e submetidos a condições degradantes de trabalho. Ouvi de *agentes* mais experientes histórias de atendimentos difíceis, com *trabalhadores* chegando até o escritório ainda feridos e sob o choque da fuga. Participei de quatro *atendimentos* do tipo, dois em Marabá e dois em Xinguara, ao longo do trabalho de campo. Em todas as situações, os *trabalhadores* haviam chegado ao escritório um momento depois da fuga[359].

Ao extrapolar os casos que são normalmente *acompanhados* e abranger situações emergenciais como essas exemplificadas, o *serviço* caracteriza-se não apenas pela amplitude de suas atividades, mas implica algo a mais, um 'extra', como diria Julian Pitt-Rivers (2017), que exige pensar sobre a dimensão de gratuidade existente nessas ações. O tema não é de fácil abordagem tantas são as controvérsias em torno do dom gratuito ou das ações desinteressadas, por exemplo. E o grau de *conhecimento* ou proximidade entre os participantes da interação importa. Afinal, a *ajuda*/*apoio* anônima/o, a um desconhecido, é qualitativamente diferente de uma *ajuda*/*apoio* a um conhecido/amigo/próximo/familiar. Abordar a gratuidade demanda também refletir sobre o lugar do sacrifício nessas ações, ainda mais que o *compromisso*, como ficou claro, implica uma doação-de-si, como todos os engajamentos militantes mais intensos, aliás.

---

358 Os *agentes* formulam diversas hipóteses para essa diminuição. Uma delas é que os trabalhadores passaram a ir diretamente registrar as denúncias na Justiça do Trabalho, à medida que novas varas foram criadas e aumentou a sua interiorização.

359 Essas situações exigiam das/os *agentes* um discernimento para ver em que medida aquela declaração vinha de fato de um *trabalhador,* ou de alguém fazendo-se passar por um, apenas para conhecer o escritório e os *agentes* da CPT.

6.1 Posições diante do sofrimento

É sabido que a comparação é uma ferramenta heurística incontornável da produção do conhecimento antropológico, tanto em sua modalidade frontal, quanto em sua modalidade lateral (Candea, 2016)[360]. E, no meu caso, valendo-me de uma comparação 'lateral', foi a leitura da etnografia de Omri Elisha (2011) – sobre o trabalho assistencial de evangélicos pentecostais brancos, de classe média, residentes nos *suburbs* de Knoxville no estado do Tennessee, nos Estados Unidos, membros de duas *megachurches*, junto a moradores, em sua maioria negros, de bairros pobres da cidade (*inner city*) – que me fez atentar para as particularidades do *serviço* entre os *agentes* da CPT.

Uma das contribuições da etnografia de Elisha é mostrar que o contato com a pobreza não faz necessariamente os ativistas religiosos terem sensibilidade contra a 'dominação', no sentido sociológico do termo. As atividades de trabalho social que seus interlocutores desempenhavam, de conteúdo tão variado, indo da assistência a refugiados até à distribuição de presentes para crianças pobres no Natal, não são lugares para uma sensibilização automática diante das desigualdades sociais e para conceber a 'dominação'. Ao contrário, uma tal sensibilidade, entre muitos de seus interlocutores, dissolve-se diante de preconceitos culturais mais arraigados ou outras aspirações de ordem religiosa.

Esses evangélicos engajados narravam viver em suas experiências um paradoxo entre compaixão (*compassion*) e responsabilização (*accountability*): enquanto a compaixão remete à graça**,** uma empatia que leva a um dom sem espera de contraprestação, a responsabilização pressupõe justiça**,** e visa justamente a reciprocidade, esperando-se que o destinatário da ação compassiva mude os maus hábitos (assim considerados) e saia do ciclo de vulnerabilidade e pobreza. Em outros termos, esses evangélicos não conseguiam ser apenas compassivos. Sentiam que, diante da teologia que praticavam, era necessário que uma dose de responsabilidade individual recaísse sobre as pessoas assistidas[361]. Ao mesmo tempo, isso não

---

[360] "Comparação frontal" seria aquela em que uma entidade etnográfica (sociedades, instituições, etc.) estrangeira é posta em contraste com um outra pretensamente familiar (Candea, 2016: 184), por exemplo, as categorias de pensamento e ação de populações indígenas amazônicas *versus* categorias de pensamento e ação ocidentais. Essa modalidade foi reabilitada pela virada ontológica. Já a comparação lateral opera pela justaposição de casos diversos dentro de uma mesma área regional (Amazônia, por exemplo) ou temática (cristãos engajados politicamente, por exemplo), revelando diferenças internas ou conexões inesperadas (Candea, 2016: 212) entre os casos. A comparação lateral, se não encontra um término, dificulta a reunificação dos casos em um bloco que possa servir para fazer o contraste com outro, embora quem pratique comparação frontal – Candea utiliza o exemplo de Viveiros de Castro, em seu artigo – tenha que necessariamente recorrer à comparação lateral, nem sempre de forma explícita.

[361] É claro que esses evangélicos não são atores que pensam e agem apenas teologicamente, e, em relação ao modo como concebem pessoa e responsabilização individual encontram-se influenciados também por outras

deveria impedir completamente sua ação, já que a mesma teologia cristã, tal como concebiam e praticavam, indicava que eles tinham que ser compassivos.

Para Elisha, o problema não está nos conceitos. Em termos estritamente teológico-conceituais, graça e justiça não são necessariamente princípios contraditórios e incongruentes, uma vez que podem ser tidos como complementares. E efetivamente muitos teólogos que ele consultou afirmavam isso[362]. A questão, para o antropólogo, é: se, potencialmente, são complementares, por que esses evangélicos brancos os experimentam como incongruentes, na forma de dilemas morais por vezes fortes?[363]

Afinal, eles falam de *compassion fatigue* com bastante frequência. Seria algo como cansaço ou exaustão compassiva, ligada a uma certa frustração, que vinha do fato de não só não verem transformações nas pessoas assistidas, como se sentirem manipulados e enganados pelos próprios assistidos. Esse tipo de queixa foi encontrado por Eva Scheliga (2013: 165) em sua pesquisa pioneira sobre ações sociais de evangélicos brasileiros, particularmente os neopentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). E o mesmo pode ser dito no que concerne diversos profissionais e militantes de ações humanitárias, mesmo as mais seculares (ou assim ditas), que recorrentemente afirmam sentir-se instrumentalizados ou desapontados pela falta de retorno/retribuição dos assistidos (Fassin, 2012; Ticktin, 2011).

Para Elisha (2013), parte da resposta está na romantização exagerada que esses evangélicos fazem da compaixão e do que esperam dela. Outra parte está na cautela em considerar que, por meio das obras sociais, pode-se experimentar o divino. Isso seria adotar uma visão sacramental que os aproximaria dos católicos, o que não seria bem visto. Os católicos estariam mais bem armados, por assim dizer, para lidar com essa incongruência – que, afinal, não precisaria existir – entre compaixão e responsabilização, graça e justiça, por adotarem uma teologia mais sacramental – a ideia de que a graça divina é mediada através de

---

racionalidades. A importância que atribuem à agência individual não está descolada de discursos de outras faturas (para além da religiosa) que põem o indivíduo no centro da intencionalidade e do agir.

362 No cristianismo, o dom mais incondicional que existe, a salvação eterna, pressupõe que o destinatário se coloque sob a autoridade divina e aja de acordo com seus princípios. Isso poderia implicar que há uma obrigação/contrapartida do beneficiário a cumprir. Muitos teólogos se extraem do dilema afirmando que o processo se dá voluntariamente, ou seja, que não é vivido como obrigação por aquelas/es que passam por ele A outra saída é: por mais que os humanos se comportem bem, isso nunca seria condição suficiente para alcançar algo tão infinito quanto a salvação eterna, que resta, portanto, algo gratuito.

363 O autor descarta uma hipótese bourdieusiana segundo a qual esses evangélicos desconheceriam, não reconheceriam ou se iludiriam quanto ao desinteresse do dom/dádiva: "*The evangelicals in my study do not simply misrecognize interested giving as disinterested. Rather, their ministry efforts are shaped by a complex assembly of moral ambitions, all of which contribute to a worldview that represents charitable actions as conditional and unconditional at the same time without providing coherent methods to resolve potential crises and contradictions*" (Elisha, 2008:181).

pessoas, objetos e experiências – e por há muito mais tempo colocarem o papel das obras no exercício da fé[364].

Retornando à comparação lateral, o que a etnografia de Elisha me fez refletir – por contraste – sobre o trabalho dos *agentes* foi perceber, primeiramente, a completa ausência desse tipo de dilema moral, e mais ainda das queixas repetidas de frustração e cansaço compassivo com os *movimentos* ou com as pessoas acampadas. Não quero dizer que os *agentes* não se queixem. Queixam-se da falta de um *apoio* mais amplo da Igreja, de um *compromisso* da hierarquia e de outros grupos eclesiais em relação a *serviços* que efetivamente priorizem os *pobres.* Queixam-se da falta de *compromisso* também das agências estatais, do desmonte sofrido nos últimos anos, da paralização e recuo das políticas redistributivas de reforma agrária. Queixam-se da *fragilização* dos *movimentos* para *segurar* as ocupações de terra, e se queixam da disseminação de práticas predatórias (desmatamento, aluguel de pasto, roubo de gado, etc.) entre pessoas acampadas nas áreas em conflito. Mas isso não gera cansaço compassivo ou um desapontamento frequente, especialmente dos *agentes* em relação às famílias acampadas. Por quê? Uma das chaves de resposta está no modo de colocar-se diante do sofrimento. Uma outra está no modo de se conceber e experimentar o que seja *graça*, *missão*, *testemunho*, e, enfim, *mística.* Ou seja, está no modo particular que os *agentes* possuem de atualizarem premissas imanentes do cristianismo. Uma terceira chave ainda está no dispositivo de *acompanhamento*, no desempenho do *serviço,* ao qual precisaremos retornar mais uma vez.

Gostaria de começar pela descrição e análise de como as/os *agentes* se posicionam diante do sofrimento. Antes, informo que para as reflexões que se seguem neste capítulo utilizarei como material empírico as notas oriundas de minha observação durante o trabalho de campo combinadas a um conjunto de documentos, notadamente a série (2011-2022) de reflexões pastorais publicadas anualmente nos Cadernos de Conflitos no Campo, escritas por assessores teólogos e/ou biblistas da CPT[365].

---

[364] Por essa razão Omri Elisha (2013) pergunta ironicamente: *All catholics now?* Porque ele constata que esses evangélicos, quanto mais engajados no *social work* (ações sociais e/ou serviço assistencial), mais dependem de uma teologia que considere que a graça é mediada por meio de obras e não apenas pela proclamação da palavra, diminuindo o peso de ações proselitistas. Pierre Sanchis (2009: 200-201) reflete sobre o modo como o 'engajamento social' pode ser considerado um sacramento para os católicos na medida em que pode ser um veículo de experimentação do divino.

[365] A cada ano, o "Caderno de Conflitos no Campo - Brasil" costuma dedicar um espaço do relatório para uma reflexão pastoral acerca dos *conflitos.* Seus/suas autores/as são *agentes* e/ou assessores/as, não necessariamente católicas/os, pois entre eles/as, há uma pastora luterana (Romi Márcia Bencke) e outra metodista (Nancy Cardoso). Esses textos não necessariamente espelham o exato pensamento de todas/os as/os *agentes* acerca da *mística* e espiritualidade que vivenciam. Mas esses textos apontam questões de fundo que permeiam o pensar e agir das/os *agentes.* Esses textos têm importância ainda como material

O sofrimento carrega ambiguidades para muitos cristãos. Se, por um lado, sofrimento pode ser consequência do pecado, por outro, pode ser uma qualidade crística (no sentido da *imitatio Christi*), de aguentar firme, constituindo um meio de reforçar a humildade e a espiritualidade. Pode igualmente ser motivo propulsor para se buscar alívio ou libertação. Aliás, vale lembrar que um dos refrões mais famosos do cancioneiro de cristãos da libertação, dentre os quais fazem parte os *agentes*, é: *Já chega de tanto sofrer/ Já chega de tanto esperar/ A luta vai ser tão difícil/ Na lei ou na marra nós vamos ganhar*.

Entre as/os *agentes* a maneira de se posicionar diante do sofrimento é ver no sofrimento do *pobre* a paixão de Cristo. Um trecho da Bíblia citado em muitos documentos da CPT que consultei é a passagem do evangelho de Mateus (25, 40) em que Cristo diz que o ato que se faz a um dos "mais pequenos", chamados também de "irmãos", significa um ato feito ao próprio Cristo[366]. Por essa razão, para os *agentes*, o sofrimento dos pobres nunca é lido pela chave do pecado, da ausência de graça, e menos ainda do merecimento ou predestinação. Isso evacua a possibilidade de eles viverem dilemas morais como os evangélicos na etnografia de Elisha. É um sofrimento que exige solução, na medida em que, segundo pensam e vivem o evangelho, Cristo veio para que todos tenham *vida*, que não seria qualquer vida, aliás, porque não basta assegurar sobrevivência; seria *vida plena*: aquela que permita a melhor realização de si sem prejuízo dos outros, não em outro tempo e espaço, mas aqui e agora, invertendo o esquema escatológico, como diria Bruno Latour (2019).

Isto posto, uma questão latente diante dos engajamentos militantes mais diversos é: de onde vem a responsabilidade de agir diante do outro que sofre? De fato, como procurou investigar minuciosamente Luc Boltanski (1993), ela pode vir de engajamentos pré-existentes, como os que decorrem de razões contratuais ou profissionais (um/a médico/a ou enfermeiro/a que se engaja em cuidar um/a paciente em sofrimento, em um posto público de saúde, por exemplo) e/ou de relações de solidariedade diversas – parentesco, amizade, vizinhança, amor (*eros*), entre outras – que se dão entre pessoas que já se conhecem entre si. Mas e a ação em assitência ou *apoio* a um desconhecido? A alguém com quem não se compartilhou no passado

---

empírico porque são utilizados em formações diversas por que passam as/os *agentes*, especialmente as formações organizadas pela secretaria nacional. Chamo atenção para o fato de que o ano de publicação do Caderno não coincide com o do título. Assim o caderno publicado em 2011 refere-se a "Conflitos no Campo 2010". Quando menciono um ano da série anual, refiro-me ao da publicação. Na série 2011-2022, não houve publicação de reflexão pastoral em 2011 e em 2019.

366 Benthall (2017) lembra que é essa uma passagem bíblica fulcral para legitimar teologicamente a caridade cristã que apresenta resquícios das oferendas sacrificiais do judaísmo, revogadas com o cristianismo, pelo sacrifício maior, o sacrifício do próprio deus. Isso não impediu, como é bem sabido, que cristãos reinventassem outras modalidades sacrificiais (Mayblin; Course, 2013).

relações de solidariedade/proximidade? Ou seja, a alguém que nos é – num primeiro momento, ao menos, de contato com o sofrimento – distante?

Nesse último caso, impõem-se algumas condições de possibilidade para agir diante do sofrimento, segundo o sociólogo. Quem vê um sofrimento, em sociedades industrializadas, sem indiferença, e, ao mesmo tempo, sem agir de alguma forma, tende a se expor à acusação de fruição estética, fascinação pelo horror, ou até prazer, rechaçadas pela moralidade moderna, embora essa seja uma possibilidade sempre aberta, é evidente. Diante de um sofrimento evitável, não agir só seria aceitável alegando-se ou o fato de não ter visto ou o de não ter tomado conhecimento do sofrimento, ou questionando a facticidade do sofrimento (afirmando tratar-se de um sofrimento fictício). Fora desses cenários, não agir faz o espectador incorrer no risco de ser considerado omisso. Por outro lado, se se opta por agir, não há milhares de opções disponíveis, lembra Boltanski, mas em geral duas: (i) reparar/aliviar imediatamente o sofrimento e/ou (ii) denunciá-lo[367]. Além das diferenças de temporalidade entre os dois tipos de ação, o último permite uma coletivização enquanto o primeiro se encerra no indivíduo ou no âmbito local.

Se, em situações emergenciais, as/os *agentes*, diante do sofrimento do outro, buscam a aplicação imediata de bens reparadores, a ação mais recorrente entre eles e elas é, no entanto, a denúncia, porque a emoção moral mais experimentada, é a indignação. Mais do que piedade/compaixão. A conversão da piedade em indignação implica um redirecionamento do que se enfatiza: passa-se do sofrimento da vítima para o causador do sofrimento (Boltanski, 1993: 91). As/Os *agentes* tendem a enquadrar o sofrimento não só como evitável, mas como injusto, necessitando não apenas alívio, mas responsabilização de quem o perpetra. Isso as/os leva a estabelecerem cadeias de nexos causais, necessárias para se identificar qualquer ente que ocupe o lugar de responsável. É por essa razão que as/os *agentes* precisam ainda de uma teoria sobre o poder ou 'dominação', o que faltava aos evangélicos com quem Elisha conviveu: essa possibilidade lhes estava bloqueada de partida pela forma mesmo, portanto, como se posicionavam diante do sofrimento.

Desse modo, as/os *agentes* acabam por preencher as três características do que Boltanski chamou de 'tópica da denúncia' que vimos no capítulo 4: (i) o denunciante (as/os

---

[367] Boltanski (1993) trata essa alternativa sob a distinção entre pagar e falar, ou ainda entre a tópica da denúncia ou tópica do sentimento (*attendrissement*). Uma outra possibilidade de agir é intervir aumentando o sofrimento propositadamente. Ela está fora do esquema de análise de Boltanski e do meu. Do primeiro, porque o autor se interessa teoricamente pelas ações diante do sofrimento que podem se converter em uma política visando a alteração do estado de coisas e não sua reprodução ou reforço. Do meu, por se opor completamente ao pensamento e ação das/os *agentes.*

agentes, a CPT) não se beneficia diretamente da denúncia; (ii) é estabelecida uma cadeia de causas e efeitos entre o sofrimento da vítima e ação do perpetrador (que pode ser um/a fazendeiro/a, uma empresa, ou até *o capital, o latifúndio,* ou *o agronegócio*); (iii) demonstra-se que o sofrimento é evitável, e portanto abre um campo de ações possíveis para intervenção.

No conjunto de textos das reflexões pastorais, assim como no vocabulário cotidiano de *agentes* e de pessoas em ocupações e acampamentos, um dos termos correntes para se referir a sofrimento é *perseguição.* Encontramo-lo já no preâmbulo desta tese, onde teci algumas considerações a respeito. Nas reflexões pastorais, a matéria é tratada mais detidamente em 2012, por Sandro Gallazzi e em 2021, por Flávio Lazzarin. Em ambos está caracterizado que a *perseguição* e o sofrimento são inescapáveis neste mundo. Gallazzi (2012) cita inclusive duas passagens do evangelho de João: (i) "se me perseguiram, também vos perseguirão" (Jo 15, 20); (ii) "tenho-vos dito isto para que tenhais paz em mim: no mundo terei aflições, mas, coragem, eu venci o mundo" (Jo 16, 33).

Considera-se que a *perseguição* é um dado inescapável tanto dos *oprimidos* como dos que se colocam ao lado deles. Ou seja, quem quiser que busque a justiça não pode esperar nada diferente disso. No entanto, não há, entre as/os *agentes*, fatalismo no modo de definir e experimentar a *perseguição*[368], porque se considera – vejo isso nos textos e em situações que observei em campo – que há uma margem de ação contra a *perseguição*. Aliás, é a *perseguição*/sofrimento que provoca uma ação, que demanda uma *resposta*. Para as/os *agentes*, quem sofre exprime alguma coisa com poder convocatório, pois em toda *perseguição* há um *clamor* ou *grito*[369]. Para as/os *agentes*, o que está em jogo é como se responde a esse *grito*. E para elas/es, o que o evangelho apontaria é que o modelo de *resposta* se encontra na tradição dos profetas bíblicos: de se nomear o sofrimento, nomear os perpetradores, e anunciar solução/superação. Donde a escolha que fazem pela tópica da denúncia que não necessariamente está em acordo com as expectativas dos sofredores, no entanto.

---

368 Gallazzi (2012) lista *armadilhas teológicas* a respeito do sofrimento/perseguição: (i) pensar que a *perseguição* é vontade de Deus; (ii) pensar que só a crença explícita em Deus torna o sofredor digno de justiça; (iii) pensar que as coisas não vão mudar; (iv) pensar que a espiritualidade deve evitar tudo que possa dividir, o que levaria à hesitação em apoiar sofredores como os ameaçados de morte em disputas por terra.

369 *Clamor* é o termo que está presente no livro do Êxodo, capítulo 3, versículo 7. Deus afirma ter ouvido o clamor do seu povo oprimido no Egito. Um comentário detalhado sobre isso está na reflexão pastoral dos *agentes* Ana Gallazi e Sandro Gallazi, no "Caderno de Conflitos no Campo Brasil – 2016" publicado em 2017. A maneira como a CPT enquadra a importância do *clamor* vai ao encontro de muitos argumentos analíticos da fenomenologia de formação dos problemas públicos, segundo a qual, um problema para se constituir como tal precisa estar lastreado em alguma experiência de sofrimento, perturbação, descontentamento.

Assim, se *agentes* e pessoas em ocupações e acampamentos concordam com os muitos referentes possíveis para o termo *perseguição* (ameaças de morte, despejos, expulsões, agressões, homicídios e tentativas de homicídios, ações de pistoleiros, incêndio de casas e roças, destruição de bens, entre outros), distinguem-se quanto ao modo de agir/responder diante dele. Em diversas ocasiões, as famílias em ocupações e acampamentos têm à disposição alguns bens reparadores ao sofrimento, como os provenientes da *ajuda* de políticos locais, para não mencionar os obtidos por meio das práticas predatórias (resolver a falta de renda por meio da venda de madeira localizada na reserva legal do imóvel ocupado, por exemplo).

Vimos nos capítulos 2 e 3 que essas são soluções que costumam ser proscritas pelas/os *agentes* que privilegiam a ação sobre o sofrimento por meio da denúncia e da mobilização. Ocorre que a temporalidade dessa última está frequentemente em desajuste com a urgência do/a sofredor/a, uma vez que toda denúncia toma bastante tempo – é um processo de longa duração – para portar efeitos reparadores. Em muitos casos, as vítimas não podem ou não conseguem esperar. Os *agentes* se veem frequentemente implicados nesse dilema e em mais um outro: a denúncia faz prolongar o sofrimento e ainda pode aumentar as ameaças contra as vítimas, uma vez que elas se expõem ao designarem como responsáveis atores poderosos dotados de alta capacidade de represália. Do universo de ocupantes e acampados são certamente as lideranças e as pessoas próximas delas cujas expectativas estariam mais ajustadas com as das/os *agentes*.

Outro conteúdo de desacordo entre *agentes* e ocupantes e acampados está no grau de fatalismo diante da perseguição/sofrimento. Por não ter realizado uma pesquisa junto às famílias das ocupações, uma vez que meus interlocutores são os *agentes*, não disponho de material suficiente para desenvolver em detalhe esse ponto. Mas, dado que a maior parte dos integrantes das ocupações e acampamentos *acompanhados* pela CPT é de evangélicos pertencentes a diferentes denominações (neo)pentecostais, é muito provável que enquadrem o sofrimento/*perseguição* que os *sem-terra* experimentam como algo da vontade divina, seja por merecimento, seja por predestinação. É o que precisaria ser confrontado com etnografias sobre pentecostais em ocupações rurais e urbanas em andamento[370] [371]. Isso tem a ver com o modo como se enquadra a teodiceia cristã.

---

[370] Swatowski e Senna (2019), realizando trabalho do campo em uma ocupação urbana em Uberlândia, "ocupação do Glória", ligada a um movimento de sem-teto, descrevem a importância do enquadramento 'provação de Deus' em diferentes momentos: para os pentecostais do local, a invasão foi uma 'provação de Deus', assim como o é a permanência no local, com as ameaças e riscos de despejo. Da mesma forma como verificamos para as ocupações de terra no sul e sudeste do Pará, para os moradores "do Glória", a

6.2 O mal e a *teimosia*

De fato, isso está relacionado ao modo como o mal se produz e age no mundo. Para as/os *agentes* o mal se define como todo ente ou entidade (de pessoas a projetos) que se coloquem contra a *vida plena,* vida em que se possa realizar a *eudaimonia* aristotélica. Assim, o mal pode ser associado a pessoas e projetos que ambicionam concentrar poderes e riquezas, produzindo sofrimento para uma grande maioria excluída dos frutos dessas ações. O mal é, com frequência, designado por meio de sinédoques políticas tais como *o capital, o capitalismo, o latifúndio, o agronegócio, os grandes projetos,* dentre outras.

Cada dia aparece sinais do mal e o medo cresce, escreveu Dorothy Stang na carta reproduzida no preâmbulo. Ela se referia a todo o inventário de problemas descrito na sua missiva e resultado de um levantamento feito com *posseiros* à época. Concretamente, dizia

---

capacidade de suportar o sofrimento é um meio de legitimação de si e da reivindicação (Swatowski; Sena, 2019: 155 e 160). O fato de a maioria dos pentecostais não participar das ações coletivas convocadas pelo movimento social não parece ser uma especificidade desse grupo, pois, ao que sugere a análise, a maioria dos moradores, independente da filiação religiosa, não participam delas, e desconfiam das lideranças. Ou seja, uma coisa é participar da ocupação e outra coisa é participar da mobilização, exatamente como vimos para as ocupações e acampamentos do sul e sudeste paraenses (capítulo 2 da tese). Os autores observam também que, para os pentecostais dessa ocupação urbana, a busca por direitos está associada ao alcance de uma graça divina (Idem: 153). Simbsler (2021), por sua vez, estudando pentecostais em acampamentos do MST em Pernambuco, mostra que a dicotomia rígida entre pentecostais e cristãos da libertação é falha. Dentre os pontos que o autor levanta, destaco dois: (i) os *crentes* não deixam de participar das ações coletivas, uma vez que ingressam no circuito de dons e obrigações atuantes nos acampamentos do MST (Simbsler, 2021: 6-7); (ii) os *crentes* encontram as mesmas fontes de inspiração bíblica para legitimar suas ações, como trechos do livro do profeta Isaías e do livro do Êxodo. O fato de Deus estar na luta por terra não é algo difícil de os pentecostais conceberem (Idem: 10). Aquilo de que os *crentes* deixam de participar são as festas com forró e bebida alcóolica que venham acontecer durante atividades da mobilização. Não aceitam também quando os *militantes* querem *mandar demais,* quando, por exemplo, demandam aos acampados votarem em candidatas/os do movimento nas eleições municipais (Idem: 10-11). Consideram-se instrumentalizados pelo movimento, para promover fins políticos diversos da *conquista da terra.* Essa última é um objeto legítimo da troca de dons com o movimento, mas a política eleitoral, não. Essa reticência dos pentecostais do MST, mais uma vez, não me parece diferente da que podemos encontrar entre outros acampados de confissões religiosas diversas. Nas duas etnografias citadas, o sofrimento é um meio de legitimação para demandar terra. Mas essa, como está claro, não é uma particularidade pentecostal. Seria necessário aprofundar mais a investigação, para saber se alguns postulados do sofrimento como predestinação/merecimento continuam operando nos modos de pensar e agir deles, em oposição ao sofrimento como algo injusto dos cristãos da libertação, tal como enquadram os *agentes* da CPT. Aliás, os atores dessas duas etnografias interagem com as equipes da CPT de seus locais.

[371] Inevitável lembrar a etnografia pioneira de Regina Novaes (1986) sobre o engajamento dos *crentes* nas Ligas Camponesas. Para a autora, o rompimento com o catolicismo "radicalizava disposições morais e éticas preexistentes permitindo conectar militância religiosa e política" (Novaes, 2001:70). Para a autora, a diferença na relação entre religião e política, tomando-se os casos de pentecostais e cristãos de CEBs, estaria no fato de que os primeiros praticam a religiogização de categorias políticas, enquanto os segundos, a politização de categorias religiosas (Novaes, 2001: 71). Véronique Boyer (1997), em uma revisão de estudos sociológicos sobre pentecostalismo, ao mostrar que é falho buscar enquadrá-lo ou como tradicional ou moderno, ou político ou apolítico, cita o trabalho de John Burdick que trata dos efeitos diversos sobre o *self* produzidos por CEBs e congregações pentecostais. Enquanto as CEBs promoveriam uma continuidade do *self*, os pentecostais, ao contrário, pela experiência da conversão, privilegiam a transformação do *self*, com "impactos no modo como se posicionam diante de alguém que sofre" (Boyer, 1997).

respeito aos diversos tipos de sofrimento pelos quais passavam as pessoas: expulsões por grileiros; isolamento geográfico; más condições de estradas; falta de acesso a crédito; destruição de roças e outros. Ora, esse é um caso congruente com diversas outras situações que observei e descrevi na tese que mostram que, para as/os *agentes*, o mal pode ser localizado e sua *agency* (capacidade de agir) não advém apenas de entes espirituais extra-humanos como o diabo, mas de atores humanos, ou com participação de humanos concretos, que podem ser designados como responsáveis e punidos pelas agências judiciais.

As pessoas das ocupações e acampamentos podem se referir ao mal nesses termos, mas não só. E frequentemente ele não tem, para elas, localizações precisas. Ao contrário, o mal parece estar imiscuído no mundo, e é dotado da capacidade de invadir diversas esferas da vida, como identificou Otávio Velho (1995:20) entre seus interlocutores camponeses da Amazônia Oriental, afirmando ser esse um dos aspectos do que chamou de 'cultura bíblica'. Aliás, a percepção de que o mal está em toda parte e pode entrar no humano é corrente entre muitos cristãos brasileiros (católicos, espíritas ou evangélicos). Há uma concepção de um corpo humano poroso vulnerável à entrada de espíritos de agência divina ou maligna.

Resumindo grosseiramente o argumento, enquanto para as/os *agentes* a besta-fera seria identificada com a *grande empresa*, o capitalismo[372], para muitas pessoas em ocupações e acampamentos a besta-fera é tudo que torna seus corpos e vidas vulneráveis, que os deixa desprotegidos[373], causando doenças, rompimento de amizades, de vínculos familiares, perda de trabalho, além de diversos fenômenos de corrupção moral, como a violência contra as crianças. Assim, libertação pode assumir significados como os de cura e proteção. Esse último sentido afastaria o desejo de autonomia dos camponeses de uma liberdade humanista tal como interpretaram militantes e analistas no seu encalço, mas implicaria um controle sobre a própria vida, combinado com a proteção de algo transcendente ou poderoso[374].

---

372 Esses objetos também aparecem qualificados como falsos ídolos. Toda essa concepção das/os *agentes* é coerente com a de 'capitalismo como religião', como se fosse algo sagrado, conforme reflexão pastoral de Lazzarin (2021) em um dos Cadernos de Conflitos no Campo da CPT.

373 Ashley Lebner, que faz trabalho de campo com assentados do MST na região do sudeste do Pará, identificou a recorrência em muitas/os de suas/seus interlocutoras.es a necessidade e o desejo de proteger a sí próprio, um membro da família ou amiga/o contra não apenas o sofrimento ou infelicidade, mas também contra a divisão e instabilidade causadas por potenciais inimigos (Lebner, 2021:452). O estabelecimento de relações de amizade seria um recurso para obter essa proteção, assim como Benoît de l'Estoile (2014) identificou entre assentados da zona da mata pernambucana. No entanto, Lebner constata que seus/suas interlocutores/as se confrontam a duas impossibilidades: a de as relações de amizade conseguirem estabilizar de forma duradoura um mundo sujeito a irrupções; a de se obter amizades que tragam estabilidade fora da família.

374 Ypuan Garcia em entrevista a Otávio Velho, publicada em Geiger *et al* (2021: 5), lembra que na etnografia de Velho (1995), o "desejo de autonomia" seria compatível/comunicável com o "desejo de dependência". Em seu ensaio, Velho sublinha que diversos antropólogos, que trabalharam com populações rurais no Brasil, encontraram a categoria *cativeiro*, em campo, mas não atentaram para o seu sentido religioso. Associavam

Voltando aos *agentes*, para compreender ainda melhor como concebem e se posicionam diante do sofrimento/*perseguição*, vale a pena observar como respondem ao paradoxo da teodiceia (se Deus existe e é bom, por que há tanto mal no mundo?). Nas reflexões pastorais, encontrei uma formulação do tipo em um texto de 2016 de Romi Marcia Bencke, pastora luterana. Ela dizia que as histórias do Caderno de Conflitos do Campo da CPT *geram perplexidade e provocam a pergunta pela razão da persistência de tanta violência.* E completa dizendo que *esta era também a perplexidade do profeta Habacuque que questionou Deus sobre o mistério da maldade não castigada no mundo.* De fato, a questão do profeta era se teria fim tanta violência e se a justiça se manifestaria um dia.

Se há pessoas que não desconhecem as dificuldades de manifestação da justiça, são as/os *agentes*. Aliás, para elas/es, isso é e tem sido um fenômeno raro diante de tantas situações de sofrimento que acompanham cotidianamente. E, no entanto, elas e eles permanecem confiantes em sua busca, produzindo continuamente exigências de justiça, apesar do retorno falho, ou mesmo da ausência de retorno, de diversas instituições, aí incluídas as agências estatais e até as próprias igrejas cristãs. Ora, isso envolve *teimosia,* como ouvi de tantas/os *agentes* em campo. *Teimosia* é um valor cultivado, que mantém a confiança no agir pela justiça apesar de sua rara concretização. Está claro que isso se relaciona ao lugar que a esperança/utopia ocupa entre elas/es. Tratarei desse assunto mais à frente.

Alguns elementos ajudam no cultivo da *teimosia*. A memória das conquistas e vitórias (e não só do sofrimento e martírio, portanto) é um deles. Com isso, aponta-se que é possível ainda neste mundo a experimentação das mudanças. A outra é a projeção temporal das transformações almejadas. As/Os *agentes* trabalham com um tempo escatológico da promessa que não se encerra no futuro imediato, mas no futuro mais distante. Isso permite ter sempre tempo suficiente para o desenvolvimento das ações. Afinal, é do *projeto de Deus* que se trata. Esse sentido, aliás, pode ser captado no termo *caminhada*, que tanto utilizam. Constato que para elas e eles, o importante é tomar parte, ainda que não veja os resultados imediatamente. O problema não é lidar com suas próprias frustrações, que podem ocorrer, mas com as dos

---

cativeiro apenas à escravidão histórica brasileira, o que é apenas parte do sentido empregado pelos interlocutores. Como mostra o autor, para os camponeses, o *cativeiro* voltaria pela ação da Besta-Fera. Afirma ele: "em geral cativeiro foi associado pelos analistas a expropriação e proletarização, e às vezes a autoritarismo. (…). Nas análises realizadas com apoio no discurso dos informantes, a representação do cativeiro — em oposição a da libertação — vinha acentuar a existência de algo que tolhe a ação. Sobretudo o controle sobre a vida, o trabalho e o tempo". (Velho, 1995: 14). Por sua vez, *libertação* do cativeiro "seria libertação do domínio das leis, concepção que, como examinamos em trabalhos anteriores (Velho 1979) é particularmente dominante (em termos de contexto) nas ideologias engendradas em situações de 'fronteira'" (Velho, 1995: 26).

outros, que eles *acompanham.* Donde o investimento que fazem em *animação,* quando realizam as *visitas,* como vimos nos capítulos 2 e 3. Por fim, um terceiro elemento que os ajuda a se manterem confiantes e teimosos é a convicção de que responsabilidade pela mudança é compartilhada. Para as/os *agentes*, elas e eles são apenas indutores, apoiadores, das mudanças que necessariamente vêm de outros atores, aí incluídos os sofredores.

Assim, continuar confiando em Deus, mesmo havendo tanto mal no mundo, e continuar confiando nas exigências de justiça, apesar das frequentes decisões judiciais de despejo, apesar da impunidade dos mandantes nos crimes de encomenda contra *trabalhadores,* não tem a ver com uma posição irênica, de um personagem como o Cândido de Voltaire. Está relacionada à atualização permanente dos fundamentos normativos que os levam à produção da crítica e das ações de protesto. O próprio processo de mobilização, com a publicização dos problemas enfrentados pelas pessoas nas *áreas em conflito* que são *acompanhadas*, é visto como uma ação aberta que recoloca em jogo as chances de vitória ou derrota. Quer dizer, em uma mobilização o desfecho nunca está dado apesar das probabilidades. A abertura ao inesperado é uma qualidade do bom *agente*: nunca é possível prever todos os resultados que as *visitas*, *formações, animações* e *encontros* poderão produzir. Novas lideranças e novas modalidades de ações podem irromper. E, seja como for, estar na mobilização proporciona o prazer de estar nela também, de estar em movimento, movimentando alguma coisa. O idioma economicista de ganhos e perdas não é o mais adequado para pensar a continuidade do engajamento dos *agentes.* A *teimosia* escapa aos seus enquadramentos.

"Não alcançaremos nosso fim. A China vai comprar e conquistar o povo. Nossos pescadores aí incluídos. Mas como sinal de nossa oposição, devemos continuar nosso protesto" (Mahadev, 2022: 93). Essa é uma declaração do padre Sarath, no Sri Lanka, engajado em uma mobilização contra a reforma portuária que o governo chinês pretende fazer no local. Padre Sarath é um dos interlocutores da etnografia de Neena Mahadev (2022), que encontrou a mesma *teimosia* entre os cristãos militantes progressistas locais em mobilização na defesa dos direitos dos pescadores atingidos pelas obras no porto.

Eles explicam a persistência do engajamento em termos parecidos com os das/os *agentes*: afirmam que é papel do *profeta* manter a denúncia, de acordo com uma leitura dos *sinais do tempo*, ou seja, em coerência com o momento histórico em que se vive (Mahadev, 2022: 93)[375]. Afirmam ainda algo que entra em ressonância com o que ouvi de Aninha uma

[375] Aqui reside um dos paradoxos do cristianismo, segundo De Certeau (1997): os cristãos devem ser fiéis ao evento inaugural de sua religião, a vinda de Cristo, mas, na medida em que Cristo entra na história humana,

vez: c*ompromisso requer trabalho constante.* A irmã Christine, outra interlocutora de Mahadev, indica que a *teimosia* é uma maneira de renovar a experiência com o divino (Mahadev, 2022: 98), de reforçar a espiritualidade ou a *mística*, como diriam os *agentes,* já que carisma não é dado por Deus de uma vez por todas, mas requer trabalho. É possível desenvolver a espiritualidade e experimentar o sagrado por meio do *serviço*, mas isso requer que a pessoa se coloque à disposição para esse fim, independente das dificuldades. *Teimosia.*

6.3 Manifestações da gratuidade

Penso que a reflexão até aqui sobre o posicionamento das/os *agentes* diante do sofrimento nos permite compreender melhor em que medida pode-se falar em gratuidade de suas ações militantes, no *serviço*. Voltemos ao dispositivo de *acompanhamento* visto nos capítulos anteriores. Em retorno do *apoio* que dão às famílias, as/os *agentes* esperam algumas condutas morais importantes para o sucesso da mobilização, típicas de uma *boa ocupação de terra*: trabalhar o lote ainda na fase de ocupação, *botando roça*, sem desmatar, participando das ações coletivas convocadas pela associação, pelo *movimento* e/ou por parceiros, como a CPT, afastando-se das práticas predatórias. Não há dúvida que há expectativa de reciprocidade na realização desse *serviço.* Embora essas exigências, e mesmo a recordação delas, sejam feitas pelos *agentes* em reuniões no *barracão* durante as *visitas*, a cobrança recai mais fortemente sobre as lideranças, de quem se espera adicionalmente que sejam capazes de implementá-las, contornando eventuais conflitos internos, ou *conflitos entre iguais.* Pelo que já foi discutido na tese, vimos que essa reciprocidade não é efetiva, ou pelo menos as/os *agentes* não veem suas expectativas atendidas, porque em quase todas as ocupações há recorrência de práticas proscritas pela CPT.

Se as/os *agentes* conferem importância ao trabalho de base realizado durante as *visitas*, com todos os seus objetivos pedagógicos de fomentar a mobilização, assim como ao trabalho de assistência técnica agroecológica, para *apoia*-los na produção e na obtenção de renda, os participantes das áreas em conflito *acompanhadas* costumam se interessar mais pelo trabalho da assessoria jurídica. Vimos que nas reuniões no *barracão* durante as *visitas* é grande a expectativa em torno das *notícias*, ou seja, das novidades em torno dos processos administrativos e judiciais em andamento correspondentes ao *conflito* por eles vivido. Vimos

---

os cristãos devem observar também a história, estando assim especialmente sujeitos à contraposição entre conservadorismo e reformismo.

que a maior parte das pessoas que participam de uma ocupação já participou de outra; vem de um histórico delas. E dada a ampla judicialização dos *conflitos,* eles sabem que qualquer chance de obter a terra passa por um advogado que os permita ganhar a causa.

Serviços advocatícios são caros. Conversei com alguns participantes de ocupações *acompanhadas* pela CPT sobre a experiência anterior deles em outras ocupações. Nos casos em que não há um *movimento,* mas apenas associação, é comum irem atrás de serviços advocatícios privados. Os custos implicados nisso exigem uma cotização das famílias participantes. Geralmente é a/o presidenta/e da associação que se ocupa da arrecadação e de fazer os pagamentos. Com frequência, isso causa desentendimentos, pela desconfiança sobre a destinação do dinheiro, ou desconfiança sobre a qualidade do serviço prestado pelo/a advogado/a.

Ora, o fato de assessoria jurídica da CPT ser inteiramente gratuita para as famílias acampadas em áreas *acompanhadas* os leva a considerar o *serviço* das/os *agentes* como digno de maior *consideração.* Ainda mais que seus advogados e advogadas gozam de uma boa reputação entre *sem-terra* de diversas localidades. São frequentemente considerados *bons de briga,* por *não abandonar* e manterem acesa a defesa e a contestação, mesmo em caso de derrotas, sem falar nas histórias que correm sobre Frei Henri (antes da morte dele) e Batista, pelos sucessos obtidos em fazer criar assentamentos em antigas fazendas grandes[376].

Em síntese, a gratuidade da assessoria jurídica é, para *trabalhadores,* o sinal diacrítico da gratuidade do *serviço* da CPT, embora não deixem de perceber o dispêndio em tempo e energia dos *agentes* não-advogados, sua dedicação, que também é objeto de reputação. Chiquinho, Geuza, Aninha e Rose, por exemplo, gozam de grande estima e *consideração.*

Isso se dá porque integrantes das ocupações e acampamentos enquadram a relação com a CPT de forma diferente tal como fazem em relação aos *movimentos* (acusados de quererem *mandar demais*) e *políticos* (de quem se sabe que a exigência de uma troca é mais clara). CPT não demanda aos membros de ocupações e acampamentos pagamento dos custos de suas atividades (não só as jurídicas), como o fazem os coordenadores de *movimentos,* nem solicitam *apoio* político-partidário para eleições. Vale ressaltar que as/os *agentes* evitam *compromisso* com qualquer partido político, mesmo os de esquerda. Nesse sentido, tem-se

[376] Em alguns casos, observei membros do acampamento enviarem produtos da *roça* aos advogados, como retribuição/demonstração de reconhecimento. Os agentes-advogados, invariavelmente, dividem essas retribuições com toda a equipe de *agentes.* Chamo atenção para o fato de que a quantidade (e diversidade) de ações judiciais sob responsabilidade da assessoria jurídica também é um bom caso a mostrar a alta carga de trabalho e o nível de qualificação exigido dos agentes-advogados, já que é preciso tratar de matérias distintas (criminal, cível possessório, ambiental, outros) para uma quantidade reduzida de pessoas na equipe, apesar de elas/es poderem contar com apoios pontuais em alguns municípios, para alguns casos.

uma diferença com o que aponta Lívia Rabelo (2018) em sua etnografia com um outro grupo de católicos progressistas, membros do Movimento Boa Nova (Mobon), para quem o engajamento partidário é condição de felicidade do engajamento do cristão militante.

A gratuidade do *serviço* dos *agentes* pode ser aferida também em termos eclesiásticos. No conjunto das situações ordinárias de *trabalho de base* de que participei, em *visitas*, reuniões, *encontros*, nas ocupações e acampamentos com os *agentes*, mesmo quando estavam presentes religiosos do clero, nunca observei "anúncio explícito da Palavra", reservado para momentos específicos, caso o grupo *acompanhado* solicitasse uma celebração ou missa. Os agentes de pastoral não mobilizam elementos textuais da Bíblia para persuadir as pessoas a participarem da mobilização, nem destinam seu *serviço* apenas aos católicos, nem buscam a conversão para o catolicismo daqueles que têm outras confissões religiosas – e a maioria dos participantes de ocupações de terra nessa região congregam em diferentes denominações evangélicas.

No entanto, as/os *agentes* não se limitam a dizer que, ao realizarem o *serviço*, eles vivem intimamente o evangelho. Consideram que estão evangelizando também. Trata-se de uma evangelização não-expansionista, "em silêncio", como definiu Rufino (2001) a respeito do CIMI, fugindo do modo convencional entre outros grupos católicos e cristãos de conceberem evangelização, que não se dá por proselitismo, mas pelo *testemunho.* E *testemunho* é outra das premissas imanentes do cristianismo que as/os *agentes* atualizam de modo particular, porque aqui *testemunho* quer dizer "testemunho pelo exemplo" (transmitir a mensagem do evangelho por meio de ações e não por palavras), que, como mostrou Evandro Bonfim (2016) difere fortemente do "testemunho pela paresia" tão presente entre pentecostais, evangélicos e católicos (carismáticos), que entendem 'testemunho' como relatar os sinais da ação divina a partir das experiências mais íntimas e individuais. Dar seu *testemunho* para as/os *agentes* é completamente diferente: trata-se de expor o modo como suas condutas de vida estão em acordo com a intimação do evangelho de pôr-se a *serviço* do outro, especialmente do outro-que-sofre.

Além disso, a concepção de *evangelização* e *testemunho* das/os *agentes* é ainda mais curiosa do ponto de vista de um católico carismático, por exemplo, na medida em que a CPT inclui a própria igreja-instituição como destinatária de sua ação evangelizadora, que deixa de ser necessariamente seu *locus* de partida. O que quer dizer que, prioritariamente, quem precisa se converter é a própria igreja, uma vez que não está dado de que ela sempre cumpre sua *missão* de pôr-se a *serviço* dos *pobres*, donde as inúmeras discordâncias e suspeitas no interior da *ecclesia* que a atuação dos *agentes* pode ensejar. Em outros termos ainda, *a profecia* não se

volta apenas para o mundo, mas para a própria instituição eclesial. Se a ação de pastorais como a CPT é cada vez mais no mundo, ela espera com seu *testemunho* interpelar antes as próprias igrejas cristãs do que o outro-que-sofre.

Outras etnografias sobre trabalho realizado por religiosos em matéria humanitária, de assistência social, ou de justiça redistributiva, já demonstraram que eles não costumam trazer muitos fiéis. O próprio trabalho de Elisha é uma delas, dizendo ser esse um motivo de crítica dos cristãos conservadores, para quem, Deus, no fundo, não está sendo priorizado, e a atenção teria que se refocalizar sobre a assistência espiritual, essa sim, matéria de competência dos religiosos, e com maior potencial de conquistar novas adesões. Vi inúmeras vezes os *agentes* da CPT serem objeto também de acusações do tipo, vindas de outros grupos católicos nas dioceses de Marabá e de Conceição do Araguaia.

Xabier Itçaina (2019), em uma revisão bibliográfica sobre o tema, mostra, por sua vez, que uma questão que ocupou muito tempo os analistas que estudam o trabalho das organizações confessionais engajadas no humanitarismo ou em 'questões sociais' foi: "como explicar que muitas dessas iniciativas não têm objetivo de conversão?" (Itçaina, 2019:13). Mais uma vez, qualquer teoria racionalista sobre o funcionamento das organizações, como a de mobilização de recursos (*Ressources Mobilization Theory*), é limitada para oferecer qualquer explicação nesse sentido, porque nesse engajamento está em jogo um trabalho ético, e as afinidades eletivas entre ética religiosa e ativismo/militância podem ser múltiplas, restando apenas redescrever a concepção e experimentação que dela fazem os atores, opção que escolhi para esta pesquisa.

A gratuidade na ação da CPT interroga como as/os *agentes* fazem para controlar assimetrias ligadas a esse tipo de situação. Para isso, é necessário compreender ainda melhor os circuitos do dom/da dádiva entre elas/es e os destinatários do *serviço.*

Há uma literatura na sociologia de movimentos sociais que não hesitaria em enquadrar a CPT como organização que participa de movimentos do tipo 'solidariedade' (*solidarity movements*) ou de altruísmo político (Giugni; Passy, 2001), já que as/os *agentes* não se mobilizam em interesse próprio, mas pelo interesse alheio, o que precisamente define, aliás, seu papel de *mediação,* como vimos nos capítulos 2 e 4. A reforma agrária, através da política de assentamentos, não beneficia diretamente as/os *agentes*, já que elas e eles não pleiteiam lotes de terra. Analogamente, esse é o caso de militantes da Anistia Internacional, que assumem riscos para defender que sejam libertadas da prisão pessoas que nunca chegaram a conhecer pessoalmente, ou, para citar mais um exemplo, os ativistas de classe média na

França engajados na defesa dos direitos dos *sans papiers,* estudados por Johanna Siméant (1998).

De fato, o caso da CPT parece se prestar bem à conceitualização de movimentos altruístas feita, entre outros, por Passy (2013) e Duchesne (2003), para quem movimentos do tipo (i) visam aumentar o bem-estar de outrem, (ii) por meio de ações voluntárias, sem expectativas de recompensa remunerada por parte dos que se beneficiam dela e (iii) intencionalmente, encorajadas/os por normas em conformidade com valores reconhecidos em um determinado meio (*milieu*) onde eles fazem sentido.

Postular a gratuidade do dom, o que os anglo-saxões chamariam de *free gift* ou *pure gift* é ação temerosa, tantas foram as críticas que se dedicaram a mostrar sua impossibilidade. Se um/a analista a admite, ele/a dá prova de ingenuidade, mistificação ou romantismo. Se for antropólogo/a, está sujeito/a à acusação de idealizar o discurso das/os interlocutores/as. O clássico incontornável na matéria, o "Ensaio sobre a Dádiva" (*Essai sur le don*) de Marcel Mauss, dedicou-se, afinal, a mostrar que aquilo que em aparência é gratuito e livre é, na verdade, obrigatório. O Ensaio deu vazão a uma diversidade de leituras, algumas mais pessimistas, como as de Claude Lefort e Pierre Bourdieu, outras mais otimistas, como a de Claude Lévi-Strauss, que se opunham sobre o que seria o tema central do trabalho de Mauss, mas concordavam em um aspecto: não há dom/dádiva gratuito/a[377]. A disciplina

[377] Carlo Ginzburg (2010), que, em sua conferência Marc Bloch, tratou das leituras de Mauss, no duplo sentido da expressão (as leituras que Mauss fez e as leituras que foram feitas dele), defende que a perspectiva agonística era, de fato, a adotada pelo próprio autor, por diversas razões listadas, das quais destaco três. A primeira é o fato de publicação do Ensaio sobre a dádiva foi precedido de um artigo *Gift/Gift,* em que Mauss jogava com o duplo sentido do termo *gift* em inglês (presente) e *gift* em alemão (veneno). A segunda seria a atenção maior dada por Mauss ao *potlatch* em comparação ao *kula.* A terceira é a influência da filosofia de Rousseau em Mauss, especialmente do livro *Émile,* em que se trata da maneira mais eficaz de "aprisionar" as pessoas: a que as levam acreditar que são livres (Ginzburg, 2010: 1310). De todo modo, a leitura de Ginzburg, como a de muitos outros, sustenta a ideia de que a agonística está na exigência da reciprocidade. Ora, Lygia Sigaud (1999) defende que a leitura do Ensaio sobre a Dádiva como teoria da reciprocidade ou da troca é resultado de uma luta das leituras, e da vitória de uma delas, a de Lévi-Strauss, que conseguiu fazer com que sua perspectiva se tornasse dominante, entre outras razões, pela posição que almejava ocupar, e depois ocupou, no campo antropológico – no sentido bourdieusiano do termo. Seria a vitória de uma leitura mais 'econômica' do Ensaio, enquanto, para Sigaud, Mauss estava mais preocupado com a questão 'jurídica': a obrigação de dar/ doar, e sua origem. Independentemente de estar em acordo com a reconstituição histórica das vicissitudes (como chama Sigaud) das leituras do Ensaio, adoto a posição de que a preocupação maior de Mauss é de investigar e compreender a obrigação de dar/doar, e menos a de receber e retribuir. Detalharei melhor esse ponto ainda neste capítulo. Por fim, no polo oposto da leitura de Ginzburg, está a de Jane Guyer, que encontra uma ressonância entre a dádiva e o ritual funerário judeu (Mauss era neto de rabino) do *chesed shel emet,* em hebreu, em que a dimensão do cuidado em relação aos mortos, e da gratuidade aí implicada, é ressaltada. A autora afirma examinar o conceito de *chesed* com uma das qualidades em torno das obrigações de dar, receber e retribuir (Guyer, 2014: 12).

antropológica, aliás, pouco se debruçou desde então sobre ações gratuitas, como constatava Julian Pitt-Rivers (2011: 424), o que ainda é atual.[378]

Talvez essa tinha sido a atitude de antropólogas/os, porque um dom gratuito, na medida em que não estabelece relações – como diz James Laidlaw (2000), a *free gift makes no friends* – não parece ser um objeto pertinente para a antropologia. Laidlaw, aliás, buscou tratar de um caso de *free gift*, o da doação de comida aos peregrinos, feita por praticantes do jainismo na Índia. Para isso, ele busca responder às afirmações de Derrida (1991) acerca da impossibilidade do dom gratuito, *free gift*, mostrando que essa doação dos jansenistas poderia ser um exemplo disso, uma vez que ela possui os quatro elementos que Derrida postulava não poderem ser reunidos. Para o filósofo, o dom puro, gratuito, seria uma impossibilidade lógica porque ao mesmo tempo (i) ele teria de ser não-reciprocado; (ii) o destinatário não poderia reconhecer o dom como um dom; (iii) o doador não poderia ver o dom como um dom; (iv) a coisa não poderia existir como um dom.

Com efeito, falar do dom puro já é fazê-lo desparecer, pois se o enunciador da fala está totalmente no presente de uma situação, numa disposição oblativa daquele que dá sem calcular, ele não pode, ao mesmo tempo, descrever um relato sobre seu estado, porque relatá-lo seria trazer para a situação a eventualidade do cálculo, o que negaria a disposição oblativa (Boltanski, 1990:126). O dom gratuito, se existe, é infralinguístico. Não se permite capturar pelo discurso[379].

Não pretendo demonstrar que as ações do *serviço* desempenhadas pelos *agentes* são um tipo de dom gratuito, mas que há uma dimensão de gratuidade nessas ações, o que é diferente, ainda que elas estejam inseridas num circuito de trocas, correspondências e comunicações, porque a gratuidade, ou, simplesmente a graça, para os fins da descrição que empreendo, diz respeito a fenômenos que excedem o controle consciente e racional das condutas (Pitt-Rivers, 2017: 53), estando para além do que é previsível, acordado, contratado, obrigatório, exigível (Idem: 59). A presença desses elementos já me é suficiente para tratar da gratuidade das ações.

A palavra gratuidade é utilizada e/ou reconhecida por *agentes* em algumas situações interacionais, mas nunca observei, li ou ouvi afirmarem o que fazem como dádiva. Considero

---

[378] Ver, nesse sentido, o dossiê "*The Anthropology of Grace and the Grace of Anthropology*", organizado por Michael Edwards and Méadhbh McIvor (2022).

[379] Boltanski afirma que a gratuidade, se existe, demanda uma relação estrutural entre os seguintes elementos: recusa da equivalência; impossibilidade de autorreferência; ação realizada no modo prático e imersão no presente da situação (Boltanski, 1990: 182). A ausência de cálculo aliás suprimiria a existência de qualquer dívida. Por isso que o perdão (ação de perdoar) é um dos exemplos do regime de ação *agapè*.

que elas e eles teriam alguma cautela com o uso do termo, na medida em que tenderiam a associa-lo ao dom assistencial, como o da *aumône* ou filantropia, tratado como dom injurioso por Mauss em seu Ensaio, qualificação aliás (essa de "injurioso") com a qual as/os *agentes* tendem a concordar, já que o dom assistencial retira a capacidade de ação do beneficiário.

Ora, o que buscam as/os *agentes* é aumentar, ampliar, a capacidade de ação dos destinatários de seu *serviço,* pelas tentativas de fazê-los participarem de processos de comunicação e associação portadores de reivindicações que dizem respeito a problemas que elas/eles enfrentam cotidianamente em ocupações e acampamentos – o que se chama de *mobilização*. As/Os *agentes* nomeiam o que fazem sobretudo como *serviço,* está claro, mas também como *missão, trabalho de base, denúncia, assessoria, presença, apoio, acompanhamento*[380], dentre outros, que podem ser tomados como declinações de *serviço.*

Seja como for, a dimensão da gratuidade, por ser infralinguística, é difícil de ser captada discursivamente pela etnografia. Aí estão incluídos certos estados pessoais implicados no *serviço*. Isso se dá porque para as/os *agentes*, há uma sorte de evidência, dispensando justificativa para o que fazem. Não é passível de enunciação espontânea. É possível apreender essa experiência por comentários colaterais a determinadas ações de *serviço* por elas/es realizadas, pela produção discursiva em alguns rituais, ou através de textos de diversos tipos (escritos pessoais, notas de reflexão para *formação* de *agentes*, entre outros). Para as/os *agentes* mais religiosas/os, na gratuidade do serviço, estaria operando a *mística*, justamente. Voltarei a esse ponto.

6.4 Assimetrias interacionais

Diferentemente do contexto etnográfico de Omri Elisha, em que é grande a assimetria de raça e de classe entre os evangélicos brancos de classe média alta e os moradores negros dos bairros pobres, há, entre os *agentes* e o público das ocupações e acampamentos, homologias em suas trajetórias, apesar de diferenças atuais de classe (e menos de raça), que, no entanto, são conjuradas de diversas maneiras, principalmente pela adoção de uma sobriedade no modo de vida e o hábito da partilha[381].

---

[380] O atual presidente da CPT Nacional, Dom José Ionilton Lisboa de Oliveira, religioso da Sociedade das Divinas Vocações, bispo da Prelazia de Itacoatiara, no estado do Amazonas, afirma que a *opção pelos pobres* se manifesta concretamente no *acompanhamento.* (Oliveira, 2022: 209).

[381] Essas assimetrias estão ligadas ao fato de os agentes de pastoral aproximarem-se daquilo que Regina Novaes (2001: 65) denominou de 'elites populares'. Conhecem alguma ascensão social, mas não o suficiente para a

Com efeito, a quase totalidade das/os *agentes* de Marabá e Xinguara conheceram na infância e na adolescência algumas situações que marcam a trajetória também das pessoas em ocupações e acampamentos. O *trecho*, sobretudo, que é uma experiência amplamente compartilhada. Vimos que Batista é filho de migrantes de Turmalina, Minas Gerais, que fizeram parte da frente de expansão dos anos 1970 em Conceição do Araguaia, tendo antes passado pelo antigo norte do estado do Goiás. É o caso também de Chiquinho e de Geuza, mas com outros trajetos, ambos maranhenses, além de Rose, nascida no Pará, mas filha de migrantes maranhenses.

Durante o período de meu trabalho de campo (2014-2019), não havia *agente* estrangeiro nas equipes de Marabá e Xinguara, em quem o fato de ser branco pode ter um impacto maior no estabelecimento de relações com o público de ocupações e acampamentos *acompanhados*. Quando comecei meu trabalho de campo, Frei Henri, por exemplo, que integrava a equipe de Xinguara, já havia retornado à França. Se não há um censo sobre o perfil da população em ocupações de terra *acompanhadas*, pela observação direta constata-se que a maioria é de negras e negros (pardas/os ou pretas/os), com participação relevante de maranhenses ou descendentes deles.

Quando trabalhei como *agente*, entre novembro de 2014 e dezembro de 2015, eu era certamente o mais branco da equipe, considerando-se a raça social. Não apenas fenotipicamente, já que Chiquinho (em Marabá) o é também, assim como Aninha (em Xinguara), mas também pela *hexis* corporal e modos de agir associados à escolaridade avançada e de elite (o, que no Brasil, ainda tem forte conotação racial branca), e sobretudo à trajetória: não compartilhava nenhuma das experiências marcantes do público das ocupações e acampamentos, a principal delas sendo a vida na roça. Até começar o trabalho de campo, e depois trabalhar na CPT, nunca tinha frequentado o ambiente rural. Já os *agentes* de Marabá e Xinguara, todos tinham se socializado no meio rural, ao menos na infância e/ou adolescência.

Aninha, quando vai trabalhar na CPT e na prelazia de São Félix do Araguaia em 1975, já tinha diploma de nível superior, graduada em ciências sociais pela Unicamp. Para a época era um elemento de distinção, já que o acesso à educação superior pública era mais restrito do que o atual. No entanto, o *compromisso* com a *inserção*, existente até hoje, visava precisamente atenuar esse tipo de assimetria, seja na adoção de modo de vida mais sóbrio,

---

constituição de um *habitus partagé* (clivado), se empregássemos a terminologia bourdieusiana. Possuem, no entanto, grau de escolaridade maior do que a média de outros membros de suas famílias e do público das ocupações. São tidos pelos acampados como pessoas de muito conhecimento (saber) e *conhecimento* (redes extensas de relações com atores presentes em agências estatais e paraestatais que possam ser importantes para o desenlace do *conflito*).

seja em outras ações, por exemplo o cuidado com o vocabulário que utiliza. Como boa educadora popular, ela está sempre atenta aos modos locais de nomeação do mundo e de seus entes, e busca incorpora-los no seu cotidiano. É originária de uma família extensa de pequenos agricultores no município de Amparo, no interior paulista.

Eu logo percebi que portava diversos elementos de distinção, como atitude corporal e léxico dissonante, que procurei atenuar em meu esforço de reduzir desigualdades, algo que senti como uma necessidade desde o primeiro momento em que ingressei na CPT, o que não necessariamente é uma preocupação de outras organizações de assessoria locais e extralocais, onde o que se poderia chamar em termos militantes de "aburguesamento" – em que o critério principal seriam as práticas de consumo – é corrente e não visto como um problema. Apesar de não discorrerem sobre isso e de não haver uma injunção explícita, a sobriedade no consumo, sobretudo entre as gerações mais antigas, é bastante praticada.

As/Os *agentes*, como atores que agem e participam de diversos mundos sociais, são poliglotas, na medida em que dominam diferentes linguagens para exercer seu trabalho: a do mundo jurídico-administrativo (na interação com agências estatais), a do mundo acadêmico (na interação com assessores universitários, com pesquisadores que recebe para o trabalho de campo, e para a elaboração de análises de conjuntura, elaboração de relatórios), a da militância (na interação com os movimentos sociais, sindicatos e ONGs, que contam com um léxico próprio, aí incluído o dos *projetos*), a religiosa e eclesiástica (na interação com membros das igrejas cristãs e de outras confissões religiosas), e, sem prejuízo de outras, a do cotidiano das ocupações e acampamentos, em que a maioria dos integrantes não necessariamente está familiarizada com os outros idiomas citados, sequer, inclusive, o da militância, mais comumente praticado pelos membros da coordenação dos acampamentos ou de suas associações.

Busquei aprender, sobretudo com Chiquinho, Geuza, Aninha, Rose e Paulo, com quem mais fiz *visitas* e *acompanhamentos*, como um *agente* deve operar as traduções entre esses idiomas na interação com os integrantes das ocupações e acampamentos. Essa é uma outra forma de controlar as assimetrias, fundada nos princípios de educação popular caros a elas e eles. Observei que as/os *agentes* compartilhavam com as pessoas das ocupações um amplo repertório de metáforas e expressões, para tratar das questões do *conflito* e da mobilização. Não quero dizer que eles apagam completamente as assimetrias, mas sim que se esforçam, e em boa medida conseguem, como pude perceber, por contraste, com minha própria experiência.

No entanto, as pessoas das ocupações com quem as/os *agentes* mais se comunicam ainda são as *lideranças:* presidentes e diretores de associações e de sindicatos, ou membros de coordenações de acampamentos do MST, em sua maioria de classe baixas e negras/os (pardas/os ou pretas/os). No sul e sudeste do Pará, ao menos, esse diálogo visa um cuidado e respeito com a representação política dessas organizações. A CPT evita tratar direta e exclusivamente com as pessoas dos acampamentos e ocupações, sem a presença de lideranças, para não haver curto-circuito na comunicação, e para sinalizar claramente que sua ação é de *apoio, acompanhamento, assessoria*, evitando críticas de que estaria usurpando o papel que caberia às entidades de representação – diferentemente do que pode ocorrer em equipes da CPT no Nordeste, por exemplo, como vimos, no capítulo 2.

6.5 Dons e contra-dons com o público das ocupações de terra

Levando em conta esse desenho, podemos retornar ao circuito das trocas e à dimensão de gratuidade presente nelas, envolvendo as/os *agentes* e o mundo das ocupações e acampamentos.

Primeiro, um lembrete. O engajamento na pastoral, assim como grande parte de outros engajamentos militantes, pressupõe uma economia do dom específica, na medida em que está em jogo a dedicação em tempo e energia dos *agentes*. Lembro a observação de Bourdieu (1997) de que o tempo é o dom mais precioso por ser o mais pessoal, já que ninguém pode fazê-lo no lugar de outro. Dar seu tempo é literalmente oferecer-se em pessoa. Isso é ainda mais relevante quando essa doação tem que se realizar de forma imediata, no confronto com uma situação emergencial: e no lugar de recusar (“não é minha atribuição”) ou de encaminhar a outro responsável (uma instituicão pública estatal, por exemplo), agir em *apoio* para reparar o sofrimento, seja pela assistência que repara os danos mais imediatos e locais, seja pelo trabalho de denúncia que visa soluções extralocais, que extrapolam o caso; *estruturais*, como dizem. Como vimos, esse costuma ser o caso de atendimento a *trabalhadores* em casos de trabalho escravo, ou de atendimento a famílias expulsas violentamente da terra em áreas não-*acompanhadas.* Aí realizam-se mais frequentemente prestações sem a espera da reciprocidade dos destinatários da ação. Dom sem contra-dom.

Nesses casos de urgência, em que se lida com desconhecidos no momento do atendimento, que mesmo assim recebem *apoio* imediato, é pertinente o enquadramento da ação no regime do amor como *agapè*, como diria Luc Boltanski (1990). Contrariamente ao

amor como *eros* e como *philia*, em que a expectativa de reciprocidade é central, no amor-*agapè*, não há expectativa de retorno nem sob a forma de objetos, nem sob espécie imaterial, tal como a *consideração*, respeito ou reconhecimento por parte daquele que é beneficiado pela ação. Ele se dá sob "o silêncio das equivalências", em oposição ao regime da justiça, onde essas equivalências são fundamentais para se cobrar o que é devido.

Agapè, termo grego, cujo equivalente em latim seria *caritas*, faz parte das tradições teológicas cristãs, designando em primeiro lugar o amor de Deus pelos homens, que seria o dom gratuito por excelência, numa relação vertical, de cima para baixo. Mas nessas tradições o termo se aplica igualmente ao amor experimentado diante da presença divina e ao amor ao próximo, esse último tornando-se local de manifestação do amor a Deus. Esse tipo de descrição e análise, que pode ser encontrado em teologias cristãs, está em acordo com uma série de experiências e reflexões pastorais das/os *agentes*, como vimos acima, na medida em que eles e elas afirmam viver a espiritualidade e o evangelho concretamente através do *serviço.*

O dom sem contra-dom está mais facilmente presente em situações onde o doador e o destinatário são desconhecidos – como demonstra lógica, histórica e etnograficamente James Laidlaw (2000) – e não se inserem numa rede de relações prévias, porque, se este for o caso, então é altamente provável que haja contraprestações. O amor *caritas* ou *agapè*, portanto, tenderia a se atualizar em situações onde o destinatário é um desconhecido. Aliás, ele adquire sentido justamente por causa disso: realiza-se uma dádiva mesmo diante de um desconhecido. Já quando se tem situações em que o destinatário da ação é um conhecido, em que relações prévias de proximidade e solidariedade já tenham se estabelecido, como é o caso do *serviço* da CPT às ocupações e acampamentos *acompanhados,* então não há que se falar em ausência de contra-dom. No entanto, é possível se falar em gratuidade. Ainda que haja em alguma medida retornos – e expectativa em torno deles. É o que propunha Julian Pitt-Rivers (2011) em sua etnografia de comunidades camponesas mediterrâneas. É o que essa etnografia com as/os *agentes* da CPT também constata. Passo a detalhar o argumento.

Mencionei que as/os *agentes* se relacionam com pessoas das ocupações e acampamentos durante *visitas*, reuniões, *encontros*, marchas, romarias, audiências, e outras situações. Os interlocutores privilegiados são, no entanto, as *lideranças*. Com elas, é possível que se estabeleçam relações de confiança a tal ponto que sejam enquadradas como amizade (*philia*). Independente disso, relações com *lideranças* e com o público das ocupações de terra possuem uma temporalidade específica, porque tendem a ser extensivas, duradouras. Como

casos de *conflito* demoram a receber tratamento de agências estatais, o *acompanhamento* da CPT, incluindo *visitas* às áreas de disputa pela posse da terra, prolonga-se no tempo.

Além da temporalidade, essas relações são marcadas por divisão de competências e tarefas. As/Os *agentes* costumam lembrar que o *serviço* é para *apoiar* a mobilização (por exemplo, na cena de abertura do capítulo 2), e deixam clara a principal expectativa de reciprocidade: a participação dos membros das ocupações e acampamentos em atividades da mobilização, quais sejam: reuniões periódicas no Incra; eventuais ocupações de prédios públicos, bloqueios de estrada, ou outro tipo de protesto; audiências judiciais; reuniões no *barracão*; etc. Contraprestação não-monetária, portanto.

As/Os *agentes* procuram extrair *compromisso* desse público e buscam engaja-lo nas próprias ações de *apoio* da CPT, por exemplo, as da assistência técnica em agroecologia realizada por Chiquinho: quando ele vai buscar as mudas de árvores frutíferas, como o açaí e o cupuaçu, para o plantio nos lotes das famílias interessadas, Chiquinho geralmente as obtém por um preço abaixo do mercado, mas demanda contrapartida dos destinatários, que devem pagar metade do valor de cada muda. O transporte das mudas do viveiro até às áreas, no entanto, é gratuito para as famílias. A CPT financia o custo do combustível para transportar as mudas de Capitão Poço a Marabá (trajeto de 580 km) a partir dos *projetos.*

Como já lembrava Florence Weber (2000), não é a presença ou ausência de moeda nas transações que as tornam ou mercantis ou do tipo dom/contra-dom. É possível existir transação mercantil sem moeda, como é o caso do escambo, e transação do tipo dom/contra-dom com moeda: basta pensar no caso em que uma pessoa remunera um parente, por um serviço, através de um preço muito além do praticado no mercado, apenas para ajudá-lo (Weber, 2000: 86). Assim, no caso das mudas de plantio agroecológico, ainda que as famílias interessadas tenham que pagar metade do preço (já abaixo do praticado mercantilmente), e, portanto, façam ingressar a moeda na transação, não é possível enquadra-la em termos estritamente mercantis, porque a transação em questão não envolve apenas troca de mercadorias.

Uma advertência: precisarei discutir nos próximos parágrafos como alguns lugares-comuns se estabeleceram em teorias antropológicas a respeito das trocas de dádivas e mercadorias, para desarmar amarras conceituais que dificultam a compreensão do que está em jogo no *serviço* da CPT, uma vez que ele foge dos esquemas analíticos mais frequentes.

A caracterização de prestações recíprocas passa por um tripé: (i) tempo da troca, (ii) meio utilizado e (iii) tipo de relação entre os participantes. Nas transações mercantis/comerciais, a troca se encerra no momento em que se perfaz (ou seja, há uma

instantaneidade), as relações entre os participantes são afetivamente neutras e o meio utilizado geralmente é o dinheiro/moeda. O exemplo paroxístico é o da compra de alimentos em um supermercado. O contato com a pessoa no caixa se encerra no momento em que os produtos passam pela esteira e são ensacados. Pessoas e objetos participantes são fungíveis: para a transação poder se completar, tanto faz ir ao caixa 2 ou ao caixa 3.

Já nas relações do tipo dom/contra-dom o tempo é prolongado (o intercâmbio não se encerra no ato da doação, do recebimento ou da retribuição), as relações entre os participantes não são afetivamente neutras, mas pessoais, e pessoas e os objetos são infungíveis. Como ressalta Mauro Almeida (2021), a diferença entre transações que envolvem mercadorias e as que implicam dádivas está na memória: a forma-mercadoria "não tem memória social: o comprador pode esquecer o vendedor tão logo pague com o dinheiro pela coisa que comprou. A forma-dádiva não esquece: ela deve ser retribuída no futuro, mas tal retribuição apenas recriará uma nova obrigação de retribuição em sentido inverso" (Almeida, 2021: 32). Em uma, as pessoas são meios para se obter coisas. Em outra, as coisas são meios para acumular relações sociais (Idem, ibidem)[382].

Contra a 'Grande Divisão' (*Grand Partage*), Florence Weber (2000) defende que ambas as modalidades de 'transações' (mercantis e não mercantis) existem em diferentes sociedades, e que os mesmos atores, que participam de uma, podem mudar o enquadramento da interação em curso ou, ao participarem de outra com enquadramento diverso, atravessarem as modalidades[383]. Ocorre que as 'transações' são apenas um tipo de prestação: no caso, prestações necessariamente recíprocas. Mas há as prestações do tipo 'transferência', que podem ou não ser reciprocadas. A diferença entre uma e outra é o grau de exigibilidade do retorno, que, segundo constato em meu trabalho de campo, é fundamental para compreender as trocas entre *agentes* e participantes de ocupações e acampamentos.

No Ensaio sobre a Dádiva, exemplos de 'transação mercantil', 'transação não-mercantil' (também dita "ritual" ou "cerimonial") e 'transferência' seriam, respectivamente, a *gimwali,* o *kula,* e o *potlatch;* os dois primeiros praticados pelos trobriandeses na etnografia de Malinowski, e o último pelos povos do noroeste norte-americano na etnografia de Boas. Enquanto o *kula* é um sistema de prestações totais fundado na aliança, o *potlatch,* igualmente

[382] Para marcar a diferença entre os dois tipos de transações, Florence Weber (2012) fala em 'indivíduos' e 'objetos' para as transações mercantis e de 'pessoas' e 'coisas' para as não-mercantis.

[383] Nota-se, dessa forma, uma influência goffmaniana (expressamente reivindicada) no modo como Florence Weber lida com os diferentes tipos de prestações sociais (sejam as 'transações', sejam as 'transferências'), na medida em que só saberemos se se trata de uma ou de outra a partir do enquadramento da situação interacional que é dado pelos atores e por marcadores como: objeto que é trocado, por quem, em qual lugar, com qual justificativa publicamente apresentada, etc.

um sistema de prestações totais, está, no entanto, fundado na lógica guerreira de dependência e rivalidade. No entanto, embora quem doe os presentes no *potlatch* – essa luta de generosidades – tenha expectativa de um retorno, esse retorno não é exigível: não há um terceiro (uma regra de direito fundada no parentesco, por exemplo, como existe no *kula* melanésio) a quem se possa recorrer para fazer aplicar a contraprestação/contra-dom. É verdade que se pode perder a honra caso o donatário, no ritual de um *potlatch*, não retribua o presente. Mas não há uma instância a que se possa recorrer para exigi-lo. Está claro que ambas as prestações, dos tipos *kula* e *potlatch*, são obrigatórias, como defende Mauss. Mas em caso de descumprimento, não são igualmente sancionáveis. Esse não é um aspecto anódino, e as leituras otimistas e pessimistas do Ensaio, que enfatizaram ou a reciprocidade (usando como modelo principal de dádiva o *kula*) ou a agonística (concentrando-se no *potlatch*) passam ao largo dele.

Chama atenção que os exemplos de 'transferências' (prestações sem exigibilidade de retorno) tratados por Mauss em seu Ensaio são de tipo agonístico, seja pela rivalidade que produzem (*potlatch*) ou pela dependência (*aumône*/ dom da filantropia). Fica em aberto a possibilidade de 'transferências' – que podem se suceder aliás, fazendo existir uma reciprocidade (apenas ela não é exigível) – que não estejam ancoradas na disputa ou na injúria. Mauss deixa claro que um exemplo de dádiva igualitária, para ele, seria a que viria existir com o sistema de seguridade social francês, em que os trabalhadores receberiam de volta da sociedade (a quem doaram riquezas por meio do trabalho), seguros e aposentadorias, como retribuição, por direito, através do Estado. O dom igualitário, para existir, precisaria ser exigível, portanto, e faria parte do que Boltanski chamaria de regime da justiça. Mas resta uma questão: seria possível haver 'transferências', que podem se suceder e corresponder, não fundadas na rivalidade ou na dependência, mas na aliança?

A etnografia do *serviço* da CPT permite responder a isso. Durante meu trabalho enquanto *agente*, e, depois, em companhia de outros *agentes*, observei diversas ações de ocupantes e acampados para manifestar agradecimento à CPT. Às vezes de forma pública, em falas durante as reuniões no *barracão*. Às vezes de forma privada, em declarações emocionadas. Outro exemplo: a equipe da assessoria jurídica recebe de tempos em tempos cestas de alimentos, produzidos na roça de alguns lotes de ocupações de terra, doadas por grupos dessas áreas em conflito, como retribuição pelo *serviço.* As/os advogadas/os costumam dividir esses presentes com toda equipe de *agentes*. A retribuição pode acontecer também por meio do *compromisso* com a mobilização, que é a forma mais esperada pelos *agentes.* Há, ainda, outras retribuições não-materiais que podem ser produzidas: *consideração*

com os agentes da CPT, respeito, e outras modalidades de reputação positiva que incorrem na produção de prestígio ou credibilidade. Essa última, uma metáfora econômica, que vi ser utilizada por alguns *agentes*.

Ocorre, no entanto, que nenhuma dessas contraprestações acima – que, sem dúvida, são formas de reciprocidade – são exigíveis/sancionáveis. Muitas vezes, aliás, elas não acontecem. E mais: acontece também o contrário, aquilo que os *agentes* proscrevem, que são práticas predatórias que atrapalham a produção de reivindicações legítimas perante as agências estatais no processo de mobilização, vistas no capítulo 3. E, no entanto, esse tipo de ocorrência não é uma condição suficiente para fazer interromper o *apoio,* as *visitas*, o *acompanhamento*, a *presença*. Em outros termos, não leva ao rompimento automático da aliança[384].

Falar de contraprestações materiais e imateriais que as/os *agentes* possam auferir, através do *serviço*, recoloca o tema das retribuições militantes, que tratamos no capítulo anterior. Vimos que, embora haja equipes da CPT espalhadas pelo Brasil onde o número de *agentes* voluntários é maior do que os *liberados*, em Marabá e em Xinguara dá-se o contrário. Em Marabá, são todos assalariados, e em Xinguara (atualmente com dois *agentes*, Aninha e Paulo), apenas Aninha é voluntária, engajada no *serviço*, mesmo depois de aposentada (com tempo de contribuição como assalariada na CPT). A descrição do capítulo anterior deixou claro, no entanto, que a remuneração através dos *projetos* não explica o grau de dedicação em tempo e em energia das e dos *agentes* e suas disponibilidades para o *serviço* com ritmo exigente, já que fazem muitas atividades fora do *projeto*, algo assinalado pelas próprias agências financiadoras da cooperação internacional.

Inspirado na literatura norte-americana de sociologia dos movimentos sociais acerca das 'incitações seletivas' para o engajamento, Daniel Gaxie (2005: 160) lista uma diversidade de retribuições militantes possíveis: satisfação moral (militantismo como espaço para afirmação e valorização de si), ganhos materiais, benefícios relacionais (em alguns casos o militantismo pode facilitar o acesso a empregos), prazer em se sentir útil, reconhecimento social (militantismo como espaço de integração, lazer, convivialidade), além de algumas

[384] A pergunta que resta é: e quando é que se rompe a aliança? Durante meu trabalho de campo não teve nenhum caso de ruptura, mas consegui constatar que se trata de uma avaliação do grau e gravidade da reincidência de práticas proscritas. Se a mera ocorrência delas não é suficiente para que se interrompa o *apoio*, sua repetição prolongada e a gravidade e repercussão do ato proscrito cometido levam, potencialmente, ao rompimento da relação. Nada do tipo aconteceu (ou que os *agentes* avaliassem ter acontecido) durante meu trabalho de campo. Constatei também quando a aliança não se estabelece de primeira. Nesses casos, a má reputação das lideranças conta, sobretudo aquelas ligadas a alguns movimentos ou federações sindicais com histórico de não seguirem o código moral da mobilização, sempre na avaliação dos *agentes.*

menos óbvias, como aquisição de capital intelectual (o militantismo como motivador de estudos), dentre outras. O pressuposto é que a adesão à causa não é suficiente para explicar o militantismo. O resultado é que ações militantes desinteressadas ou altruístas não existem efetivamente, embora possam ser reivindicadas por militantes. Entretanto, um obstáculo se coloca para o autor: ele admite que para os vários tipos de 'gratificações simbólicas', nos termos dele, eles só existem e fazem sentido em razão da adesão à *causa*.

Ou seja, por mais que o sociólogo não queira idealizar ou romantizar os militantes, ele é obrigado a reconhecer que a adesão à causa não é anódina; é mesmo o código de legibilidade de diversas retribuições que venham a acontecer. E aqui me parece residir o paradoxo central do dom ou da dádiva. O paradoxo não está na reciprocidade (o dom trocado, que seria uma contradição em termos[385]), mas na tensão existente entre 'dar' e 'retribuir'. O erro de muitas leituras é tomar as obrigações[386] de dar e retribuir como equivalentes, mas apenas com sinal contrário. Em verdade, elas são ontologicamente distintas e estão em tensão: a obrigação de dar/doar escapa, por definição, de qualquer cálculo; já a obrigação de retribuir, ela precisa de uma equivalência, e portanto, faz entrar o cálculo (Boltanski, 1990: 216). Ou seja, explicar a dádiva pela reciprocidade, como queria Lévi-Strauss, contra a opção de Mauss pela explicação nativa (o *hau*, a força das coisas) deixa sem resposta a questão: de onde vem a obrigação de dar/doar/oferecer? O princípio da reciprocidade pode até explicar a perpetuação/reprodução de um dado sistema de prestações sociais. Mas de onde veio a primeira ação de dar/doar/oferecer? A vantagem da explicação êmica maori é que ela responde a isso. Entre as e os *agentes* da CPT, a resposta certamente está na *causa*. Voltarei a esse ponto.

A reciprocidade, quando se torna o paradigma exclusivo de explicação sobre o modo como as relações sociais se estabelecem, alimenta teorias racionais utilitaristas. Ao ver

---

385 Laidlaw (2000: 627) lembra que, por isso, Mauss, ao final do Ensaio, questiona se 'dom'/'dádiva' seria o termo adequado para descrever as prestações sociais de que trata o Ensaio. Bourdieu tentou explicar o paradoxo pelo lapso temporal. A distância temporal entre dar e retribuir faz os atores acreditarem que só existe a ação de "dar". Para Boltanski (1990: 216) essa solução de Bourdieu não resolve o paradoxo do dom e contra-dom, questionando por que os atores precisariam agir de má fé, mentir pra si mesmos, pra efetuar a troca simbólica. Por que esse esforço? Além disso, Bourdieu não explicaria ainda a obrigação de 'dar'/ 'doar'. A tensão permanece entre obrigação de 'dar'/ 'doar', que, por definição, escapa de qualquer cálculo, e a obrigação de restituir/retribuir, que precisa de uma equivalência, de um cálculo, fazendo a relação entre contra-dom e dom (Idem, ibidem). Para Boltanski o paradoxo só se resolveria se investigássemos o desejo de doar.

386 Adiante veremos que o problema também se localiza em pressupor que a ação da dádiva é sempre uma obrigação no sentido kantiano do termo. É preciso sair das alternativas infernais: ou é obrigação ou é escolha/ato livre. Entre a obrigação e a escolha, há também o julgamento (Lambek, 2008: 136-138), que leva em conta obrigações, escolhas, mas também desejos. Isso permite trabalhar com uma teoria analítica da ação que dê conta melhor da complexidade de diversas situações interacionais.

retribuição em tudo, forçosamente se conclui que não há ato desinteressado, e diversos comportamentos humanos, por mais diferentes que sejam em termos qualitativos, acabam assimilados ao enquadramento 'econômico'[387][388]. Mais: a isso estão associadas teorias da ação que apressadamente qualificam ações sociais como 'estratégias'. Isso, no entanto, pressupõe esquecer que nem sempre a exigibilidade do retorno é possível e que há situações em que prestações continuam a ser realizadas mesmo na ausência de retornos (esperados apesar de não exigíveis), caso em que estão implicados os *agentes* da CPT na interação com o mundo das ocupações de terra. Daí a sugestão de Pitt-Rivers para que etnógrafas/os atentem para o que está além e aquém da reciprocidade. Isso permite observar a importância da ética e da moralidade no agir, que, no caso das e dos *agentes* está igualmente vinculado ao modo de viver a religião.

Acredito que não posso concluir a descrição e análise sobre em que medida existe gratuidade no *serviço* da CPT, sem responder às colocações de Bourdieu (1994) acerca do interesse dos atos desinteressados, pela importância que adquiriu em muitas análises do tipo. Bourdieu se previne de ser acusado de adotar uma posição utilitarista, e sua demonstração, de fato, não é banal. Ao mostrar que todo ato é interessado, ele está ao mesmo tempo indo contra o utilitarismo, combatendo dois postulados reducionistas dessa corrente epistemológica: (i) o de que toda ação é racional/consciente; (ii) o de que toda ação é interessada no sentido econômico do termo, e os agentes (no sentido sociológico do termo) estão sempre pensando em custo/benefício.

Contra a redução ao cálculo consciente, Bourdieu (1994) opõe a relação de cumplicidade ontológica (infra-consciente e infra-linguística) entre o *habitus* e o campo. Contra a redução do interesse no sentido econômico, Bourdieu lembra que os agentes que lutam por certos fins, podem estar "possuídos por esses fins", estando prontos até a morrer

---

[387] Webb Keane (2019) oferece um exemplo concreto das limitações das teorias utilitaristas e da importância de se levar em conta a dimensão ética do agir entre humanos em diversas situações interacionais. Ele trata do caso de pessoas que fazem jardinagem, algo próximo dos jardins operários estudados por Florence Weber (2009) em sua tese *Le travail à côté*, título inteligentemente traduzido na edição brasileira por "Trabalho fora do trabalho". Afirma Keane, numa tradução livre minha: "Quando uma pessoa, que poderia pagar alguém para cuidar de seu jardim, prefere ela própria fazer isso, [isso pode significar que] ela valoriza o exercício de uma outra competência, a evasão do cotidiano, o prazer do exercício ou a atração por viver em uma paisagem que ela própria criou. São aspectos que são finalidades em si. Têm valor porque contribuem para um sentido de si e o faz como finalidade. É claro que a teoria da escolha racional não tem problema algum em colocar esse valor dentro da caixa-preta da utilidade. Mas, ao fazer isso, corre o risco de uma petição de princípio. Se todo objetivo pode ser definido *ex post facto* como uma utilidade, então o conceito de utilidade perde [ironicamente, acrescento eu] a sua utilidade explicativa" (Keane, 2019: 16).

[388] Marshall Sahlins (2013: 165), em sua crítica às teorias dos economistas que consideram a economia "algo à parte" demonstra que a teoria da escolha racional do *homo economicus* é perfeitamente tautológica: qualquer valor sem utilidade material pode ser maximizado segundo esse esquema analítico.

por eles, independentemente de ganhos lucrativos, de carreira, ou outros. A relação com o fim concernido não é de um cálculo utilitarista, nem de interesse econômico, e nem só de ilusão, mas de libido. O interesse dos atos ditos desinteressados, está no investimento (no sentido psicanalítico do termo, segundo o próprio autor) dos agentes no jogo do campo em que se posicionam. O interesse só faz sentido se se compartilha o sentido do jogo.

Dessa forma, para Bourdieu, a dádiva nem é kantiana, como a Mauss a analisa, nem utilitária, como Mauss a rechaça (Lambek, 2008: 135). Ele escapa de um juridicismo da análise, ao infirmar a hipótese da obrigação transcendental, como se os agentes apenas seguissem mecanicamente regras. Essas regras são incorporadas e valoradas a depender da socialização dos agentes (*habitus*). Também não se trata de maximizar escolhas. Há uma questão ética envolvida. Mas o cálculo estratégico, que ele relativiza, volta a ganhar importância por causa dos exemplos mobilizados. Com efeito, para contrapor o utilitarismo, Bourdieu utiliza casos em que estão em jogo honra e gosto (Lambek, 2008: 136). Em outros termos, para mostrar que nem tudo no agir é econômico, mas que há uma dimensão ética, Bourdieu se vale apenas de valores agonísticos (honra e gosto), uma vez que praticados em situações de disputa, dominação e poder, em que os agentes competem entre si. A competição faz retornar o cálculo e a instrumentalidade, já que honra e gosto são escassos nos contextos exemplificados. É significativo que ele não tenha levado em conta, por exemplo, as situações envolvendo perdão, que poderia oferecer igualmente um contraponto ao utilitarismo, mas por outro caminho.

Em resumo: Mauss procurou em todo Ensaio mostrar que a dádiva não é um ato livre, mas obrigatório. Bourdieu identificou bem que o problema é essa alternativa infernal entre 'obrigação' e 'escolha'. O conceito de 'julgamento' (*phronesis* aristotélica) permitiria escapar do tudo-ou-nada. A capacidade de julgamento dos atores nem é totalmente determinada, nem totalmente livre[389]; exerce-se por ponderação[390]. Onde há ponderação, há agir ético. Bourdieu,

---

[389] Como diria Daniel Cefaï (2019: 248), os atores nem são marionetes, nem são demiurgos, porque passam constantemente de um regime de ação a outro, segundo as situações interacionais, onde estão submetidos a restrições ecológicas, ao mesmo tempo que dispõem de margem de manobra para não apenas obedecê-las, mas adaptá-las e, eventualmente, contorná-las. Diversos documentos empíricos mostram que, mesmo em contextos totalitários com instâncias de controle máximo, tão diversos possam ser, como os de campos de concentração nazistas ou as fazendas onde se escravizavam negros africanos nas Américas, há, apesar da enormidade das restrições, brechas para as pessoas desobedecerem ou adaptarem as regras.

[390] Lambek (2008: 145) lembra que a oposição entre escolha e julgamento é análoga à que se dá entre valores econômicos e valores éticos e entre comensurabilidade e incomensurabilidade. E oferece o seguinte exemplo: escolher entre maçã e laranja é fácil quando o preço for a única variável e o objetivo for comprar a fruta mais barata; quando não é o preço que está em questão, mas outra variável (digamos, o gosto), a comensurabilidade sai de cena, e junto com ela, a escolha. Em matéria de gosto, não há escolha; há julgamento.

que se inspira em Aristóteles em diversos artigos para contrapor a alternativa entre kantismo e utilitarismo, não consegue levar a cabo os postulados aristotélicos da disposição ética (a coisa certa a fazer em uma dada situação; ser uma boa pessoa; conduzir uma boa vida), por centrar o foco apenas em relações agonísticas (Lambek, 2008: 136).

Se deixamos de ver valor apenas nos fins, como faz Bourdieu (Idem, ibidem), e percebemos que ele está também nos meios, então o modo de agir das e dos *agentes* da CPT se torna mais inteligível[391]. Pois o *serviço* em si já importa para os *agentes*, independentemente do alcance do retorno esperado. Resta ainda saber de onde vem para os *agentes* a disposição para entrar nesse circuito de dons e eventuais contra-dons com o público das ocupações. Estudos de trajetórias, como fizemos no capítulo anterior, podem sugerir que certas socializações forjam disposições de agir mais ou menos favoráveis ao ingresso no militantismo. Ainda assim, não há determinismo, porque essas disposições podem ou não se atualizar. Há, portanto, a margem de ação ética.

O *serviço* não é vivido como obrigação, mas como meio de experimentar a *mística*. Ou seja, há algo da força das coisas doadas, que Mauss no Ensaio atribuiu ao *motus* do ato de doar, e que retorna aqui[392]. A força do *serviço* para as e os *agentes* está na *espiritualidade* que se experimenta nele. Mas levar isso em conta significa passar da díade (*agente* e destinatário) à tríade, porque um outro ator se revela presente na situação, nomeado de diversas formas, mas sobretudo: Deus, divino, o Evangelho.

Vimos acima que o *serviço* na pastoral da terra é uma das atualizações da tradição cristã da *diakonia*, como descrita no evangelho de São Mateus, segundo a qual todo ato a serviço dos pobres é um ato de serviço a Deus, passagem de grande importância para a elaboração conceitual da 'opção preferencial pelos pobres' da teologia da libertação, matriz de pensamento em que as e os *agentes* se socializaram. Trata-se aí de um resquício das oferendas sacrificiais[393]. Em vez de fazer o sacrifício de alguma coisa a Deus, fazer um sacrifício de si

---

391 Para mais detalhes sobre a etnografia dos valores realizada nesta tese, o "Excurso II" do capítulo anterior pode ser útil.

392 Lembro que, em sua leitura de Mauss, Pitt-Rivers aproximou *hau* (força das coisas que é a força por trás da obrigação de dar/ doar), de 'graça', na acepção cristã, enquanto *mana* se aproximaria de 'honra'. (Pitt-Rivers, 2011: 442).

393 Jonathan Benthall (2017: 04), na definição do verbete *charité*, para a *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, lembra que: "*[L'anthropologue Edvard] Westermarck soulignait pour sa part que, dans les enseignements chrétien et juif, l'aumône venait remplacer les offrandes sacrificielles à Dieu*".

por meio de um dom gratuito – e vale lembrar que Mauss já havia destacado a associação estreita entre dádiva e sacrifício (Fournier, 1993)[394].

A relação com o outro (membros das ocupações de terra) se dá através de um Outro, e é a chave para a continuidade da relação[395], e, portanto, da 'transferência' – às vezes reciprocada às vezes não, porque o retorno não é exigível –, o que acaba por reforçar a mutualidade (já que a aliança continua) e a gratuidade (já que não se pode contar com a reciprocidade). A falta de retorno – por exemplo, a participação na mobilização; a solução do problema público constituído – não enseja automaticamente a desistência do *apoio,* porque a *agency* está distribuída (*agentes* fazem o *serviço* seguindo o exemplo de Cristo, movidos pela *mística*) enquanto os polos doador/donatário estão confundidos: o evangelho/divino é uma motivação para prestar o *serviço*, ao mesmo tempo que seu destinatário último é Deus, já que toda ação em favor dos pobres é em favor Dele. O divino se encontra na partida e na chegada. Daí a circularidade do argumento em torno da *mística* que constatei diversas vezes em campo: simultaneamente, uma motivação para o engajamento militante e produto dele[396].

Pitt-Rivers (2017:53) definiu que "sob a graça é possível agrupar todos os fenômenos que excedem o controle consciente e racional de condutas", associando gratuidade a prazer e não a cálculo (Idem: 54), e ao que está além do moralmente obrigatório ou contratualmente ajustado (Idem: 59), e portanto, do exigível/sancionável. Se o dispositivo de *acompanhamento* das ocupações e acampamentos pressupõe um pacto informal entre sem-terras e *agentes,* em que o objeto principal seria o *apoio* e assessoria visando reunir as condições de uma mobilização bem-sucedida, esse pacto, mais do que transações não-mercantis, se constitui em sequência de 'transferências'[397] – no sentido dado por Florence Weber (2000) – de um lado a

---

394 Como na famosa passagem do "Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício" escrito por Henri Hubert e Marcel Mauss: "*Au fond, il n'y a peut-être pas de sacrifice qui n'ait quelque chose de contractuel. Les deux parties en présence échangent leurs services et chacune y trouve son compte. Car les dieux, eux aussi, ont besoin des profanes*" (Hubert; Mauss, 2016: 116)

395 Devo ao trabalho de Nofit Itzhak (2020), e sua etnografia junto a católicos franceses da ONG 'Le Rocher', *inseridos* em bairros da *banlieue* parisiense, a importância de prestar atenção a essa triangulação com o 'Outro' no circuito das trocas, ou seja, mostrando que o divino é também um ator nas prestações sociais.

396 A *mística* pode ser compreendida também como uma das formas de se experimentar a graça de Deus. Da mesma forma que Mahadev (2022) constatou entre seus interlocutores, cristãos da libertação no Sri Lanka, em que o trabalho junto aos *pobres* não era vivido e pensado como obrigação, mas como um chamado da graça/dom gratuito divino, podendo-se falar em "formas socialmente engajadas da graça".

397 A meu ver, o modo como Pitt-Rivers expõe o paradoxo do favor que seria também o paradoxo da amizade, analisando o caso de camponeses na Andaluzia e no sudoeste da França (as ajudas no plantio e na colheita próximas ao que conhecemos no Brasil por *mutirão*), vai ao encontro do conceito de 'transferência' de Florence Weber. Afirma Pitt-Rivers (2011: 437): "*you cannot pay for a favor in any way or it ceases to be one. You can only thank, though on a later occasion you can demonstrate gratitude by making an equally 'free' gift in return*" (:437). Apesar de quem ajuda esperar a reciprocidade, isso não torna a ajuda menos graciosa, na medida em que o retorno não é exigível por meio do recurso a um *tertius inter pares* que aplique

outro, já que não há um terceiro (ente ou instituição) que possa legitimamente aplicar uma sanção (punição ou prêmio, em caso de descumprimento ou obediência, respectivamente, ao pactuado de modo informal).

Em verdade, diante da *fragilização* da mobilização, descrita no capítulo 2, *agentes* experimentam maior 'transferência' do lado do *serviço* da CPT do que retorno vindo da outra direção, dado o avanço das práticas predatórias, o que acentua a dimensão da doação, do sacrifício, da *teimosia,* algo que tende a se intensificar caso tenha continuidade o desmonte da reforma agrária para os próximos anos.

Por fim, uma ressalva. O circuito de dons e contra-dons entre as/os *agentes* e o público das ocupações se conecta a outro circuito de trocas e comunicações envolvendo a CPT e os *projetos*. Da parte das agências de cooperação internacional, e mais ainda dos financiadores dessas agências (igrejas cristãs ou governos), com quem as/os *agentes* não interagem diretamente, há expectativa de retornos e cobranças decorrentes de um contrato estabelecido formalmente com fixação de metas, inclusive, donde as inúmeras prestações de conta em que se vêem implicados os *agentes*, não apenas para justificar gastos, mas também objetivos que eventualmente não tenham sido alcançados[398].

6.6 A força da 'transferência': *mística*

A *mística* é experimentada pelos *agentes* nas ações de *serviço*, e também de *denúncia*, ou seja, nos processos de constituição de públicos e problemas públicos, que vocalizam a *profecia*, na acepção local. Um problema se publiciza na medida em que interpela atores estatais, paraestatais, não-governamentais e montagens institucionais, tornando-se sensível (visível e audível), ao se inscrever num espaço argumentativo gerador de relatos e ações (Cefaï, 2013). Os *agentes*, assim, produzem e participam do público no sentido de Dewey (2001), que não é apenas um destinatário da mensagem, mas um coletivo que se forma

uma sanção. A reciprocidade aqui é inespecífica (a retribuição da ajuda pode vir de diversas formas não previamente determinadas e sem limite de tempo para que quem ajudou solicite ajuda e quem foi ajudado ajude) e aberta, *open-ended* em inglês. (Pitt-Rivers, 2011: 438).

398 Um outro circuito de dons presente é o que se estabelece entre as famílias de ocupantes e acampados, entre estas e os *movimentos*, entre estes e o Estado, tal como analisou Nashieli Loera (2013). Este capítulo, coerente com o tipo de trabalho de campo realizado (o posto de observação e descrição é com a CPT) focou no quadro da interação entre os *agentes* e o público de ocupações de terra, e mais precisamente, nos modos de pensar e agir dos *agentes* quando a *serviço* das ocupações de terra. Um outro trabalho de campo, cujo *locus* de observação se desse a partir das famílias nas ocupações, certamente cobriria outros pontos-cego desta etnografia, por exemplo, seus enquadramentos possíveis em relação à gratuidade da CPT, algo que eu só consegui captar parcialmente.

mediante os processos de comunicação e associação, que emergem em torno de um problema. São esses mecanismos que dão forma ao *clamor*, que definem o problema, e permitem fazer circular a crítica às suas causas, com atribuição de responsabilidades, como na tradição do profetismo de missão (Karsenti, 2013).

Em poucas palavras, a defesa de *causas* (reforma agrária; combate ao trabalho escravo; fim da impunidade na *violência no campo;* agroecologia; dentre outras) é o canal de experimentação da espiritualidade[399].

O cultivo da *mística* é, então, um trabalho sobre valores, notadamente dois: *presença* e *compromisso*, experimentados em diferentes graus de intensidade segundo o contexto da ação (cotidiano ou ritual) e as/os várias/os *agentes*. Se isso implica comportamentos ascéticos, com um sacrifício-de-si[400], é importante notar que as/os *agentes* não vivem isso como obrigação, mas como necessidade imanente no contato com o outro-que-sofre. As posições assumidas diante do sofrimento fazem variar os regimes de ação do amor-*agapè* ao da justiça, de produzir indignação e revolta a partir do enquadramento de uma situação como problema que necessita responsabilização e reparação.

Tudo isso mostra a ambivalência da *presença* e do *compromisso:* enquanto são sinais de *teimosia*, implicam, por um lado, sacrificar outra profissão/carreira, atenção a um membro da família, ou enfrentar diretamente ameaças; por outro, são os meios para se manter a *animação* e o *serviço,* com os quais se cultiva a *mística* e *espiritualidade*. Afinal, é em situações como aquela em que Rose promove reunião no barracão para resolver problemas da associação, reforçar a organização interna, compartilhar informações do processo judicial, ou em outras, tais como o registro dos *conflitos* e produção de *denúncias* em notas, relatórios e no *caderno*, nas audiências judiciais e administrativas com as agências de Estado, que se vive a *espiritualidade* evangélica, porque nelas se está a *serviço* do outro em defesa e na realização da *vida* (boa), vida plena, vida em abundância.

Eis por que as/os *agentes* acordam tanta importância a rituais como os *encontros* de *formação*, atos-memória e romaria, que acontecem todo ano e fazem parte do calendário local da mobilização. Neles, assim como Robbins (2015) notou para rituais em outros contextos etnográficos, pode-se fazer a experiência mais intensa de um valor ou de alguns valores – no

---

399 Em julho de 2017, em uma exposição no Centro Cultural São Paulo, intitulada "Dom Pedro Casaldáliga, profissão esperança", com fotos de Joan Guerrero, lia-se, em catalão, em um dos painéis, uma frase destacada desse bispo, que é figura exemplar para os *agentes*: "*Si no hi ha causas grand, la vida no té senti*". Em português: "se não há grandes causas, a vida não tem sentido".

400 Comportamentos próximos, aliás, ao que Foucault (2019) – a partir do caso da Revolução Iraniana em 1979 – chamou de 'espiritualidade política': práticas de transformação de si que levam à rebelião contra a ordem instituída, ao risco da própria vida, em certas situações.

caso aqui, a doação-de-si, o *compromisso* – que o cotidiano, por diversas razões, tende a atenuar pelas inúmeras resistências que se apresentam à sua realização.

É isso o que, no final das contas, explica por que a pastoral, sob esse ponto de vista, não seja uma ONG, como a observação externa do seu trabalho poderia nos levar a concluir. De fato, vimos como a lógica e temporalidade do *serviço* e da *animação* entram em conflito com a lógica e temporalidade dos *projetos* de financiamento. Esses últimos, ao promoverem uma racionalização das atividades (algo que poderíamos chamar de 'profissionalização do militantismo'), impedem o desenvolvimento de valores importantes da *mística*, tais como como *presença* e *compromisso* junto às comunidades. As/Os *agentes* experimentam cada vez mais dilemas entre uma ética da convicção e uma ética da responsabilidade, ou, como Brodiez (2009) propõe, entre ética profética e ética profissional.

Pela descrição aqui apresentada, a *mística* na CPT aproxima-se de alguns sentidos muito difundidos da categoria 'espiritualidade' na modernidade, como experiência do sagrado mais livre da autoridade religiosa institucional[401], com atenuação da oposição espírito/matéria[402], e associação ao secular (Huss, 2014; Veer, 2009). Por estar imbricada em diferentes ações, como destaquei acima, pude seguir a sugestão que faz Toniol (2017) acerca de "o que faz a espiritualidade", e perceber algumas singularidades, especialmente quando comparada a 'espiritualidades nova era': a *mística* não produz pacificação, mas revolta; o sagrado/divino não se experimenta por uma busca dentro de si, mas na fronteira com o outro, pela *presença* junto a ele, a seu *serviço*. Temos, portanto, um caso oportuno para pensar 'espiritualidade' no engajamento político, a influência dos cristianismos em nosso processo de secularização (Lebner, 2018) e outras retóricas públicas cristãs, que não necessariamente passam pela colonização da 'política' pelo religioso-institucional[403].

---

401 Pierre Sanchis (2009), partindo da distinção entre 'catolicismo' e 'Igreja Católica', chama atenção para o fato de, desde o início, no cristianismo, estar presente a ideia de contato direto com o sagrado (Sanchis, 2009:183), donde uma tensão permanente entre 'fé' e 'religião', que resultou na Reforma Protestante.

402 Pedro Casaldáliga e José Maria Vigil (1996: 22), em livro sobre 'espiritualidade libertadora', elaboram essa reflexão da seguinte maneira: "Neste contexto semântico, espírito significa vida, construção, força, ação, liberdade. O espírito não é algo que está fora da matéria, fora do corpo ou fora da realidade real, mas algo que está dentro, que habita a matéria, o corpo, a realidade, e lhes dá vida, os faz ser o que são; enche-os de força, move-os, os impele; lança-os ao crescimento e à criatividade num ímpeto de liberdade".

403 Nas considerações finais, trato melhor do assunto. Cabe apenas adiantar que *agentes* da CPT, assim como cristãos da libertação ou cristãos progressistas, vivem um cristianismo que contribui para secularização, no sentido corrente na bibliografia, o de constituição de domínios de pensamento e ação (política, economia, arte, etc.) que se diferenciam da religião. A maior parte dos estudos, buscando analisar a secularização, enfocam apenas no secularismo, ou seja, no papel que teve o Estado em propulsar a diferenciação desses domínios, a exemplo do que desenvolve Giumbelli (2013). Ashley Lebner (2018), baseada numa leitura não-dominante de Talal Asad, critica essa tendência, dizendo que a secularização frequentemente vem antes e está para além do secularismo (Lebner, 2018: 126), sendo necessário sair de um estado-centrismo, ou seja, provincializar o Estado. A defesa do pluralismo religioso, como fazem os cristãos da libertação, já é uma

O modo das e dos *agentes* de definirem e experimentarem a *espiritualidade*[404] provoca um certo desconcerto para o/a pesquisador/a em ciências sociais. Primeiro porque espiritualidades que provocam revolta não costumam ser o caso de análise mais comum em estudos sobre o tema, mais voltados à investigação sobre os modos de produção de bem-estar interior, saúde, contato com o sagrado que gera pacificação. Depois, porque nos estudos sobre catolicismo, a 'mística' é costumeiramente reconhecida entre carismáticos ou no catolicismo popular de devoção aos santos, e não entre cristãos da libertação, cuja matriz teológica motivadora da ação pastoral teria fundamentos mais racionais, valendo-se de instrumentos de ciências sociais na investigação da realidade, pautando o agir. No entanto, a dimensão *mística* de cristãos da libertação foi tema de reflexões entre várias figuras exemplares dessa corrente, como no caso de Frei Betto e Leonardo Boff (1996), e, entre os cientistas sociais, não escapou à atenção de Carlos Steil (1999) nem de Marcelo Camurça (1998), que, inclusive, descreveu afinidades eletivas das teologias de Boff e Betto com espiritualidades *new age.*

Em termos weberianos, trata-se de fato de um misticismo impuro ou combinado, que não pressupõe só contemplação (ser receptáculo do divino) pela fuga do mundo, mas se experimenta através da imersão intramundana (o termo êmico pra isso é *inserção* ou *inculturação*), e ascese, como aponta Sell (2005) em sua revisão bibliográfica. Cecília Mariz e Martin de Theije (2008), por sua vez, identificaram paradoxos na forma como os católicos da libertação se relacionavam com as espiritualidades dos grupos que acompanhavam: por um

---

ação com efeitos secularizadores, na medida em que pressupõe que não é possível remeter a legitimidade de todas as ações (comércio, discussões políticas, criações artísticas) aos critérios de validação de uma só religião.

404 'Espiritualidade' como categoria analítica funciona como significante vazio, e a única definição possível é sempre situada, pelos usos que se faz dela (Toniol, 2017). Importa ao etnógrafo então observar as suas recorrências, através dos modos como os atores a inscrevem no mundo: como ela toma definições, formas experienciais e se materializa através de dispositivos de atores e objetos. É o que busco fazer aqui. Phillip Sheldrake (2016), por sua vez, lembra que, apesar de a palavra 'espiritualidade' ser usada em diferentes religiões e também por pessoas não-religiosas, suas origens são cristãs e referem-se ao fato de viver sob influência do espírito de Deus. A adoção do termo fora do quadro do cristianismo, segundo o autor, parece ter começado no século XIX, em razão do contato colonial entre europeus e figuras religiosas indianas. Esse argumento é igualmente sustentado por Peter van der Veer (2009), que descreve as origens coloniais do termo e sua imbricação com o secular. O termo espiritualidade não à toa ganha amplitude durante a secularização do século XIX, porque vai se constituindo como alternativa à religião (Veer, 2009: 1001) na medida em que trata de uma experimentação do divino, que se dá privilegiadamente na dimensão individual. Assim, 'espiritualidade' está em acordo com os processos de individuação da modernidade também. Torna-se um conceito ao mesmo tempo transnacional, transreligioso, e com trajetórias locais, paradoxalmente. Desse modo, sucede com a 'espiritualidade' o mesmo que acontece com a 'cultura': é uma categoria apreensível sempre com aspas (Carneiro da Cunha, 2009), ou, como no presente texto, em itálico.

lado, racionalização, com desconfiança do misticismo popular, suspeito de alienação; por outro, *inculturação* dos ritos, sobretudo em comunidades negras, indígenas, camponesas[405].

A questão que quis abordar aqui, no entanto, não é como esses *agentes* da CPT, cristãos da libertação, concebem as espiritualidades dos outros e com elas se relacionam, mas como eles definem e experimentam sua própria *espiritualidade.* Isso permite também preencher lacunas na forma como a *mística* foi tratada no campo da antropologia do campesinato e da política, que se concentrou mais na 'mística' do MST e, especialmente, na sua experimentação em celebrações rituais – assim, por exemplo, os estudos de Bleil (2012), Chaves (2000)[406], Flynn (2013). Menos atenção foi dada à *mística* como teoria êmica da motivação para o engajamento militante, sobretudo em sua experimentação cotidiana, e fora do MST, como ocorre entre as e os *agentes.*

"Mística', apesar de ser "um conceito com pouca fortuna crítica nas ciências sociais", comparado aos de sagrado, magia, tabu e mana (Chaves, 2021: 1), figura, ainda assim, como objeto de alguns estudos clássicos para a disciplina, como os de Lucien Lévy-Bruhl[407], Émile Durkheim[408], Maurice Halbwachs[409], William James[410], dentre outros.

---

405 Membros do cristianismo da libertação afirmavam, sobretudo nos anos 1970 e 1980, fazer parte da "Igreja popular". Pierre Sanchis notou desencontros entre o 'povo' e a Igreja popular, lembrando que nem sempre 'opção pelos pobres' coincidia com 'opção dos pobres' (Sanchis, 2007:13), uma vez que os *pobres* mantinham elevada demanda por rituais mais magicizados e terapêuticos, como o existente no 'catolicismo popular' e nos ritos pentecostais, algo que as CEBs com prática mais de estudo da bíblia com ferramentas das ciências sociais (apesar de suas celebrações animadas) tinham dificuldade de oferecer. Nos mesmos anos, observava-se já uma adesão crescente dos *pobres* ao pentecostalismo. Se as CEBs tinham inegavelmente participação popular, elas foram também locais de produção de 'elites populares' como destacou Regina Novaes (2000:62-65).

406 Christine Chaves, em 2021, volta a estudar a mística do MST em seu aspecto ritual, durante o "isolamento social" da pandemia de Covid-19 no Brasil, mas realiza também um longo "percurso hermenêutico e comparativo com outras figurações que dela [da mística] se fizeram em sua genealogia putativa" (Chaves, 2021: 2). Em outras palavras, a autora busca diversas definições que foram dadas ao termo, ao longo do tempo, sobretudo no quadro do cristianismo, considerando, portanto, 'mística' para além do quadro ritual.

407 Trataremos brevemente de 'mística' e 'participação' para esse autor nos próximos parágrafos.

408 Nas "Formas Elementares da Vida Religiosa", Durkheim (1996[1912]) trata do 'místico' e da 'mística' em diferentes momentos, por exemplo, ao mencionar o ascetismo místico cujo objeto é extirpar do homem tudo que possa ter restado de sua ligação com o mundo profano (tal como acontece nos monastérios cristãos), ou ainda os sonhos 'místicos' dos melanésios – místico ali tem o sentido de experiência sensorial incomum, de saída do corpo – e também místico, no sentido de contato direto com o sagrado.

409 Halbwachs (1994: 277; 285) trabalha a distinção entre "religião dogmática" e "religião mística" quando trata de como uma e outra elaboram a memória religiosa. Enquanto "a religião dogmática se esforça em manter continuidade e fidelidade à teologia primitiva, os místicos se afastam do peso da tradição e propõem retomar um contato direto com a religião primitiva" (Ansart, 2004; tradução e sublinhado meus).

410 Em sua obra, *Varieties of Religious Experience*, James (1982) definiu a mística como o centro da experiência religiosa que rompe as fronteiras dos mundos ordinário e extraordinário, leva ao contato com um absoluto, uma unidade, impossível de traduzir na linguagem verbal. Considerava a teologia secundária, um engessamento da religião, pela excessiva racionalização. A experiência mística seria, assim, o elemento comum entre as diferentes religiões no tempo e no espaço, e se daria de forma parecida entre os vários praticantes dessas tradições. Tanya Luhrmann num vasto inventário etnográfico, fruto de pesquisas

Na tradição cristã, Michel de Certeau (1982) argumenta que ela pode ter diversos conteúdos[411], mas destaca alguns elementos: é um dispositivo de despossessão de si, e constitui-se como uma linguagem do corpo, ou melhor, um corpo que fala pelo que excede a linguagem verbal, pelo que essa última não consegue exprimir (Causse, 2014). Trata-se do contato do ente místico com algo ou um outro exterior, de uma forma que escapa das fórmulas cotidianas de estabelecer contato/comunicação/interação com a alteridade.

Dentro do cristianismo, as experiências místicas famosas como a de Teresa d'Ávila e de João da Cruz já sinalizam uma modificação no estatuto do misticismo, que deixa de ser uma ascese permitindo acessar uma intuição do divino de onde decorre uma doutrina, como nos filósofos Plotino e Pascal, e passa a expressar um conjunto de estados sensoriais (êxtases, visões, glossolalia, ferimentos, dentre outros) produzidos no contato com o divino (Keck, 2003). Trata-se da experiência subjetiva do Mistério. Foram essas experiências, e os relatos que se produziam em torno dela, que interessaram William James, inspirando diversas correntes de estudos pragmatistas ao longo do século XX, alcançando mais recentemente, em relação ao cristianismo ainda, as pesquisas em torno das formas sensoriais em determinados grupos, como os pentecostais, que buscam tornar o divino tangível[412].

Outro é o caminho de Lévy-Bruhl, por exemplo, que privilegia a 'mística' não como experiência individual, mas coletiva, e não apenas em sua dimensão sensória, mas propriamente mental ou perceptiva. A 'mística' é um modo de pensar, ao mesmo tempo afetivo e conceitual, com características do que o autor chamou em obras anteriores de 'participação': autonomia em relação ao espaço e tempo ordinários – pode-se passar dos estados cotidianos não-místicos aos místicos –, contradições lógicas, compartilhamento de identidade entre seres e objetos, e sentimento de contato com o invisível, com uma realidade

---

realizadas por ela e/ou em coletivos de que participou, discorda da tese de James, descrevendo como deuses e espíritos comunicam-se e são reais de modos sempre particulares, diferindo não apenas de uma religião para outra, mas dentro de uma mesma religião, em tempo e espaço diversos (Luhrmann, 2020: 111).

411 De Certeau (1982) aliás, lembra que durante a Idade Média, emprega-se o termo sempre no plural, 'místicas'. A conversão do plural ao singular é própria do pensamento moderno, na passagem do século XVI para o XVII, que reuniu sob a mesma categoria 'mística' o que não era abarcado pelo (ou encontrava-se às margens do) pensamento racional e secular. Em sua genealogia do termo, Christine Chaves lembra que essa ruptura "nasceu dentro da própria teologia, através da racionalização proposta pela escolástica, quando a inteligência espiritual que antes desvendava o sagrado legível na positividade da história deu lugar à experiência subjetiva do Mistério (Certeau 2015)" (Chaves, 2021:6). Sheldrake (2016) destaca que no trabalho de Michel de Certeau, a ideia de uma experiência individual mística era inconcebível para uma pessoa da Idade Média. Essa é uma invenção recente, do século XIX, mais propriamente.

412 A bibliografia é abundante. Um dos trabalhos mais referenciados no assunto é o de Birgit Meyer (2018). Para uma discussão da autora com pesquisadoras/es brasileiras/os, remeto a leitora e o leitor ao número 34 da Revista Debates do NER, de 2018.

outra que a fornecida pelo meio ao redor (Luhrmann, 2020: 60)[413]. O autor antecipa análises de Merleau-Ponty (Keck, 2003), ao tratar do entrelaçamento do visível ao invisível: a experiência mística seria um modo de analisar a estrutura de nossa percepção, a parte do invisível presente no cotidiano, que fazem sujeitos e coisas abrirem-se a outros para além deles mesmos (Idem).

Entre as e os *agentes* da CPT que buscam viver a *mística*, ela não é definida e experimentada como estados sensoriais incomuns ou extraordinários ao modo de Teresa d'Ávila, mas certamente como uma percepção e experimentação de um Outro invisível, no desempenho de ações militantes, especialmente as de *serviço*, tendo como destinatário o outro-que-sofre. É definida e experimentada, sim, como uma força para o engajamento, que, na interação com o público das ocupações de terra, leva, como vimos, a adentrar um circuito de trocas em que a reciprocidade não é exigível, apesar de esperada.

Vimos igualmente que a resolução do paradoxo do dom (não o paradoxo do dom reciprocado, mas o da origem da 'obrigação de doar') passa necessariamente por alguma força. Parece-me que não foi por comodismo analítico ou por mistificação (como acusa Lévi-Strauss) que Mauss optou pela explicação maori da 'força das coisas' como fundamento do ato de doar (ou se doar), mas por necessidade descritivo-analítica. Em todo caso, é o que as e os *agentes* parecem me mostrar: a ativação do engajamento militante e sua continuidade (reprodução) passa necessariamente por uma força, que, em termos locais, é chamada justamente de *mística*. Isso me parece estar em acordo com o que dizem as e os *agentes* a respeito da *resposta* ao *clamor*. Da mesma forma que os discípulos de Jesus, no Novo Testamento, seguem-no, não por escolha própria, mas por *resposta* ao *chamado*, fica claro que para as e os *agentes* a força da *mística* age pela exigência de *resposta* – impossibilidade da indiferença ou dificuldade de contorná-la – diante de um *clamor* que é um *chamado*, na mesma medida em que se superpõem o outro-que-sofre e o Outro. Entretanto, uma ressalva: viver a *mística* não é algo dado. Há que se buscá-la e sua experiência não é independente dos

[413] Compartilho uma das definições de Lévy-Brhul sobre 'mística': "*Les représentations collectives des primitifs [...] impliquent non seulement que le primitif a actuellement une image de l'objet, et croit qu'il est réel, mais aussi qu'il en espère ou qu'il en craint quelque chose, qu'une action déterminée émane de lui ou s'exerce sur lui. Celle-ci est une influence, une vertu, une puissance occulte, variable selon les objets et selon les circonstances, mais toujours réelle pour le primitif, et faisant partie de sa représentation. Pour désigner d'un mot cette propriété géné- rale des représentations collectives qui tiennent une si grande place dans l'activité mentale des sociétés inférieures, je dirai que cette activité men- tale est mystique. J'emploierai ce terme, faute d'un meilleur, non pas par allusion au mysticisme religieux de nos sociétés, qui est quelque chose d'assez différent, mais dans le sens étroitement défini où 'mystique' se dit de la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens, et cependant réelles*". (Lévy-Bruhl, 1910: 30; sublinhado meu).

dispositivos (sobretudo o conjunto de rituais e de narrativas sobre a *luta,* o *serviço,* o *martírio,* a *esperança,* entre outras) que permitem aos atores que neles ingressam vivencia-la[414].

Ocorre que, mesmo no quadro do cristianismo, essa *mística* dos *agentes,* que a teóloga Janet Ruffing (2001) chama de 'misticismo profético', não recebeu muita atenção dos teólogos, que, segundo argumenta, costumam estudar separadamente 'mística' e 'profecia'[415]. A *mística* dos *agentes* embaralha tipologias que possam ser inventariadas[416]. Se ela não exclui completamente uma dimensão contemplativa, como na acepção mais corrente do termo, ela envolve características de uma espiritualidade 'ativa', ao modo de Inácio de Loyola Brandão, para quem (i) Deus pode ser encontrado nas práticas, (ii) por meio de um desejo profundo de procura-lo em experiências ordinárias, (iii) ao se tomar vida e morte de Cristo como modelo de vida para si, (iv) o que acaba por permitir experimentar cura e libertação (Sheldrake, 2016: 11-12). A *mística,* no entanto, mergulha no ordinário para pensar sua transformação, que visa atingir não só sujeito que vive a *mística,* mas públicos mais abrangentes. Exemplos desse modo de viver a 'espiritualidade' cristã poderiam ser encontrados em figuras como Dietrich Bonhoelfen e Martin Luther King Jr., donde sua qualificação por Sheldrake (2016) como 'espiritualidade profética'. A *mística* dos *agentes,* englobando as características desses diferentes tipos de 'espiritualidade cristã', contém ainda elementos de 'espiritualidade estética', ou através da arte, que alguns participantes da CPT cultivam mais intensamente[417], e está especialmente presente nos momentos rituais[418].

---

414 A questão não é tanto de crença, muito menos se ela é verdadeira ou falsa, mas de habilidades pelas quais os atores tornam a *mística* real. É a mesma questão que ocupa Tanya Luhrmann ao se demandar como deuses e espíritos tornam-se reais para as pessoas em diversas religiões (2020). Para isso, narrativas (estórias) ajudam as pessoas a se familiarizarem com personagens, eventos, valores, facilitando o engajamento com eles, assim, como os rituais, cujo potencial de maior destaque é o de, em diferentes contextos, instaurar realidades, como argumenta Michael Houseman (2002). Esse poder performativo dos rituais foi destacado também por Bourdieu (1982) acerca dos ritos de instituição.

415 A autora cita estudos demonstrando que as teologias cristãs (católica, protestante, ou de outra filiação) não se indagam muito sobre a existência de profetas em tempos pós-apostólicos, ou seja, atuais. Lembra também que, se a teologia protestante estudou mais os profetas do que a católica, ela rejeitou o misticismo, apesar de os textos bíblicos apontarem para a profundidade contemplativa dos profetas, já que sem ela seria extremamente difícil sustentar uma resistência que envolve sofrimento na própria comunidade a que o profeta serve (Ruffing, 2001: 9-10).

416 Sheldrake (2016), em seu verbete para a Enciclopédia Oxford de Religião, lista os seguintes tipos de 'espiritualidade cristã': ascética, mística, ativa, estética, profética, libertadora e feminista. *Agentes* não tomam 'contemplação' e 'ação' como termos opostos; ao contrário, fazem uma síntese deles. Frei Henri, por exemplo, não via contradição nisso, como o expressou em diversas ocasiões.

417 O caso mais famoso de *agente* da CPT que cultivava espiritualidade estética é o de Pedro Casaldáliga que compôs diversos poemas que expressava essa *mística* profética. Alguns de seus poemas são inclusive utilizados em místicas – agora no sentido ritual do termo – da CPT e de movimentos sociais como o MST. Essa *mística,* inclusive, demandou criações artísticas que veiculassem melhor a fração do que é comunicável de sua experiência: não apenas poemas, mas um cancioneiro próprio (cantado em Romarias da Terra, das

A teologia da libertação, matriz de pensamento religioso que influenciou clero e laicato da CPT, tem aspectos mais racionalizantes, pelo uso dos saberes universitários como história, ciências sociais, economia, e não apenas filosofia, como era e é o usual[419]. Isso fica em evidência no método ver-julgar-agir. Os elementos mágico-sacramentais do catolicismo que interpõem diversas mediações, controladas de perto por uma hierarquia eclesiástica, para se contatar o divino, são secundarizadas, o que aproxima essa teologia das teologias protestantes. Apesar disso, a *mística* não deixa de ocupar um lugar importante: ela apenas recebe novos conteúdos, e torna-se um modo de experimentar o divino não numa relação diádica entre si e o Outro – descobrir o sagrado interior nas espiritualidades *new age*, ou sentir a responsividade do Outro dentro de si, como entre os místicos Teresa d'Ávila e João da Cruz – mas através de uma relação triádica, como já dissemos: atingir o Outro através do *serviço* ao outro. Os que se reivindicam dessa *mística* buscam "na pobreza, no serviço, na luta e no martírio" a vivência da espiritualidade (Casaldáliga; Vigil, 1996: 12).

O *serviço* ao outro e a produção de público permitem acessar um *locus* – imanente ou transcendente, é difícil de asseverar– produtor de significado, forte a ponto de responder que vale a pena continuar fazendo o que fazem, mesmo ameaçados por fazendeiros, pistoleiros, e enfrentando processos judiciais – o que se chama *criminalização das lideranças*.

Um dos enigmas mais difíceis a decifrar para sociólogas/os e antropólogas/os de movimentos sociais: o intervalo entre ideologia e interesse na motivação de engajar-se (Lazar, 2021; Quirós, 2009; Siméant e Sawicki, 2009). Por que alguém passa da crítica à mobilização e por que algumas pessoas se mantêm mobilizadas/ engajadas mesmo sob fortes ameaças, como nos casos da mobilização por terra na Amazônia Oriental? A etnografia de Quirós

---

Águas e da Foresta), e obras de arte sacra (por exemplo, as pinturas murais de Cerezo Barredo nas igrejas e santuários da Prelazia de São Félix do Araguaia, no Mato Grosso).

418 Em Rolemberg (2021), através da descrição de um ritual, o da Romaria dos Mártires da Floresta, em Nova Ipixuna, em memória do casal de agricultores extrativistas José Claudio Ribeiro da Silva e Maria do Espirito Santo, assassinados em maio de 2011, busco apontar por quais meios a *mística* é produzida em ato e experimentada mais intensamente pelos participantes da mobilização social em torno da reforma agrária e defesa da floresta, no sudeste do Pará.

419 Michael Löwy (2016: 77) afirma que, apesar das diferenças entre os teólogos da libertação, consegue identificar 8 princípios comuns, "que constituem inovações radicais: (i) a luta contra idolatria; (ii) libertação humana histórica como antecipação da salvação final em Cristo, Reino de Deus; (iii) uma crítica da teologia dualista tradicional, como produto da filosofia grega de Platão, e não da tradição bíblica na qual a história humana e a história divina são diferentes, mas inseparáveis; (iv) uma nova leitura da Bíblia, que dá uma atenção significativa a passagens tais como a do Exodo; (v) uma forte crítica moral e social do capitalismo dependente como sistema injusto e iníquo, como uma forma de *pecado estrutural;* (vi) o uso do marxismo como instrumento socioanalítico; (vii) a opção preferencial pelos pobres e a solidariedade com sua autolibertação; (viii) o desenvolvimento de comunidades de base cristãs como uma nova forma de Igreja". Por fim, um paradoxo importante da teologia da libertação: é o que de mais moderno a teologia católica produziu ao mesmo tempo que promove uma crítica à modernidade na tradição desse mesmo catolicismo (Löwy, 2016: 99)

(2009) aponta a presença de um elemento que, acredito, não é difícil de encontrar em muitos trabalhos de campo. Fugindo da dicotomia entre 'política' e 'economia', a autora mostra que os *piqueteros* vão à rua por ideologia, sim, por interesse (retribuições materiais e simbólicas diversas), também, mas não só por ideologia, e nem só por interesse. Parece haver um *surplus*, algo a mais, que etnógrafas/os têm dificuldade de captar na descrição. E isso tem a ver com alguma dimensão de prazer, entusiasmo e efervescência, que pode estar presente no cotidiano, e não apenas no ritual. Tanto no caso dos *agentes* de pastoral na Amazônia, como no dos *piqueteros* na Argentina, os atores pensam e experimentam o engajamento diante de forças, sem dúvidas morais, e produtoras de sentido. Ora, nos aproximamos aí de um dos sentidos de sagrado, repertoriados por François Isambert (1976), na tradição de Durkheim e Mauss.

Acredito que o caso da *espiritualidade* entre *agentes* de pastoral aqui descrito permite a formulação de algumas questões especulativas que podem nos ajudar a imaginar possíveis relações entre política contestatória e sagrado para outras situações. Seria interessante investigar se o *compromisso,* tal como definido entre agentes da CPT seria caso único, ou se, menos exótico, poderíamos encontrá-lo também em sindicatos, organizações, associações e movimentos sociais, sob outros nomes, já que são diversas as modalidades que militantes, em outros espaços, têm de viver e narrar seu engajamento[420]. Agir politicamente, criando outros meios de publicização de questões, formando públicos e coletivos, imaginando novas maneiras de pensar e agir, significa de alguma forma tocar em algo sagrado?

[420] Quirós também identifica uma categoria êmica *compromisso.* Sian Lazar (2021), que trabalha com sindicalistas argentinos, sustenta a hipótese de que é uma reliogização da política é frequente a partir do momento em que qualquer militante passa a cognitivamente operar uma distinção entre 'viver para a política' e 'viver da política'. Embora ambas as dimensões possam estar imbricadas, em um mesmo ator, como é o caso dos agentes liberados, aliás, que são remunerados pelos projetos, 'viver para a política' apela para um elemento não apenas de 'profissão', mas de 'vocação', em termos weberianos. Quem diz 'vocação', como lembra Weber, implica alguma forma de 'chamado'. Mesmo o cientista que, no rigor da ciência, se nega a fazer da sala de aula um palanque para afirmar como cada um/a deve conduzir sua vida, que se nega a ser "profeta de cátedra", e se restringe a neutralidade axiológica, está não menos sujeito a uma vocação, ou seja, a explicar de onde vem essa força que o faz inclinar à objetividade, que não deixa de ser um valor, aliás. Ou seja, a disputa de valores retorna naquele âmbito que almeja a maior racionalização, a ciência. E é de valores que se trata quando falamos em *compromisso* na CPT. Valores podem ser aproximados das forças que tratamos aqui, na medida em que valores fazem surgir mundos, como notou David Graeber (2001).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retorno às mediações entre 'religião' e 'política'

No romance "A Guerra do Fim do Mundo", de Mario Vargas Llosa, é Galileu Gall, frenólogo escocês e militante anarquista, quem expressa o desconcerto que a experiência do acampamento de Canudos, liderado por Antonio Conselheiro, causava a um representante da esquerda ocidental[421]. Com uma trajetória fora do comum, Gall participou de levantes e insurreições em diferentes países europeus que não cessou de percorrer desde a entrada na fase adulta. Foi um dos comuneiros de Paris em 1871, e cultivava a expectativa de ver lograda a revolução em algum lugar. Veio parar na Bahia em 1894, vítima de um naufrágio, após trabalhar como médico em um navio alemão. Decidiu fixar residência no Brasil, mas mantinha contato com companheiros europeus, especialmente por meio das cartas que enviava para publicação em um jornal anarquista de Lyon, na França, *L'Étincelle de la Révolte*.

Em Salvador, o personagem fictício tem contato com relatos desse evento de difícil enquadramento – uma revolta? Um surto religioso? – e antes de partir em uma longa jornada para conhecer o acampamento, escreve, em uma dessas cartas, acerca de "uma rebelião popular no interior do Brasil" (Vargas Llosa, 1981: 90). A partir do testemunho de um vaqueiro que esteve presente no teatro dos acontecimentos, e que lhe relata a primeira derrota imposta a uma expedição do Exército, Gall se anima, ao ver ali indícios de um comportamento revolucionário por parte dos sertanejos. Afinal, ao "arrebatarem as terras de um barão" (Idem: 92), ocupando-lhe uma enorme fazenda, para a criação de um acampamento, eles se comportariam contra a propriedade privada. Ao se recusarem a pagar impostos e a responderem o censo, pelo temor do retorno do *cativeiro*, estariam afrontando

[421] É preciso levar em consideração que o personagem de esquerda elaborado por Vargas Llosa é caricato, e tem algo da oposição do autor a esse tipo de corrente ideológica, que só foi se agravando ao longo dos anos, desde que publicou a primeira edição do livro, em 1981. Independentemente da caricatura, parece-me que o desconcerto vivido por Galileu Gall pode ser experimentado por muito mais outras pessoas (de esquerda ou não) que se encontrem assentadas em uma ontologia liberal (Mazzarella, 2019).

diretamente a legitimidade da República, cuja elite era oligárquica e apegada ao passado escravagista. Para completar, os moradores de Canudos não utilizavam a moeda nacional para realização das trocas.

Assim, por um lado, havia a "abolição da propriedade, do dinheiro e estabelecimento de uma comunidade de bens" (Idem: 92). Por outro, a motivação religiosa, de querer defender a Igreja – que oficialmente não ficou ao lado delas e deles, aliás – contra a República, misturada a uma série de relatos messiânicos, parecia, aos olhos de um materialista, pura mistificação. "São os símbolos religiosos, místicos, dinásticos, os únicos capazes de sacudir a inércia de massas submetidas há séculos (...)? Ou tudo isso é obra do acaso?" (Idem: 93). Para Gall, "intuições acertadas e ações corretas misturam-se neles com superstições inverossímeis" (Idem: 91).

É o desconcerto de Gall – e não uma retomada dos estudos sobre movimentos messianistas, milenaristas ou sociorreligiosos do meio rural no Brasil – que me interessa aqui, porque acredito que ele é exemplar de uma dificuldade ainda atual. Refiro-me às tentativas dominantes e frustradas, a partir de um 'assentamento liberal' (Mazzarella, 2019)[422], de pensar e definir 'política' sempre de forma filtrada, depurada, estabelecendo como seu Outro antagônico a 'religião'.

Duas questões, em especial, que foram tratadas em diferentes capítulos desta etnografia, retornam aqui: a importância da 'religião' (i) na produção de públicos e (ii) na constituição de engajamentos militantes em tornos de problemas, causas, pautas de mobilização, relevantes para o pensamento e ação seculares. Isso me permitirá, de forma sucinta nas próximas páginas, refletir sobre mediações entre 'política' e 'religião' em jogo e sublinhar as contribuições desta tese para reflexões antropológicas em curso neste debate.

Assim, meu objetivo é fazer um exercício mais prospectivo, mostrando as possíveis conexões da etnografia situada desenvolvida até aqui com temas mais amplos. Há um aumento de generalidade (*montée en généralité*) proposital, para que, em uma agenda futura de pesquisa, as mediações que ainda restem para conformar melhor essa generalização, sejam realizadas.

---

[422] O autor refere-se às teorias liberais de caráter normativo que, apesar dessa característica, foram tomadas como bons descritores do que é 'política' durante anos, e agora vêm se mostrando de mais a mais falhas diante do avanço populista em diferentes países (Mazzarella, 2019: 48-49).

‘Religião’ e seus públicos

Para além dos países que possuem uma religião oficial do Estado, as religiões podem se manifestar em público, mesmo nos estados mais laicos, de diversas maneiras: (i) através dos templos, monumentos, santuários, igrejas, painéis, murais, entre tantas inscrições materiais, artísticas ou não, em espaços de grande circulação; (ii) através das festas, procissões, marchas, romarias, e outros tipos de reuniões em logradouros públicos; (iii) através da produção midiática em diferentes gêneros – audiovisual, musical, dentre outros; (iv) com seus atores religiosos disputando a política partidária e parlamentar; (v) com esses mesmos atores em organizações que realizam filantropia e assistência social, declaradamente confessionais ou não, aliás[423]; (vi) por meio de mobilizações protestatórias e/ou reivindicatórias, de caráter conservador ou progressista, em interlocução com diferentes agências estatais – seja as do Judiciário, seja as da administração executiva direta ou indireta, seja ainda as ligadas aos legislativos – nos âmbitos locais, regionais, nacionais e internacionais.

Houve, nos últimos anos, uma profusão de estudos focados no tema da ‘religião pública’. O conceito promovido por Pascal Casanova (1994) não abarca todos os casos acima mencionados, e leva em consideração principalmente três situações: (i) quando o Estado adota uma religião oficial; (ii) quando atores religiosos ingressam em partidos políticos declaradamente confessionais ou não; (iii) quando atores religiosos ingressam em organizações da ‘sociedade civil’, explicitamente confessionais ou não.

A tese de Casanova (Idem) sobre ‘religiões públicas’ pressupõe que ‘religião’ possa ser definida como um domínio discreto e ainda associa o fenômeno a um processo de ‘desprivatização da religião’ na modernidade, argumento que, compreensivelmente, atraiu críticas de diversas/os antropólogas/os. Afinal, depois de muitos estudos da disciplina descreverem e analisarem a porosidade entre o ‘público’ e o ‘privado’, por um lado, e após a

[423] O estudo de religião e movimentos sociais pode se dar não apenas em movimentos e organizações confessionais, mas também nas não-confessionais. Pode-se estudar o fenômeno, fazendo trabalho de campo no Greenpeace e no Médicos Sem Fronteiras, por exemplo. Isso porque o caráter não-confessional de um trabalho, nada diz sobre as disposições de agir de um militante/ativista. Ao se perguntar por que alguém se engaja em movimento ambientalista ou humanitário, mesmo que, no momento presente, a pessoa seja ateia, pode-se, pela análise de trajetórias, observar o papel da socialização primária religiosa na formação de gostos, aptidões e competências de agir, que são facilmente transportáveis entre contextos e possuem tenacidade suficiente para resistir a conversões, como notou Johanna Siméant (2009). Ao mesmo tempo, seria ilusório presumir que militantes em movimentos religiosos agem motivados apenas ‘religiosamente’.

tese de Talal Asad de que o secular e o religioso são co-constituintes[424], por outro, é difícil falar em 'desprivatização', ainda mais em países como o Brasil longe de terem passado por uma 'privatização prévia' (Giumbelli, 2018: 84).

No Brasil, os estudos sobre a presença pública da religião se voltaram mais (i) para os edifícios, monumentos, construções de instituições religiosas[425], (ii) para as festas, procissões, marchas, romarias[426], (iii) bastante para a política parlamentar[427], (iv) mas também para as produções midiáticas de diversos gêneros (musical, visual, audiovisual e outros)[428], (v) para mobilizações e organizações de assistência social[429] (vi) para mobilizações e organizações de caráter contestatório[430]. Tudo isso com alguns vieses relevantes.

O primeiro deles é que a maior parte dos estudos – distribuídos nos seis tipos mencionados acima – costumam focalizar o que Montero, Silva e Sales (2018:157) chamaram de "o que os atores fazem em cena/público em nome da religião" (Montero, Silva e Sales 2018:157; sublinhado meu). Isso acaba por enfatizar como a própria 'religião' se publiciza, por meio da participação de atores confessionais em diferentes arenas/cenas/situações interacionais, com uma diversidade de interlocutores, certamente, mas em geral ligados ao Estado. Ora, o que dizem e fazem os *agentes* da CPT me permite sublinhar também o processo inverso: não apenas como a religião se constitui ou se apresenta em público, mas como um 'público' se constitui a partir da 'religião'.

---

424 Consultar Talal Asad (2010). Comentários sobre sua obra que esclarecem essa imbricação podem ser encontrados em Ashley Lebner (2015), Bruno Reinhardt (2017) e Eduardo Dullo (2012).

425 As citações que seguem da nota de rodapé 2 a 7, são apenas a título ilustrativo, sem pretensão de exaustividade, e concentram-se em trabalhos realizados por pesquisadoras/es brasileiras/os. Assim, para presença do religioso através de monumentos, há, entre outros, Emerson Giumbelli (2018); Edilson Pereira (2021).

426 Entre outros, Raquel Sant'Anna (2017), sobre a "Marcha para Jesus", Edimilson Rodrigues de Souza (2016) sobre a "Romaria dos Mártires da Caminhada"; Roberta Campos (2011) sobre as peregrinações dos "Ave de Jesus" em Juazeiro do Norte. Sobre festas do catolicismo a bibliografia é imensa. Para área urbana, podemos citar o de Renata Menezes (1996) sobre a festa da Penha no Rio de Janeiro, e Regina Prado (2007) sobre festas católicas em meio rural.

427 Entre outros, Ronaldo de Almeida (2020), Maria das Dores Campos Machado e Joanildo Burity (2014), Christina Vital da Cunha, Paulo Victor Leite Lopes e Janayna Lui (2017), Marcelo Camurça (2019).

428 Entre outros, Carly Machado (2020) sobre a participação pentecostal no gênero gospel, e Renata Menezes (2011) sobre a produção dos santinhos.

429 Entre outros, a etnografia de Eva Scheliga (2010) sobre a Renas (Rede Evangélica Nacional de Ação Social); Uliana Esteves (2019) para as ações da pastoral da criança; Maria Macedo Barroso (2015) e Vianna (2015) sobre a participação de entidades confessionais na cooperação internacional para o desenvolvimento.

430 Entre outros, Brenda Carranza, Renan William dos Santos e Luiz Jácomo (2021) e Naara Luna e Marcelo Natividade (2020), sobre mobilizações de religiosos de perfil conservador contra direitos sexuais e de gênero.

Vimos que ‘público’, nesta tese, não se confunde com o domínio do Estado, nem designa um tipo de espaço já pronto ou configurado, em que atores vêm agir[431]. *Agentes* da CPT participam da produção de público, no sentido de compor coletivos de atores, fomentando, por exemplo, a criação ou fortalecimento de associações em ocupações de terra, *movimentos*, *articulações*, *campanhas*. Esses coletivos contam com atores confessionais ou não, que, implicados em (ou partindo de) situações de disputa violenta pela posse da terra, procedem a uma investigação de suas causas, imputam responsabilidades, estabelecem alianças e oposições, vocalizam reivindicações e as materializam em documentos, valendo-se de instrumentos de quantificação, descrição, qualificação – jurídica, política e moral, sobretudo – e midiatização, pelos diversos canais utilizados para fazer circular essa mensagem. Assim, o trabalho das e dos *agentes* visa à produção tanto do público que formula um problema por diferentes meios de publicização, quanto do público a que ele se destina (agências estatais, paraestatais, não governamentais, empresas) para encontrar soluções.

Muito embora antropólogos como Paula Montero (2006; 2012; 2016) estejam a par desses processos, é perceptível a inclinação para se enfatizar encenações religiosas em público e para um público, em uma abordagem adverbial da ação: o modo como atores confessionais publicizam uma comunicação ‘propriamente religiosa’ combinando-a com outras linguagens/códigos seculares. Aquilo para o que quero chamar atenção é a necessidade de ressaltar também a dimensão do ‘público’ enquanto verbo e substantivo (composição de coletivos, com contornos nem sempre apreensíveis, que formulam problemas públicos, tais como *reforma agrária* e *violência no campo*). Faço isso tomando o caso de atores – os *agentes* da CPT, que em sua maioria são leigos católicos – inseridos no quadro de uma política contestatória, em que estão o tempo todo se relacionando com atores não-confessionais em diferentes arenas e audiências.

Se tomarmos esse caso e pensarmos em que medida o que se observa nele pode ser encontrado em outras situações, então precisaremos afastar também a explicação fácil de enquadrar o que fazem atores religiosos, quando agem em público, em torno de pautas

[431] Como lembra Daniel Cefaï (2017b), há uma concepção discursiva de público que se impôs em muitos trabalhos sobre o tema, após a obra de Jürgen Habermas sobre ‘esfera pública’. Vê-se essa abordagem discursiva em Michael Warner, por exemplo. A abordagem pragmatista de Cefaï, inspirada, dentre outros, em John Dewey, adota uma perspectiva ecológica, ou seja, descreve como se dão os processos de associação, cooperação e comunicação implicados na criação de coletivos que transacionam com ambientes onde são formados, ao mesmo tempo que pode transformar esses ambientes, fazendo emergir experiências, relações, interesses e identidades.

públicas, através de categorias sociológicas como a de 'secularismo estratégico'. Ou seja, afirmando apenas que o que há ali é a combinação de uma 'comunicação religiosa' com uma linguagem secular para atender ou promover uma demanda do seu campo religioso. Já dispomos, afinal, de bastantes meios para pensar como a própria linguagem secular – um exemplo: a linguagem dos *direitos*[432] – pode ser produzida por atores religiosos. Isso tem uma outra consequência: na produção do secular, a atenção não deve se voltar somente ao papel do Estado, quando este realiza a regulação do religioso, mas também ao que atores implicados em diferentes situações podem fazer nesse sentido.

Dito de outra forma, o que está em jogo aqui é a ação secularizadora de trabalhos como o da CPT. *Agentes* da CPT, assim como outros cristãos da libertação ou cristãos progressistas, vivem um cristianismo que contribui para secularização, se tomarmos um sentido corrente do termo na bibliografia especializada: o de constituição de domínios de pensamento e ação ('política', 'economia', 'arte', etc.) que se pluralizam e se diferenciam da 'religião'. Uma diferenciação que não precisa se atualizar em domínios estanques e bem demarcados, mas que apenas torne possível que haja mais de um centro de regulação para práticas sociais diferentes.

Ashley Lebner (2018) argumenta que a maior parte dos estudos querendo tratar da secularização, analisam, na verdade, apenas o secularismo (ou laicidade, para um termo de origem francófona). Ou seja, enfocam o papel que teve e tem um determinado Estado em propulsar a diferenciação desses domínios. Baseada no que chama de "leitura não-dominante de Talal Asad", ela critica essa tendência, dizendo que a secularização, frequentemente, vem antes e está para além do secularismo (Lebner, 2018: 126), sendo necessário sair de um estado-centrismo, ou seja, provincializar o Estado. A defesa do pluralismo religioso, como fazem os cristãos da libertação, por exemplo, já é uma ação com efeitos secularizadores, na medida em que pressupõe que não é possível remeter a legitimidade de todas as ações ou práticas (de parentesco, de amor, do comércio, das discussões políticas, das criações artísticas, entre outras) aos critérios de validação da 'religião' e menos ainda de uma só religião[433].

---

[432] Há uma abundante bibliografia sobre a matriz cristã (católica e protestante) dos direitos humanos. Sobre o papel da Igreja Católica no Brasil, disputando a formulação e a implementação dos direitos humanos, consultar Carlos Alberto Steil e Rodrigo Toniol (2012).

[433] O que significa que Antonio Flávio Pierucci (1998), com toda sua verve irônica, tem, a seu modo, razão. Não basta que mais pessoas se declarem, ano a ano, mais religiosas, mais praticantes, para o secular enquanto ontologia – que parece ser o sentido dado por Asad (Reinhardt, 2017:170) – estar ameaçado. O secular (secularismo e secularização, portanto) também não se torna automaticamente mais fraco apenas com o avanço de bancadas religiosas nos parlamentos, ou com mobilizações, inclusive por meio da

Assim, esta etnografia contribui a preencher uma lacuna importante no modo como religião e público – seja como verbo (publicização), como substantivo (públicos), como adjetivo (problemas públicos) como advérbio (publicamente) – podem se articular. Mais ainda, parece-me que no caso de estudos que visam propriamente analisar as conexões entre 'política' e 'religião' (e não apenas, de forma mais abrangente, 'a presença pública do religioso', como tratei) há outras contribuições a destacar.

Durante o doutorado, observei em diversas ocasiões que a maior parte dos projetos de pesquisa e grupos de trabalho (GTs) em congressos de ciências sociais sobre o tema de 'religião e política', no Brasil, presumiam algumas definições recorrentes de uma e da outra. 'Política' referia-se mais à 'política institucional', com destaque aos estudos sobre parlamentos (eleições e bancadas religiosas) e tribunais, e em menor medida à 'política contestatória'[434]. Quando se tratava desse último caso, o enfoque costumava ser em mobilizações de atores confessionais mais conservadores em torno de pautas relativas a gênero e sexualidade. E a 'religião' enfocada nesses trabalhos costumava também ser majoritariamente o cristianismo, especialmente, o evangelismo (neo)pentecostal e o catolicismo carismático, seguindo, aliás, o que parece ser uma tendência global (Hann, 2007; Norget, Napolitano, Mayblin, 2017).

Em muito menor medida, encontrei bibliografia mais recente sobre cristãos de esquerda, progressistas, ou da libertação[435], como em, entre outros, Alencar (2019), Rabelo (2019), Teixeira (2019), Vital da Cunha (2021) e o dossiê organizado por Sofiati e Löwy

---

judicialização, em torno de problemas públicos. Porque em qualquer dos casos, os atores confessionais terão que se enquadrar, em algum momento, em uma linguagem, por exemplo a do direito positivado, cuja produção, interpretação e aplicação não é mais monopólio da 'religião'. A menos que essa barreira seja rompida, como no caso de estados teocráticos, como o Irã, e se elimine a possibilidade do pluralismo religioso, o secular continua existindo. Isso não quer dizer que ele não seja desrespeitado. Integralistas ou fundamentalistas, afinal, o fazem com frequência e têm essa visada a longo prazo. Mas tomar isso como a realidade englobante, falando-se em dessecularização, é outra história, por assim dizer.

434 Um exemplo de iniciativas assim, com alto investimento, é o projeto "Religião e Poder", do ISER, que se define como "uma plataforma que oferece dados abertos, pesquisas, artigos e reportagens sobre a interface da religião com a política institucional e a atuação de agentes políticos com identidade religiosa nos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário" (sublinhado meu). Disponível em: <https://religiaoepoder.org.br/>. Acesso em: 16 janeiro de 2023.

435 Encontrei uma ampla bibliografia nos anos 1970 e 1980, que tratava sobre católicos radicais (Kadt, 2007 [1970]), Igreja e questão agrária (Paiva, 1985; Martins, 1989; Almeida, 1993), Igreja e processos políticos de transformação social (Della Cava 1975; Krischke & Mainwaring 1986; Mainwaring 1989), Comunidades Eclesiais de Base e Movimentos Populares (Macedo, 1986; Lesbaupin, 1987). Balanços bibliográficos (Steil e Herrera, 2010; Dullo, 2013) apontam as décadas referidas não só como o momento em que as ciências sociais estiveram mais interessadas por esses grupos, como o período de maior produção intelectual nativa da teologia da libertação, a que se filiariam esses militantes católicos. Houve, portanto, uma grande rarefação de estudos sobre esses grupos, nas décadas seguintes.

(2020). Em alguns desses trabalhos, nota-se ainda uma preocupação maior com a política institucional (como esses cristãos se comportam com as eleições, por exemplo). Mesmo quando é a mobilização de caráter protestatório e/ou reivindicatório que está no centro da análise, a descrição etnográfica de uma política contestatória feita no cotidiano, em outras cenas públicas, fora da interação com o Estado – como, por exemplo, fazem os *agentes* em trabalho de base nas ocupações de terra, *animando* a criação de coletivos-para-mobilização[436] – permanece um ângulo pouco destacado.

Catolicismo, política e populações rurais

Lateralmente a essas discussões, gostaria de sublinhar algumas contribuições da tese também para o estudo do catolicismo e da política contestatória em áreas rurais no Brasil. Primeiramente, levando-se em consideração o conjunto de estudos sobre religião em áreas rurais brasileiras, o foco predominante é no que Faustino Teixeira (2005) chamou de 'catolicismo santorial', que, em outros estudos, aparece como 'catolicismo popular' (Brandão, 1979; Fernandes, 1984), de práticas devocionais (Campos, 2008; Menezes, 2004), manifestadas especialmente em suas festas e peregrinações. Os estudos com abordagem etnográfica, centrados no 'catolicismo social', 'progressista', de comunidades eclesiais de base e pastorais sociais, foram mais raros em meio rural, com algumas notáveis exceções, como os trabalhos de Alfredo Wagner Berno de Almeida (1993), José de Souza Martins (1989), Madeleine Adriance (1996) e Regina Novaes (1997)[437].

Aliás, no que concerne o catolicismo brasileiro, muitas análises enfocam um fenômeno mais saliente, extraído das estatísticas demográficas de filiação religiosa no Brasil, que é o declínio no número de católicas/os. O que é menos observado é que esse declínio não é acompanhado de uma menor presença pública do catolicismo no Brasil, seja pelo papel dele

[436] Dito isso, é claro que a interlocução com o Estado não é algo desimportante, e deve ser sempre levado em consideração, se o caso empírico o exige. Esta tese, inclusive, trata no capítulo 2 da importância da interlocução com agências estatais no trabalho dos agentes da CPT. Apenas quero dizer que, havendo outras cenas, no caso empírico, em que a produção de públicos se dê sem a presença de atores estatais, elas devem receber igual atenção.

[437] Afrânio Garcia e Mário Grynzpan, em sua revisão bibliográfica sobre trabalhos nas ciências sociais acerca da questão agrária, afirmam: "não houve sistematicidade na consideração de todas as correntes responsáveis pela gênese do campesinato como um novo ator político. Praticamente nenhum outro trabalho inovador, no Brasil, veio contribuir para o conhecimento da corrente católica de formação de lideranças camponesas" (Garcia Jr; Grynzpan, 2002: 335-336).

como ‘arma da cultura’ (Mafra, 2011), seja pelas inúmeras organizações da ‘sociedade civil’[438], pastorais, comunidades, e mobilizações que membros do clero e/ou do laicato desenvolvem, tornando-os parceiros-chave tanto na elaboração quanto na implementação de diversas políticas públicas no Brasil, em assuntos de saúde, educação (ensinos fundamental, médio e superior), assistência social, entre outros.

Seja como for, quando o catolicismo progressista em áreas rurais no Brasil foi estudado, destacou-se o seu papel de ‘mediação’, que continua a ser pertinente para descrever e analisar o que dizem e fazem os agentes da CPT[439]. Vale lembrar que após 1960, ‘mediação’ tornou-se um tema central da antropologia política do campesinato, especialmente para trabalhos de campo realizados na América Latina (Vincent, 1978: 176). ‘Mediadores’ eram em geral definidos, na esteira das concepções de Clifford Geertz, Eric Wolf, Sydel Silvermann, como indivíduos que conectam assuntos locais e nacionais, particularmente relevantes em lugares de expansão da ‘fronteira’ (Vincent, 1978: 188), por facilitarem a aquisição ou acesso a recursos – materiais e simbólicos – importantes para certas coletividades rurais, e que ficariam indisponíveis para elas, não fosse a atuação deles, mediadores, nesse sentido (Idem, ibidem).

Podiam ser ‘mediadores’: lideranças locais – como o patrão, *big man,* coronel, dentre outros –, profissionais como padres, médicos e advogados, ou ainda comerciantes – como destacou Otávio Velho (2013 [1972]) em sua etnografia do povoado de São Domingos da Lata em uma área de ‘frente de expansão’. Houve esforços para fazer distinção entre mediadores que detinham total controle dos recursos disponibilizados (caso do patrão, por exemplo) dos que apenas intermediavam o acesso (Boissevain, 1974: 147-169). Seja como for, a ‘mediação’ praticada pelos *agentes* tem um sentido mais específico: como Ramalho e Dos Santos (2020) observaram para o Conselho Pastoral de Pescadores, trata-se de fomentar a organização sociopolítica para realização do protesto/contestação/reivindicação de uma pauta, tal como destacaram Martins (2003), Medeiros (1989), Neves (2008), Pereira (2008)[440].

---

438 Embora exista uma bancada católica nos parlamentos, o engajamento de católicos (clero ou laicato) em partidos não é tão forte quanto o que existe em organizações da sociedade civil.

439 Não é à toa que o título da tese de doutorado de Alfredo Wagner Berno de Almeida (1993), sobre o trabalho de *agentes* da CPT na Amazônia “Conflito e Mediação”.

440 Apesar disso, vale notar que há vários bons estudos sobre *movimentos* (quilombolas, indígenas, de populações tradicionais, dentre outros) que não dão o devido peso à atuação dessas/es mediadoras/es, e tomam, por exemplo, pelo valor de face, algumas linguagens e ações de lideranças, sem atentar para o fato de na genealogia delas encontrar-se uma influência do catolicismo progressista, social ou da libertação, como se possa chamar, e não só. Mesmo atores católicos tidos como mais conservadores, religiosas e

Numa época em que membros dos movimentos sociais não acessavam facilmente as universidades, as/os mediadoras/es, a exemplo das/os *agentes,* faziam circular categorias do mundo acadêmico e do mundo jurídico-político estatal, sobretudo, nos locais das *comunidades,* contribuindo decisivamente para a consolidação de categorias sociopolíticas que vieram marcar mobilizações sociais importantes como a de *camponês*, *trabalhador rural*, *sem-terra, quilombola, seringueiro,* entre outras[441].

Não se trata, portanto, aqui, de 'mediação' no sentido de mecanismo judicial ou extrajudicial de resolução de conflitos, mas de 'mediação' como "traduzir ou introduzir falas e linguagens", ao desempenhar esse papel de "estar entre" (Novaes, 1994: 178), como o fazem pastorais, ONGs, universidades (através de seus trabalhos de extensão, sobretudo), entidades de assessoria, entre outros[442].

Apesar da importância da ação da CPT, portanto, para a constituição da mobilização por reforma agrária – basta lembrar que o próprio MST afirma que sua emergência enquanto *movimento* foi fruto do trabalho de base e assessoria da CPT –, poucos são os estudos voltados diretamente ao trabalho cotidiano da pastoral, a partir do que faz concretamente uma equipe no *acompanhamento* a ocupações e acampamentos. O desnível é gritante quando se observa a quantidade de estudos já dedicados ao trabalho cotidiano de *militantes* do MST, justamente.

A tarefa das e dos *agentes,* no entanto, nunca foi fácil, e nos últimos anos se deparou com inúmeras (e às vezes inéditas) dificuldades para sua realização, como discutimos nos capítulos 2 e 3 desta tese. Uma delas é mais antiga, e tem a ver com o que chamei de instabilidade dos coletivos-para-mobilização, pela recorrente produção de desconfiança e

---

religiosos, por exemplo, que não se declarariam como filiadas/os a um 'cristianismo da libertação' podem atuar como mediadoras/es para mobilizações com pautas consideradas progressistas.

441 Véronique Boyer (2015: 20), tratando de como algumas comunidades camponesas referidas até então como *caboclas* adotaram outras categorias identitárias como *quilombolas,* menciona a importância do apoio de atores externos. Seus interlocutores evocaram a presença de um militante católico vindo de uma CEB que lhes falou da possibilidade de eles reivindicarem o status de quilombolas para si, além de um religioso franciscano que ajudou a o grupo nesse sentido, organizando inúmeras reuniões nas casas.

442 Paula Montero, José Maurício Arruti e Cristina Pompa (2011) chegam a definir o que chamam de 'antropologia do político' como o estudo de mediações, no sentido de "um campo de relações simultaneamente prático e discursivo no qual são propostas comparações, traduções e codificação de diferenças que resultam em variadas modalidades de pertencimento". Nesse sentido, as mediações responsáveis por consolidar categorias políticas de reivindicação identitária. Outro sentido importante de mediação que tem a ver com o utilizado na tese, é, evidentemente, o de *media res,* instrumentos empregados para a ação: seja para conhecer, reivindicar, protestar, falar, sentir o divino, na medida em que toda experiência no mundo é mediada, por mais que se aspire à 'participação' direta, no sentido de Lévy-Bruhl, como veremos.

crítica em relação a lideranças de *movimentos* (que, no final das contas, são os interlocutores privilegiados da CPT) e à *política* de modo geral. A outra dificuldade foi o inédito desmonte da política agrária nos anos em que transcorreu meu trabalho de campo com elas e eles.

Como está em duas epígrafes de "Política Ambígua", de Moacir Palmeira e Beatriz Heredia (2010:167), encontrei muitas vezes, em conversas com as pessoas das áreas *acompanhadas* pela CPT, variantes de que "política é coisa melindrosa" ou "política é uma coisa muito dolorosa", de forma que política é identificada sempre à divisão, àquilo que ameaça a união (da família, da vizinhança, do negócio etc.). A *política* libera forças conflitivas, reativando dissensos adormecidos nas relações cotidianas, e, se não controlada devidamente, pode alimentar uma temível engrenagem de violência. Não é sem sabedoria, portanto, que as pessoas reservam um tempo específico para ela – quando há o rearranjo das relações – permitindo-lhes que se lide com os conflitos de forma mais controlada.

Márcio Goldman (2006:37) observou que, quando se trata de 'política' e de 'religião', antropólogas/os e interlocutoras/es desempenham frequentemente papéis inversos nesses assuntos. Enquanto em matéria de 'religião', as/os antropólogas/os costumam adotar, por diversas razões, uma postura cética, considerando as/os interlocutores como crédulas/os ou crentes, em matéria de política, o ceticismo costuma estar mais do lado das/os interlocutoras/es enquanto as/os antropólogas/os é que talvez sejam crentes demais: "tudo é político" ou "tudo é política"[443].

Esse tipo de assimetria está de alguma forma presente na relação entre as/os *agentes*, de um lado, e o público *acompanhado*, de outro. No entanto, se elas e eles não hesitam em definir o seu *compromisso* como *político,* mais raramente vi definirem o que fazem como *política* – e menos ainda usarem termos como "é preciso politizar as áreas de ocupação" – na interação com o público das ocupações de terra. As/Os *agentes* também costumam reservar o termo *fazer política* para o trabalho realizado por *políticos* profissionais. De resto, compartilham com as pessoas das ocupações a desconfiança com a *política* (no sentido de partidos e eleições) e com os *políticos.* Aliás, como mencionado no capítulo 3, as/os *agentes* não costumam ver com bons olhos pretensões de presidentes de associação e militantes de

[443] Matei Candea (2011) lista a profusão e diversidade de títulos de trabalhos acadêmicos na antropologia a partir da locução "*politics of';* dentre outros, "*politics of gender, of food, of knowledge, of piety, of taste, of comparison, of life*". O risco disso é não atentar para as formais locais de nossas/os interlocutores em dividir o mundo: toda reivindicação do 'não-político' é considerada em si política ou vítima de uma 'despolitização'. Com alguns anos de atraso em relação à proposta de pesquisadoras/es do NuAP, Candea propõe, como resposta a esse risco, que se atente para as noções locais – e performativas – da política.

movimentos a candidaturas políticas a cargos como de vereador/a, deputada/o, prefeita/a, dentre outros, e também evitam, ao menos no que concerne as equipes de Marabá e Xinguara, que *agentes* aceitem convite para trabalhar como gestores em alguma agência estatal, como o Incra.

A vantagem de uma abordagem etnográfica sobre as ocupações de terra, como a realizada tanto nesta tese (para os capítulos 2 e 3) como em outros trabalhos, é desfazer alguns automatismos, como o de considerar que todas as pessoas que estão em um acampamento ou ocupação de terra são o *movimento*. Os motivos de entrada não são necessariamente 'políticos' (no sentido normativo da ciência política liberal), uma vez que não é necessariamente por motivos ideológicos que alguém monta um barraco em uma ocupação, razão pela qual, com muita frequência, ocupantes reservam o termo *militante* apenas para as lideranças, marcando uma distinção com elas (Loera 2010: 303). Vimos como as/os *agentes* precisam colocar muitos dispositivos em ação – tais como *formação, animação,* reuniões no *barracão* – fomentando a participação das pessoas em atividades da *mobilização,* para que estabeleçam conexões substantivas com o coletivo, que é, afinal, a expectativa, mas nem sempre alcançada.

Nem sempre alcançada pela já mencionada desconfiança com as lideranças[444] e de forma inédita nos últimos anos, pela paralização do programa de reforma agrária e pelo enfraquecimento da própria mobilização em si. Por um lado, o desmonte da política agrária (cortes sucessivos no orçamento do Incra; supressão de arenas para interação socio-estatal; mudanças legislativas que dificultam a criação de assentamentos), ao longo da década de 2010, reduziu a audibilidade das reivindicações por acesso à terra. Por outro, a queda contínua no número de ocupações aponta para o arrefecimento das ações contestatórias e sua capacidade de vocalizar demandas. A isso se soma a consolidação de práticas predatórias e seus efeitos devastatórios (desmatamento; despejos reiterados de sem-terras; resolução violenta de conflitos, entre outros) nas áreas de ocupação e acampamentos, para não mencionar as ameaças dirigidas aos *agentes*.

Vimos tudo isso ao longo da tese, e constatamos também que, no entanto, um desânimo potencial para a continuidade do engajamento militante é frequentemente

[444] Conforme vimos no capítulo 3, lideranças são alvo de críticas porque aquilo que fazem se parece com o que fazem os *políticos,* ou porque ao se aproximarem deles nas interações com as agências estatais, algo inevitável na reivindicação por reforma agrária, as lideranças podem se contaminar (defendendo interesses próprios, fazendo parecer que defendem interesses coletivos), traindo o mandato de porta-voz.

conjurado, donde a questão, colocada nos capítulos 5 e 6, acerca dos mecanismos pelos quais é reproduzida a disposição em manter a *denúncia* dos *conflitos* e a *animação* de coletivos-para-mobilização, apesar das adversidades crescentes, se a elas somarmos os efeitos da política autoritária na Amazônia, de 2019 a 2022.

As forças atuantes no engajamento ou 'participação' militante

Quando se trata de 'política', muitas/os antropólogas/os, para se diferenciarem das/os cientistas políticos e das/os sociólogas/os, foram estudar fenômenos mais periféricos (Goldman 2006), enfatizando as 'formas' do 'político', como seus símbolos e rituais (Fassin, 2008:165). Mas o que talvez seja interessante, como afirma Goldman (2006: 37), não seja dar centralidade a fenômenos marginais, mas estudar fenômenos centrais por uma perspectiva marginal.

Parece-me que se enquadra nesse caso o estudo da efervescência – do entusiasmo, do prazer, da 'participação' no sentido de Lévy-Bruhl (1949), ou variantes – no engajamento militante. A *mística* (enquanto motivação para o engajamento) entre as/os *agentes* da CPT parece ser um bom caso para pensar isso e desenvolver um instrumental útil para compreender muitas outras situações de engajamento ou ativismo atuais, com motivações que provocam desconcertos como o experimentado por Galileu Gall. Gostaria de retomar a indagação no final do capítulo 6: agir 'politicamente', publicizando reivindicações, imaginando novas maneiras de pensar e agir (novas poéticas, portanto), é aproximar-se de algo que poderíamos chamar de 'sagrado'?

Antes, vale ressaltar alguns pontos bem estabelecidos na bibliografia de ciências sociais sobre a conexão entre 'sagrado' e 'política'. Poderíamos começar lembrando que, das várias maneiras de abordar o tema da 'religião e movimentos sociais', uma primeira seria de levar em conta como a própria sociologia dos movimentos sociais deve alguns de seus conceitos-chave à sociologia da religião, como os de 'participação', 'conversão' e 'engajamento' (Sawicki; Siméant, 2009: 105). Por outro lado, Max Weber (2006) descreveu bem como as grandes religiões começaram a existir enquanto movimentos sociais. Além disso, as próprias religiões estão sujeitas a dinâmicas de conflitos comuns a *movimentos*, como faccionalismos, rupturas doutrinárias (heterodoxias), entre outras. E a própria ideia de

revolução, inclusive em base marxiana, como é bem sabido, tem uma temporalidade messiânica.

Ao mesmo tempo, está longe de ser novidade a conexão entre poder político (no sentido de 'governo') e 'sagrado' na antropologia. Mais recentemente, Marshall Sahlins (2017) voltando a esse debate, afirma que, se a filosofia ocidental de Santo Agostinho a Carl Schmitt preocupou-se em analisar como o governo humano foi frequentemente inspirado no governo divino, etnografias diversas apontam que mesmo as sociedades mais igualitárias, sem Estado ou contra o Estado, já se encontram engajadas em sistemas cósmicos de governamentalidade, seguindo regras estabelecidas por ancestrais, espíritos, deuses e outras metapessoas (Sahlins, 2017: 92).

Em uma de suas fórmulas contundentes, Sahlins afirma que "a maquinaria do governo já estava programada na sociedade muito antes do surgimento do governo como o entendemos agora. Por outras palavras, as funções agora desempenhadas por rei, primeiro-ministro, erário, obras públicas, não são as originais" (Idem, ibidem; tradução minha). Este é o mesmo argumento de Clifford Geertz para a análise das chefias em Java, onde mística e política se imbricam (Geertz, 1973: 223; 317; 1980). Na mesma linha, a conhecida reflexão de Michael Taussig (1997) sobre a 'magia do Estado'.

As teorias do contrato social, como a de Thomas Hobbes, em busca de uma racionalização no pensamento da 'política' – esse é, afinal, o próprio cerne da ideia de 'contrato' – buscaram conjurar o 'sagrado', o 'místico', o 'mágico' que são coextensivos às 'paixões', ao que é mais próximo da 'substância', em oposição ao 'abstrato' e à 'ideia'. Mas como já defendia Espinosa, em seu Tratado Teológico-Político, esse esforço não consegue evitar o retorno, a erupção do que é afastado, em alguns momentos, especialmente de 'crise' (Velho, 2021: 5)[445]. É o que acontece justamente nesse avanço do populismo de extrema-direita nos últimos anos, como argumenta Mazzarella (2019): o 'assentamento liberal' calcado no 'contrato', mostra toda sua fragilidade, e quando o recalcado insurge nem sempre é bonito o que se vê. O autor sugere que o problema não é apenas de crise da 'representação', como afirmam a maior parte dos cientistas políticos, mas de crise na 'representação' (Mazzarella, 2020), retomando o duplo sentido do termo: (i) substituir algo ausente; (ii) tornar algo presente. Para ele, o segundo significado nem sempre recebe a devida atenção.

[445] É por essa razão também que diversos trabalhos antropológicos recentemente vêm endereçando a questão do 'teológico-político', como os recenseados por Carole McAllister e Valentina Napolitano (2021).

Mazzarella (2020) parte da constatação de Claude Lefort (1991) sobre o vazio do poder depois da Revolução Francesa, ou em outros termos, da impossível materialização, corporificação da soberania. Antes, a soberania estava no corpo do rei que também era divino. Com a morte do rei, a soberania foi deslocada para o povo, mas quem o corporifica? Por mais que haja milhões de pessoas na Avenida Paulista, em São Paulo, não dá para dizer que o 'povo' está totalmente materializado ali. A lacuna permanece. Assim como permanece também, a busca por 'participar', por "tornar algo presente", com no segundo sentido de 'representação', que a democracia burguesa não consegue resolver. Esse 'algo presente' tem a ver com o que se esvaiu com a morte do rei: é algo do 'sagrado' ou do 'carisma', segundo Mazarella (2020), que se almeja experimentar intensamente de tempos em tempos, especialmente em contextos de 'crise'. Pode ser encontrado em uma assembleia (Butler, 2018), multidão, ou em um líder, segundo matizes mais de esquerda ou de direita.

Seja como for, essa busca por 'participação' me parece traduzir bem o excesso entre as razões para o engajamento, para além da dicotomia entre 'política' (engajar-se por razão ideológica) e 'economia' (engajar-se por necessidade material). Encontramos esse excesso, como vimos, no engajamento militante dos agentes de pastoral. Podemos sociologizá-lo e identificar como disposições para o militantismo foram forjadas em sua socialização, e como retribuições simbólicas e materiais desse engajamento, de fato se produzem. Isso tem importância e merece ser feito. Mas isso não é tudo. Há um *surplus* do entusiasmo, do prazer em participar, como descrito[446]. Algo que foi enfatizado por Julieta Quirós (2009) entre os *piqueteros*, mas que podemos encontrar entre os sindicalistas argentinos com quem Sian Lazar (2021) fez trabalho de campo ou ainda entre os militantes do "Movimento Revolucionário Angolano" com quem Ruy Llera Blanes (2021) trabalhou.

Assim, esta tese se insere nessas tentativas de refletir o engajamento na política para além das oposições rígidas, sobretudo contra o 'religioso', estabelecidas por teorias do liberalismo político. Trata-se de tirar todas as implicações da atualidade da tese de Jacques Rancière sobre as conexões germanas entre 'estética' e 'política', que permitem aprofundar inúmeras reflexões acerca de emoções, afetos e movimentos sociais (Jasper, 2011; Lefranc, Sommier, 2009). Sabendo que Rancière opta por definir 'política' em oposição a *police,* e,

[446] Vale ressaltar que isso também está fartamente presente na política eleitoral, como Palmeira e Heredia (2010) também constataram. Tanto na catarse da vitória, mas também no entusiasmo do enfrentamento, bem como na humilhação partilhada da derrota que também cria laços entre os perdedores. Aliás, isso é um dos elementos que torna a *política* 'ambígua': ao mesmo tempo que se desconfia dela, é possível entusiasmar-se com ela, sobretudo no tempo a ela destinado. Ainda sobre o *tempo da política*, consultar Palmeira (2002).

portanto, a ‘governo’, podemos considerar que ‘política’ em seu pensamento aproxima-se da ‘política contestatória/ reivindicatória’ que trato aqui. E ela se faz, interferindo na ‘partilha do sensível’ (Rancière, 2000), dando a ver, ouvir e sentir sujeitos, acontecimentos, causas.

As/Os *agentes* de pastoral sabem bem que para *mobilizar* precisam trabalhar sobre um conjunto de sensibilidades morais, e incidir sobre valores, tal como posto pela *animação*. O sistema actancial da denúncia (Boltanski, 1990) que eles mobilizam também pressupõe transportar a ‘indignação’ em torno do ‘sofrimento’ dos *sem-terra* para públicos à distância. Esse trabalho, analógico em muitas de suas etapas, deve enfrentar novas dificuldades, diante das formas de mobilização em plataformas digitais em curso[447], que põem novos desafios para os quais a tenacidade do engajamento das/os *agentes* será colocada à prova. Ao que tudo indica, são tenazes o bastante.

[447] Refiro-me ao viés da infraestrutura dessas plataformas, suas *affordances* (ou aquilo que melhor propiciam), que estimulam uma permanente temporalidade de crise, colapsando regimes de prova, típicos de um ‘sistema de peritos’ (Cesarino, 2021), como os que a CPT costuma utilizar para produzir sua denúncia. Dito de outro modo, o modo de a CPT produzir públicos, e sensibiliza-los em torno de uma *causa*, a partir de um trabalho fino de investigação de suas causalidades e responsabilidades, torna-se bastante difícil de fazer nas plataformas digitais, que tendencialmente, aliás, facilitam a emergência de públicos autoritários.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS

AB'SABER Aziz. Problemas da Amazônia brasileira. Entrevista a Dario Luis Borelli *et al*. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, 2005. p. 7-35

ABERS, Rebecca; SERAFIM Lizandra; TATAGIBA Luciana. Repertórios de interação estado-sociedade em um estado heterogêneo / a experiência na era Lula (2014). **Dados**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 2, p. 325-357, 2014.

ABERS, Rebecca; SILVA, Marcelo; TATAGIBA, Luciana. Movimentos sociais e políticas públicas: repensando atores e oportunidades políticas. **Lua Nova**, São Paulo, n. 105, p. 15-46, 2018.

ADRIANCE, Madeleine Cousineau. **Terra Prometida:** as comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais. São Paulo: Paulinas, 1996.

AFONSO, José Batista Gonçalves. A difícil luta para punir os responsáveis pelos crimes no campo". *In*: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (org.). **Conflitos no Campo – Brasil 2013**. Goiânia: CPT Nacional, 2014. p. 113-117.

AFONSO, José Batista Gonçalves. **O massacre de Eldorado dos Carajás e a luta do movimento camponês pela terra no sul e sudeste do Pará**. 2016. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2016.

ALLARD Olivier; CAREY Matthew; RENAULT Rachel. De l'art de se méfier. **Tracés. Revue de Sciences humaines**, Lyon, n. 31, p. 7-20, 2016.

ALBERT, Bruce. "Ethnographic situations" and ethnic movements: notes on post-malinowskian fieldwork. **Critique of Anthropology**, v. 17, n. 1, p.53-65, 1997.

ALEGRIA, Paula; BULGARELLI, Lucas; PINHEIRO-MACHADO, Rosana. Movimentos sociais contemporâneos: um balanço da produção de teses e dissertações em antropologia (2008–2018). **BIB**, São Paulo, n. 93, p.1-27, 2020.

ALENCAR, Gustavo. Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 3, p. 173-196, 2019.

ALENTEJANO, Paulo. A política agrária do Governo Temer: a pá de cal na agonizante reforma agrária brasileira? **OKARA**, João Pessoa, v. 12, n. 2, p. 308- 325, 2018.

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. **O fim do homem soviético.** São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. O intransitivo da transição: o Estado, os conflitos agrários e a violência na Amazônia (1985-1989). *In*: LÉNA, Philippe; OLIVEIRA, Adélia Engrácia de (Org.). **Amazônia:** a fronteira agrícola 20 anos depois. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991. p. 259-290.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Conflito e mediação***:* os antagonismos sociais na Amazônia segundo os movimentos camponeses, as instituições religiosas e o Estado. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Carajás***:* a guerra dos mapas. Belém: Supercores, 1995.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MOURÃO, Laís. Questões agrárias no Maranhão contemporâneo. **Pesquisa Antropológica**, Brasília, n. 9-10, p. 1-27, 1976.

ALMEIDA, Mauro. Narrativas agrárias e a morte do campesinato. **Ruris**, Campinas, v. 1, n. 2, p. 157- 186, 2007.

ALMEIDA, Mauro. Marxismo e antropologia. *In*: ALMEIDA, Mauro. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. São Paulo: Ubu Editora, 2021. p. 17-33.

ALMEIDA, Rogério. **Araguaia-Tocantins***:* fios de uma História Camponesa. Marabá: Fórum Carajás, 2006.

ALMEIDA Ronaldo. Evangélicos à direita. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 26, n. 58, p. 419-436, 2020.

ALONSO, Angela. Repertório, segundo Charles Tilly: história de um conceito. **Sociologia e Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 21-41, 2012.

ALSTON, Lee *et al*. Land reform policies, the sources for violent conflict, and implications for deforestation in Brazilian Amazon. **Journal of Environmental Economics and Management**, v. 39, p. 162-188, 2000.

ANSART, Pierre. Maurice Halbwachs, la créativité en sociologie. *In*: DÉLOYE, Yves; HAROCHE, Claudine (org.). **Maurice Halbwachs**: espaces, mémoires et psychologie collective. Paris: Presses Universitaires de la Sorbonne, 2004. p.17-31.

ARAÚJO, Roberto. Campo religioso e trajetórias sociais na Transamazônica. *In*: LÉNA, Philippe; OLIVEIRA, Adélia Engrácia de (org.). **Amazônia***:* a fronteira agrícola 20 anos depois. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991. p. 125-144.

ARAÚJO, Roberto. **La Cité Domestique***:* stratégies familiales et imaginaire social sur une zone de colonisation en Amazonie brésilienne. Tese (Doutorado em Etnologia) – Université de Nanterre, Nanterre, 1993.

ARISTÓTELES. **Poética**. São Paulo: Editora 34, 2015.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.

ASCERALD, Henri. A "memória técnica" das grandes barragens: consideração sobre a aplicação da noção de memória a fatos técnicos". **Novos Estudos**, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 389-408, 2019.

ASSIS, William dos Santos. **A construção da representação dos trabalhadores rurais no sudeste paraense**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

ASSIS, William dos Santos. Mobilização camponesa no sudeste paraense e luta pela reforma agrária". *In*: FERNANDES, Bernardo; MEDEIROS, Leonilde; PAULILO, Maria Ignez (org.). **Lutas camponesas contemporâneas**: condições, dilemas e conquistas, volume 2. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: NEAD, 2009. p. 113-138.

AYOUB, Dibe. Sofrimento, tempo, testemunho: expressões da violência em um conflito de terras. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 107-131, 2014.

AYOUB, Dibe. Terra e Desaforo: violência no campo, brigas e éticas de luta nos faxinais do Paraná. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 1-29, 2021.

BALANDIER, Georges. La situation coloniale: approche théorique. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, Paris, v. 11, p. 44-79, 1951.

BALDUÍNO, Tomás. A ação da Igreja Católica e o desenvolvimento rural. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 9-22, 2001.

BALDUÍNO, Tomás. CPT: fruto e vivência do Pentecostes dos anos 70. *In*: POLETTO, Ivo; CANUTO, Antonio. **Nas pegadas do povo da terra:** 25 anos da Comissão Pastoral da Terra**.** São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 27-40.

BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso**. São Paulo: Editora 34, 2016.

BARBER, Karin. Texto e performance na África. **Amazônica – Revista de Antropologia**, Belém, v. 13, n. 1, p. 401-417, 2021.

BARBOSA Jr, Ricardo; RUIZ, João. The subversive practice of counting bodies: documenting violence and conflict in rural Brazil. **Journal of Agrarian Change**, v. 21, n.4, p. 870-886, 2021.

BARROS, Ana Cristina; VERÍSSIMO, Adalberto (org.). **A expansão madeireira na Amazônia**: impactos e perspectivas para o desenvolvimento sustentável no Pará. Belém: Imazon, 2002.

BARROS, Carlos Juliano. **O sonho se faz a mão e sem permissão:** 'escravidão temporária' e reforma agrária no sudeste do Pará**.** Dissertação (Mestrado em Geografia Humana). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BARROSO, Maria Macedo. Lógicas de espacialização missionária e agendas da cooperação internacional: uma perspectiva multissituada a partir de ações junto aos povos indígenas. **Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 189-212, 2015.**

BARTHE, Yannick *et al*. Sociologia pragmatique: mode d'emploi. **Politix**, Paris, n. 103, v.3, p. 175-204, 2013.

BAUER, Michael; JORDAN, Andrew; GREEN-PEDERSEN, Christoffer; HÉRITIER, Adrienne. **Dismantling public policy***:* preferences, strategies and effects. Oxford: Oxford University Press, 2013.

BAZIN, Jean. La production d'un récit historique. **Cahiers d'études africaines**, Paris, v. 19, n. 73-76, p. 435-483, 1979

BEATTY Andrew. Authors in search of a character: ethnography and life writing**. Social Anthropology/Anthropologie Sociale**, v. 26, n. 1, p. 30–43, 2018.

BECKER, Bertha. **Geopolítica da Amazônia**: a nova fronteira de recursos. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

BECKER, Bertha. Novas Territorialidades na Amazônia: desafios às políticas públicas. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, Belém, v. 5, n. 1, p. 17-23, 2010.

BECKER, Howard; FAULKNER, Robert. **Do you Know…? The Jazz repertoire in action**. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

BENCKE, Romi Marcia. Os calvários dos tempos atuais. *In*: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (org.). **Conflitos no Campo Brasil – 2015**. Goiânia: CPT Nacional, 2016. p. 128-132.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas I. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 222-232.

BENOIT-BARNÉ, Chantal; ZOGHLAMI, Khaoula. La notion de porte-parole à la croisée de la rhétorique. **Symposium**, v. 22, n. 1, p. 82-101, 2018.

BENTHALL, Jonathan. Charity. In: STEIN Felix *et al* (org.). **The Cambridge Encyclopedia of Anthropology**. 2017. Disponível em: <http://doi.org/10.29164/17charity>. Acesso em: 01 nov. 2022

BENSA, Alban. **La fin de l'exotisme**. Toulouse: Éditions Anarchasis, 2006.

BENSA Alban; FASSIN Eric. Les sciences sociales face à l'événement. **Terrain**, Nanterre, n. 38, p. 5-20, 2002.

BÉRAUD, Céline; GUGELOT, Frédéric; SAINT-MARTIN, Isabelle (org.). **Catholicismes en tensions**. Paris: Éditions de l'EHESS, 2012.

BERLIVET, Luc; SAWICKI Fréderic. La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre. **Politix**, Paris, v. 7, n. 27, p. 111-142, 1994.

BERLINER, David. Antropologie et transmission. **Terrain**, Nenterre, n. 55 p. 4-19, 2010.

BERLINER, David. The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology. **Anthropological Quarterly**, v. 78, n. 1, p. 197-211, 2005.

BEZERRA, Rosemayre Lima. **Mulheres posseiras**: uma história de luta silenciada. 2008. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Marabá, 2008.

BIALECKI, Jon; HAYNES, Naomi; ROBBINS, Joel. The Anthropology of Christianity. **Religion Compass**, v. 2, n. 6, p. 1139-1158, 2008.

BIEHL, João. Do incerto ao inacabado: Uma aproximação com a criação etnográfica. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, e263206, 2020.

BIRMAN, Patricia; LEITE, Márcia Pereira (org.). **Um mural para a dor**: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.

BLANES, Ruy. The optimistic utopia: sacrifice and expectations of political transformation in the Angolan Revolutionary Movement. **Social Anthropology/Anthropologie Sociale**, v. 29, n.1, p. 123-140, 2021.

BLEIL, Susana. **Vie et lutte des sans-terre au Brésil.** Paris: Khartala, 2012.

BLOCH, Maurice. The past and the present in the present. **MAN - The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Londres, n.12, p. 278-91, 1977.

BLOCH, Maurice. Time, Narratives and the multiplicity of representations of the past. *In*: BLOCH, Maurice. **How we think they think.** London: Routledge, 1998. p. 100-113.

BLOCH, Maurice. La mémoire autobiographique et le Soi. **Terrain**, Nanterre, n. 52, p. 50-63, 2009.

BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. **Mística e Espiritualidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

BOISSEVAIN, Jeremy. **Friends of friends:** networks, manipulators and coalitions. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

BOLTANSKI, Luc. **L'amour et la justice comme compétences**. Paris: Métaillé, 1990

BOLTANSKI, Luc. **La souffrance à distance**. Paris: Métailié, 1993.

BOLTANSKI, Luc. Institutions et critique sociale. Une approche pragmatique de la domination. **Tracés – Revue des Sciences Humaines**, hors-série, p. 17-43, 2008.

BOLTANSKI, Luc. **De la critique***:* précis de sociologie de l'émancipation. Paris: Gallimard, 2009.

BOLTANSKI, Luc. Nécessité et justification. **Revue économique**, v. 53, n. 2, p. 275-289, 2002.

BOLTANSKI, Luc. Pourquoi ne se révolte-t-on pas? Pourquoi se révolte-t-on? **Contretemps**. Disponível em: https://www.contretemps.eu/pourquoi-ne-se-revolte-t-on-pas-pourquoi-se-revolte-t-on/. Acesso em: 01 nov. 2022.

BOLTANSKI, Luc. Quelle statistique pour quelle critique? *In*: DIDIER, Emmanuel; BRUNO, Isabelle (org.). **Statactivisme**: comment lutter avec des nombres. Paris: La Découverte, 2014.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELO Ève. **Le nouvel esprit du capitalisme**. Paris: Gallimard, 2000.

BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. **De la justification**. Paris: Gallimard, 1991.

BONFIM, Evandro. Das relações entre exemplo e parresia: formas de evangelização católica. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 71-84, 2016.

BOSI, Alfredo. A escrita do testemunho em Memórias do Cárcere. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 9, n. 23, p. 309-322, 1995.

BOSI, Alfredo. Economia e humanismo. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 26, n. 75, p. 249-266, 2012

BOURDIEU Pierre. Les modes de domination. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 2-3, p. 122-132, 1976.

BOURDIEU, Pierre. 1982 Les rites comme actes d'institution. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 43, p. 58-63, 1982.

BOURDIEU, Pierre. La délégation et le fétichisme politique. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 52-53, p. 49-55, 1984.

BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 62-63, p. 69-72, 1986

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: BOURIDEU, Pierre. **Poder Simbólico**. Portugal/Brasil: Difel/Bertrand, 1989. p. 17-58.

BOURDIEU, Pierre. Un acte désintéressé est-il possible? In: BOURDIEU, Pierre. **Raisons Pratiques**. Paris: Le Seuil, 1994.

BOURDIEU, Pierre. L’être social, le temps, et le sens de l’existence. In: BOURDIEU, Pierre. **Méditations pascaliennes**. Paris: Le Seuil, 1997.

BOURDIEU, Pierre. L'objectivation participante. **Actes de la recherche en sciences sociales**, Paris, n.150, p. 43-58, 2003.

BOYER, Véronique. Les approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme: le cas brésilien. **Problèmes d'Amérique latine**, Paris, n. 24, p. 33-47, 1997.

BOYER, Véronique. Énoncer une 'identité' pour sortir de l'invisibilité. La circulation des populations entre les catégories légales (Brésil). **L'Homme**, Paris, n. 214, p. 7-36, 2015.

BOYER, Véronique. A comunidade católica e a congregação evangélica: duas interpretações de um mesmo modelo sociorreligioso. **Tempo da Ciência**, Toledo, v. 23. n. 45, p. 27-37, 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Deuses de Itapira**: um estudo sobre a religião popular. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1979.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. **As revoluções utópicas dos anos 1960**. São Paulo: Editora 34, 2006.

BRITO, Brenda *et al*. Stimulus for land grabbing and deforestation in the Brazilian Amazon. **Environmental Research Letters**, n. 14, p. 1-8, 2019.

BRODIEZ, Axelle. Entre social et humanitaire: générations militantes à Emmaüs (1949-2009). **Le Mouvement Social**, Paris, v. 2, n. 227, p. 85-100, 2009.

BROQUA, Christophe. L'ethnographie comme engagement: enquêter en terrain militant, **Genèses**, Paris, v. 75, n. 2, p. 109-124, 2009.

BRUNO, Isabelle. Défaire l'arbitraire des faits. De l'art de gouverner (et de résister) par les "données probantes". **Revue française de sociologie économique**, Paris, hors-série, p. 213-227, 2015.

BURIN DES ROSIERS, Henri. **Apaixonado por justiça**: conversas com Sabine Rousseau e outros escritos. São Paulo: Elefante; Comissão Pastoral da Terra, 2018.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018

CALZOLAIO, Chiara *et al.* De l'enquête ethnographique au texte de recherche. Un atelier d'écriture. **ethnographiques.org**, Charenton-le-Pont, n. 37, p. 1-33, 2019.

CAMARGO, Alexandre; LIMA, Renato; HIRATA, Daniel. Quantificação, Estado e participação social: potenciais heurísticos de um campo emergente. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 23, n. 56, p. 20-40, 2021.

CAMPOS, Roberta. Como Juazeiro do Norte se tornou a terra da mãe de Deus: penitência, ethos de misericórdia e identidade do lugar. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 146-175, 2008

CANUTO, Antônia. **Ventos de profecia na Amazônia***:* 50 anos da Prelazia de São Félix do Araguaia. Goiânia: Editora da PUC de Goiás, 2021.

CAMURÇA, Marcelo. Sombras na Catedral: a influência *new age* na Igreja Católica e o holismo da teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. **Numen**, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 85-125, 2000.

CAMURÇA, Marcelo. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 2, p. 3-21, 2019.

CANDEA, Mattei. Our Division of the Universe: Making a Space for the Non-Political in the Anthropology of Politics". **Current Anthropology**, Chicago, v. 52, n. 3, p. 309-334, 2011.

CANDEA, Mattei. De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale. **L'Homme**, Paris, v. 218, n. 2, p. 183-218, 2016.

CANNELL, Fenella (org.). **The Anthropology of Christianity**. Durham, NC: Duke University Press, 2006.

CANNELL, Fenella. The Christianity of Anthropology. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Londres, v. 11, n. 2, p. 335–356, 2005.

CARDOSO, Nancy. O conflito de cada dia nos dai hoje. *In*: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (org.). Conflitos no Campo Brasil 2019. Goiânia: CPT Nacional, 2020, p. 167-169.

CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. *In*: CARDOSO, Ruth (org.). **A aventura antropológica:** teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 95-106.

CARNEIRO, Ana. Um causo, um povo, uma televisão: formas análogas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 3, p. 461-490, 2014.

CARNEIRO, Ana. O sistema da mexida de cozinha: de que riem eles? *In*: COMERFORD, John; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Graziele (org.). **Giros enográficos em Minas Gerais***:* casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015. p. 93-110.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARRANZA, Brenda; DOS SANTOS, Renan William; JÁCOMO, Luiz. Dimensões religiosas da radicalização política no Brasil contemporâneo. **PLURAL**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 5-16, 2021.

CARVALHO, Abdias Vilar de. A Igreja Católica e a questão agrária. *In*: PAIVA, Vanilda (Org.). **Igreja e Questão Agrária**. São Paulo; Edições Loyola, 1985. p. 68-109.

CASAGRANDE, Joseph (org). **In the company of man***:* twenty portraits of anthropologists. New York: Harper, 1960.

CASALDALIGA, Pedro. **Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social**. Carta Pastoral. São Félix do Araguaia: Edição Facsímil, 1971.

CASALDALIGA, Pedro. **Creio na justiça e na esperança**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CASALDALIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. **Espiritualidade da libertação**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, José. **Public religions revisited**. Berlin: Henri-Böll Foundation, UNRISD, 2009.

CAUSSE, Jean-Daniel. Le corps et l'expérience mystique. Analyse à la lumière de Jacques Lacan et de Michel de Certeau. **Cahiers d'études du religieux**, Montpellier, n. 13, s. p., 2014.

CASTRO, Edna. Dinâmica socioeconômica e desmatamento na Amazônia. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 8, n. 2, p. 5-40, 2005.

CEFAÏ, Daniel. La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques. **Réseaux**, Paris, n. 75, p. 43-66, 1996.

CEFAÏ, Daniel. **Pourquoi se mobilise-t-on?** Paris: La Découverte, 2007.

CEFAÏ, Daniel. Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva. **Dilemas**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 11-48, 2009.

CEFAÏ, Daniel. Introduction. L'engagement ethnographique. *In*: CEFAÏ, Daniel (org.). **L'engagement ethnographique**. Paris: EHESS Éditions, 2010a. p. 7-21.

CEFAÏ, Daniel. Postface: l'expérience ethnographique, l'enquête et ses publics ethnographique. *In*: CEFAÏ, Daniel (org.). **L'engagement ethnographique**. Paris: EHESS Éditions, 2010b.

CEFAÏ, Daniel. Vers une ethnographie (du) politique: décrire des ordres d'interaction, analyser des situations sociales. *In*: BERGER, Mathieu; CEFAÏ, Daniel; GAYET-VIAUD, Carole (org.). **Du civil au politique**: ethnographies du vivre-ensemble. Bruxelles: Peter Lang, 2011, p. 545-598.

CEFAÏ, Daniel. L'expérience des publics: institution et réflexivité. **EspacesTemps.net**, Lausanne, 2013. Disponível em: http://www.espacestemps.net/articles/lexperience-des-publics-institution-et-reflexivite. Acesso em: 01 nov. 2022.

CEFAÏ, Daniel. L'enquête ethnographique comme écriture, l'écriture ethnographique comme enquête. *In*: MELLITI, Imed (org.). **La fabrique du sens**: écrire en sciences sociales. Paris: Rive-Neuve Éditions; Tunis: IRMC, 2016. p. 83-110.

CEFAÏ, Daniel. Públicos, problemas públicos, arenas públicas: o que nos ensina o pragmatismo (parte 1). **Novos Estudos**, São Paulo, v. 36, n.1, p.187-213, 2017.

CEFAÏ, Daniel. Les problèmes, leurs expériences et leurs publics: une enquête pragmatiste. **Sociologie et Sociétés**, Montreal, v. 51, n. 1-2, p. 33-91, 2019.

CENTELHAS, Marcela. Sobre a "unidade das lutas": a política dos movimentos e seus encontros. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 61-85, 2017.

CESARINO, Letícia. Pós-verdade e a crise do sistema de peritos: uma explicação cibernética. **ILHA – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 74-96, 2021

CESARINO, Letícia. Bolsonarismo sem Bolsonaro? Públicos antiestruturais na nova fronteira cibernética. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 82, p. 162-188, 2022.

CHAVES, Christine. **A marcha nacional dos sem-terra***:* um estudo sobre a fabricação do social. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, Núcleo de Antropologia Política, 2000.

CHAVES, Christine. Rituais da Mística: fronteiras borradas entre política e religião. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 1-33, 2021.

CODY, Francis. Publics and Politics. **Annual Review of Anthropology**, San Mateo, v. 40, p. 37-52, 2011.

COMBES, Helène; FILLIEULE, Olivier. De la répression considérée dans ses rapports à l'activité protestataire. **Revue Française de Science Politque**, Paris, v. 61, n. 6, p. 1047-1072, 2011.

COMERFORD, John. **Fazendo a luta***:* sociabilidades, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, Núcleo de Antropologia Política, 1999.

COMERFORD, John. **Como uma família***:* sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará/UFRJ, Núcleo de Antropologia Política, 2003.

COMERFORD, John. Vigiar e Narrar: sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 107-42, 2014.

COMERFORD, John. *Córregos* em movimento: famílias, mapeamentos e assuntos na Zona da Mata mineira *In*: COMERFORD, John; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Graziele (org.). **Giros enográficos em Minas Gerais***:* casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015. p. 93-110.

COMERFORD, John; ALMEIDA, Luciana; PALMEIRA, Moacir. O mundo da participação e os movimentos rurais: entre mobilizações, espaços de interlocução e gabinetes. *In*: LEITE LOPES, José Sérgio; HEREDIA, Beatriz (org.). **Movimentos sociais e esfera pública***:* o mundo da participação – burocracias, confrontos, aprendizados integrados. Rio de Janeiro: CBAE, 2014. p. 69-89.

COMPAGNON, Olivier. Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique. **Nuevo Mundo, Mundos Nuevos**, Paris, s. n., s. p., 1998. Disponível em: http://nuevomundo.revues.org/index47243.html.halshs-00359365. Acesso em: 01 nov. 2022

CONTINI, Elísio. **A colonização na Transamazônica**: um enfoque analítico do plano governamental, seus resultados e problemas. Dissertação (Mestrado em Administração Pública), Fundação Getulio Vargas, Rio de Janeiro, 1976.

CORDEIRO, Manuela. Pioneiros, fundadores e aventureiros – a ocupação de terras em Rondônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 61, n. 1, p. 125-146, 2018.

COSTA, Caira Alves. Memória e Geografia da luta pela terra no sudeste do Pará: construção da trajetória de vida de vida de seu Almir Ferreira Barros. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2019.

DAINESE, Graziele. **Chegar ao Cerrado Mineiro***:* hospitalidade, política e paixões. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

DA MATTA, Roberto; LARAIA Roque de Barros. **Índios e castanheiros**: a empresa extrativa e os índios do Médio Tocantins. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

DAGNINO, Evelina. Construção democrática, neoliberalismo e participação: os dilemas da confluência perversa. **Política & Sociedade**, Florianópolis. v. 3, n. 5, p. 139-164, 2004.

De CERTEAU, Michel. **L'écriture et l'histoire**. Paris: Gallimard, 1975.

De CERTEAU, Michel. **La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle.** Paris: Gallimard, 1982

De L'ESTOILE, Benoît. Science de l'homme et 'domination rationelle': savoir ethnologique et politique indigène en Afrique coloniale française. **Revue de Synthèse**, Leiden, v. 4, n. 3-4, p. 291-323, 2000.

De L'ESTOILE, Benoît. Le goût du passé. **Terrain**, Nanterre, n. 37, p. 123-138, 2001.

De L'ESTOILE, Benoît. Money is good but a friend is better. **Current Anthropology**, Chicago, v. 55, n. S9, p. S62-S73, 2014.

De L'ESTOILE, Benoît. La réunion comme outil et rituel de gouvernement. **Genèses**, Paris, n. 98, p.7-27, 2015.

De L'ESTOILE, Benoît. Oikonomia na Zona da Mata: apresentação aos leitores brasileiros. **Ruris**, Campinas, v. 12, n. 2, p. 211-226, 2020.

De L'ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia. Savoirs anthropoloogiques, administration des populations et cosntruction de l'État. **Revue de Synthèse**, Leiden, v. 4, n. 3-4, p. 233-263, 2000.

De L'ESTOILE, Benoît; PINHEIRO Claudio Projets, Paris, he´sitations: notes sur trois plantations en situation d'incertitude. **Cahiers du Brésil Contemporain**, Paris, n. 43-44, p.71-124, 2001.

De L'ESTOILE, Benoît; SIGAUD, Lygia. **Ocupações de terra e mudança social***:* uma experiência de etnografia coletiva. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006.

DE VIENNE Emmanuel; NAHUM-CLAUDEL, Chloé. Anthropologie et diplomatie Une autre diplomatie est-elle possible? **Terrain**, Nanterre, n.73, p.4-25, 2020.

DELEUZE Gilles. Qu'est-ce qu'un dispositif? *In*: DELEUZE Gilles. **Deux Régimes de fous**: Textes et entretiens, 1975-1995. Paris: Minuit, 2008. p. 316-325.

DELGADO, Guilherme. A questão agrária no Brasil, 1950–2003. *In*: JACCOUD, Luciana (org.) **Questão social e políticas sociais no Brasil contemporâneo**. Brasília: IPEA, 2005. p. 51-90.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro – 1916/1964. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 12, p. 5-52, 1975.

DEMORTAIN, David. Les jeux politiques du calcul: sociologie de la quantification dans l'action publique. **Revue d'anthropologie des connaissances**, Paris, v. 13, n. 4, p. 952-972, 2019.

DERRIDA, Jacques. **Donner le temps – T1**: la fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991.

DESPRET Vinciane. Enquêter auprès des morts. **L'Homme**, Paris, v.2, n.230, p. 5-26, 2019.

DESROSIERES, Alain. Entre réalisme métrologique et conventions d'équivalence: les ambiguïtés de la sociologie quantitative. **Genèses**, Paris, v. 2, n. 43, p. 112-127, 2001.

DEWEY, John. Le public et ses problèmes. **Hermès, la Revue**, Paris, n. 31, p. 77-91, 2001.

DEWEY, John. **Le public et ses problèmes**. Paris: Gallimard, 2010.

DIDIER, Emmanuel; BRUNO, Isabelle. O 'estatativismo' como uso militante da quantificação. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 23, n. 56, p. 82-109, 2021.

DODIER, Nicolas; BARBOT, Janine. La force des dispositifs. **Annales Histoire Sciences Sociales**, Paris, v. 71, n. 2, p. 421-448, 2016.

DUSCHESNE, Sophie. Dons et recherche de soi, l'altruisme en question aux Restaurants du Cœur et à Amnesty International. **Les Cahiers du CEVIPOF**, Paris, n, 33, p. 5-250, 2003.

DULLO, Eduardo. Após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 379-391, 2012.

DULLO, Eduardo. Testemunho: cristão e secular. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 85-106, 2016.

DULLO, Eduardo. **A produção de subjetividades democráticas e a formação do secular no Brasil a partir da Pedagogia de Paulo Freire**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1912].

DRISCOLL, Daniel. Beyond organizational ties: foundations of persistent commitment in environmental activism. **Social Movement Studies**, v. 17, n. 6, p. 697-715, 2018.

ECKERT, Cornélia. **Movimentos dos agricultores sem-terra no Rio Grande do Sul:** 1960-1964. Dissertação (Mestrado em Ciências do Desenvolvimento Agrário). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.

EDWARDS Michael; McIVOR Méadhbh. The anthropology of grace and the grace of anthropology. **The Cambridge Journal of Anthropology**, Cambridge, v. 40, n. 1, p. 1-17, 2022.

ELIASOPH, Nina. **Avoiding politics**: how Americans produce apathy in everyday life. Cambrigde: Cambridge University Press, 2009.

ELISHA Omri. Moral Ambitions of Grace: The Paradox of Compassion and Accountability in Evangelical Faith-Based Activism. **Cultural Anthropology**, Arlington, v. 23, n. 1, p. 154-89, 2008.

ELISHA Omri. **Moral Ambition**: Mobilization and Social Outreach in Evangelical Megachurches. Berkeley: University of California Press, 2011.

ELISHA Omri. All catholics now? Specters of Catholicism in Evangelical Social Engagement. *In*: STEENSLAND, Brian; GOFF, Philip (org.). **The New Evangelical Social Engagement.** New York: Oxford University Press, 2013. p. 74-93.

EMMI, Marília Ferreira. **A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais**. Belém: UFPA/NAEA, 1999.

EMMI, Marília Ferreira. Os castanhais do Tocantins e a indústria extrativa no Pará até a década de 60. **Papers do NAEA**, Belém, n. 166, p. 1-25, 2002.

EMMI, Marília Ferreira; MARIN, Rosa Azevedo. Crise e rearticulação das oligarquias no Pará. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiro**s, São Paulo, n. 40, p. 51-68, 1996.

ENGELKE, Matthew. Christianity and the Anthropology of Secular Humanism. **Current Anthropology**, Chicago, v. 55, n. 10, p. 292-301, 2014.

ERNAUX, Annie. **O lugar**. São Paulo: Fósforo, 2021.

ESCRIBANO, Francesc. **Descalço sobre a terra vermelha**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

ESTEVES, Uliana. **Para que todos tenham vida***:* uma etnografia da ação social da Pastoral da Criança. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

ESTERCI, Neide. **Conflito no Araguaia***:* peões e posseiros contra a grande empresa. Petrópolis: Vozes, 1987.

ESTERCI Neide. Campesinato e Igreja na Fronteira - O sentido da lei e a força da aliança. *In*: FERNANDES, Bernardo; MEDEIROS, Leonilde; PAULILO, Maria Ignez (org.). **Lutas camponesas contemporâneas:** condições, dilemas e conquistas 1: o campesinato como sujeito político nas décadas de 1950 a 1980. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. p. 223-244.

FABIAN, Johannes. **Le temps et les autres:** comment l'anthropologie construit son objet. Toulouse: Anacharsis, 2006.

FABRE, Daniel (org.). **Par écrit**: ethnologie des écritures quotidiennes. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997.

FASSIN, Didier. La politique des anthropologues: une histoire française. **L'Homme,** Paris, v. 1, n. 185-186, p. 165-186, 2008.

FASSIN, Didier. Une science sociale critique peut-elle être utile? **Tracés. Revue des Sciences Humaines**, s/n, p.199-211, 2009.

FASSIN, Didier. **Humanitarian Reason**: A Moral History of the Present. Berkeley: University of California Press, 2012.

FASSIN Didier. The ethical turn in anthropology. Promises and uncertainties. **Hau - Journal of Ethnographic Theory**, v. 4, n.1, p. 429-435, 2014.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis***:* história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008

FAVARETO, Arilson. Agricultores, trabalhadores: os trinta anos do novo sindicalismo rural no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 21, n. 62, p. 27-44, 2006.

FAVARETO, Arilson. Concepções de desenvolvimento e de intervenção pública no Brasil Rural sob Governo Temer e além. **Raízes**, Campina Grande, v.37, n. 2, p. 7-26, 2017.

FAVRET-SAADA Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

FAVRET-SAADA Jeanne. Sortir de l'anthropologie pour en faire. **Monde commun**, Paris, v. 1, n. 2, p. 12-26, 2019.

FELIX, Gil Almeida. Os vira-mundos e a condição camponesa**.** *In*: NEVES, Delma Pessanha (org.), **Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil, vol 2**: formas dirigidas de constituição do campesinato. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. p. 239-262.

FERNANDES, Rubem César. “Religiões Populares”. Uma visão parcial da literatura recente”. **BIB**, São Paulo, n. 18, p. 3-26, 1984.

FERRAZ, Iara. **De “Gaviões” à “Comunidade Parkatêjê”**: uma reflexão sobre processos de reorganização social. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

FERREIRA, Letícia; LOWEKRON, Laura (org). **Etnografia de documentos**: pesquisas antropológicas entre papéis, carimbos e burocracias. Rio de Janeiro: E-Papers, 2020.

FIGUEIRA, Ricardo Rezende. **Rio Maria***:* Canto da Terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FIGURELLI, Fernanda. **Decompondo registros***:* conflitos de terra em Pernambuco. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

FILLIEULE, Olivier. Propositions pour une analyse processuelle de l’engagement individuel. **Revue française de science politique**, Paris, v. 51, n. 1, p. 199-215, 2001.

FLYNN, Alex. Mística, myself and I: Beyond cultural politics in Brazil’s Landless Workers’ Movement. **Critique of Anthropology**, v. 33, n. 2, p. 168-192, 2013.

FOUCAULT, Michel. **O enigma da revolta**: entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana. São Paulo: n-1 edições, 2019.

FOURNIER, Marcel. Marcel Mauss ou a Dádiva de Si. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 21, n. 8, p. 104-112, 1993.

FRAENKEL, Béatrice. Enquêter sur les écrits dans l’organisation. *In*: BORZEIX, Annie; FRAENKEL, Béatrice (org.). **Langage et travail:** communication, cognition, action. Paris: CNRS Éditions, 2005. p. 231-261.

FRAENKEL, Béatrice. Comment tenir un registre? **Langage et société**, Paris, v. 2, n. 124, p. 59-71, 2005.

FRAENKEL, Béatrice. Actes d’écriture: quand écrire c’est faire. **Langage et Société**, Paris, v. 3, n. 121-122, p. 101-112, 2007.

FRASER, Nancy. **Justice Interruptus**: critical reflections on the "postsocialist" condition, New York: Routledge, 1996.

FREIRE, Lucas. Sujeitos de papel: sobre a materialização de pessoas transexuais e a regulação do acesso a direitos. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 48, e164813, 2016.

FRENCH, Brigittine. The semiotics of collective memories. **Annual Review Anthropology**, San Mateo, v. 41, n. 1, p. 337–53, 2012.

GAGNEBIN Jeanne. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GAGNEBIN Jeanne. Os impedimentos da memória. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 34, n. 98, p. 201-217, 2020.

GALLAZI, Sandro, Ameaçados de morte: um olhar pastoral. In: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (org.). **Conflitos no Campo – Brasil 2011.** Goiânia: CPT Nacional, 2012, p. 118-122.

GARCIA Jr., Afrânio. A Sociologia rural no Brasil: entre escravos do passado e parceiros do futuro. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 5, n. 10, p. 154-189, 2003.

GARCIA Jr., Afrânio; GRYNZPAN, Mário. Veredas da questão agrária e enigmas do grande sertão. *In*: MICELI, Sérgio (org.). **O que ler em ciências sociais**. São Paulo: ANPOCS, 1999. p. 311-348.

GAVIÃO, Fábio Pires. **A "esquerda católica" e a Ação Popular (AP) na luta pelas reformas sociais (1960-1965)**. Dissertação (Mestrado em Política, Memória e Cidade). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

GAXIE, Daniel. Rétributions du militantisme et paradoxes de l'action collective. **Revue suisse de science politique**, n. 11, p. 157–188, 2005.

GEERTZ, Clifford. Form and Variation in Balinese Village Structure. **American Anthropologist**, Philadelphia, n. 61, p. 991-1012, 1959.

GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**: selected essays. New York: Basic Books, 1973.

GEERTZ, Clifford. **Negara**: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali. New Jersey: Princenton University Press, 1980.

GEIGER, Amir *et al*. Desafios da antropologia nas dobras do tempo. Conversa com Otávio Velho. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, e273600, 2020.

GIBRAN, Paula; VANZOLINI, Mariana; SZTUTMAN, Renato. Diplomacias cosmopolíticas e os desafios da linguagem: perspectivas das terras baixas sul-americanas. **Campos - Revista de Antropologia**, Curitiba, v. 21, n. 1, p. 09-19, 2020.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

GINZBURG, Carlo. Lectures de Mauss. **Annales Histoire Sciences Sociales**, Paris, v. 65, n. 6, p. 1303-1320, 2010.

GIUGNI, Marco. Biographical consequences of activism. *In*: SNOW, David *et al* (org). **The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements**. Maden: Wiley, 2013.

GIUGNI, Marco; PASSY, Florence (org.). **Political Altruism?** Solidarity Movement in International Perspective. Rowman and Littlefield: Lanham, 2001.

GIUMBELLI Emerson. A presença do religioso no espaço público. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GIUMBELLI Emerson. The Problem of Secularism and Religious Regulation: Anthropological Perspectives. **Religion and Society: Advances in Research**, New York/Oxford, n. 4, p. 93-108, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. Public spaces and religion: an idea to debate, a monument to analyze. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 24, n. 52, p. 279-309, 2018.

GLORY, François. **Mes trentes années en Amazonie brésilienne**. Paris: Khartala, 2015.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**: métodos. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 237-265.

GOFFMAN, Erving. The interactional order. **American Sociology Review**, v. 48, n.1, p. 1-17, 1983.

GOFFMAN, Erving. Le travail de terrain: une conférence. *In*: CEFAÏ, Daniel; PEURREAU, Laurent (org.). **Erving Goffman et l'ordre de l'interaction**. Paris: CURAPP-ESS/CEMS-IMM, 2012. p. 451-458.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-76, 2003.

GOLDMAN, Marcio. **Como funciona a democracia**: uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

GOMES, Paulo Cesar. **Os bispos cat**ólicos e a ditadura militar brasileira. São Paulo: Record, 2014.

GOODWIN, Charles, Professional Vision. **American Anthropologist**, Philadelphia, v. 96, n. 3, p. 606-633, 1994.

GRAEBER David. Three Ways of Talking about Value. *In*: GRAEBER David. **Toward An Anthropological Theory of Value**: The False Coin of Our Own Dreams. New York: Palgrave, 2001. p. 1-22.

GRAZIANO DA SILVA, José. **O que é questão agrária**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

GRECHI, Moacyr. O sentido missionário da CPT. *In*: POLETTO, Ivo; CANUTO, Antonio (org.). **Na pegada do povo da terra**: 25 anos da Comissão Pastoral da Terra. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.53-58.

GRIMAUD Emmanuel; STAVRIANAKIS Anthony. Sublime bureaucratie. **Terrain**, Nanterre, hors-série, p. 06-21, 2021.

GRIMSHAW Anna. Telling stories, screening lives: notes towards an anthropological biography. **Social Anthropology/Anthropologie Sociale**, v. 28, n. 1, p. 168–183, 2020.

GRISA, Catia. O agronegócio e agricultura familiar no planejamento setorial nos governos FHC, Lula e Dilma: continuidades e descontinuidades. **Estudos, Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, p. 545-573, 2021.

GRISA, Catia; SCHNEIDER, Sergio. Três gerações de políticas públicas para a agricultura familiar e formas de interação entre sociedade e estado no Brasil. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, São Paulo, v. 52, supl. 1, p. S125-S146, 2014.

GUEDES, André Dumans. **O Trecho, As Mães e Os Papéis:** Movimentos e Durações no Norte de Goiás. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

GUEDES, André Dumans. **O trecho, as mães e os papéis**: etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás. Rio de Janeiro: Garamond, 2013a.

GUEDES, André Dumans. Lutas por terra e lutas por território nas Ciências Sociais brasileiras: fronteiras, conflitos e movimentos *In*: ACSERALD, Henri (org.) **Cartografia social, terra e território**. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2013b. p. 41-79.

GUEDES, André Dumans. Fever, movement, passion and dead cities in northern Goiás. **Vibrant**, Brasília, v. 11, n. 1, p. 56-95, 2014.

GUERRA, Gutemberg. Organizações rurais e camponesas no estado do Pará. *In*: FERNANDES, Bernardo; MEDEIROS, Leonilde; PAULILO, Maria Ignez (org.). **Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas, v.1:** o campesinato como sujeito político nas décadas de 1950 a 1980. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009, p. 117-138.

GUERRA, Gutemberg. 2013. **O posseiro da fronteira***:* campesinato e sindicalismo no sudeste do Pará. Belém: Paka-Tatu.

GUYER, Jane. The true gift: Thoughts on L'Année sociologique of 1925. **Journal of Classical Sociology**, v. 14, n. 1, p. 11-21, 2014.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HANN, Chris. The Anthropology of Christianity per se. **Archives Européennes de Sociologie**, Cambridge, v. 48, n. 3, p. 391-418, 2007.

HEBETTE, Jean. **A resistência dos posseiros no Grande Carajás.** Belém: UFPA/NAEA, 1985.

HÉBETTE, Jean (org.). **O cerco está se fechando***:* o impacto do grande capital na Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1991.

HÉBETTE, Jean. O surgimento do Programa CAT: a luta camponesa pela terra. *In*: HÉBETTE, Jean; NAVEGANTES, Raul Silva (org.). **CAT-Ano décimo***:* etnografia de uma utopia. Belém: Editora da UFPA; CAT, 2000, p. 27-36.

HÉBETTE, Jean (org). **Cruzando a fronteira***:* 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Belém: EdUFPA, 2004.

HEINICH, Nathalie. Pour en finir avec l' "illusion biographique. **L'Homme**, Paris, v. 3, n. 195-196, p. 421-430, 2010

HERZFELD, Michael. **Cultural Intimacy**: Social Poetics in the Nation-State. New York/London: Routledge, 1997.

HIRSCHKIND, Charles. **The Ethical Soundscape**. New York: Columbia University Press, 2006

HOUSEMAN, Michael. Qu'est-ce qu'un rituel? **L'Autre**, Paris, v. 3, n. 3, p. 533-538, 2002.

HUMPHREY, Caroline. Exemplars and rules: aspects of the discourse of moralities in Mongolia. *In*: HOWELL, Signe (Org.). **The ethnography of moralities**. London: Routledge, 1997. p. 25-47.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. **Essai sur la nature et la fonction du sacrifice**. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.

HUSS, Boaz. Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular. **Journal of Contemporary Religion**, v. 29, n. 1, p. 47-60, 2014.

IANNI, Otávio. **A luta pela terra**: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1979.

INGOLD, Tim. Anthropology is *Not* Ethnography. **Proceedings of British Academy**, Londres, n. 154, p. 69-92, 2008.

INGOLD, Tim. That's enough about ethnography. **Hau - Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 4, n. 1, p. 383-395, 2014.

INGOLD, Tim. **Anthropology and/as education.** New York: Routledge, 2018.

ION, Jacques. **La fin des militants?** Paris: Éditions de l'Atelier, 1997.

ISAMBERT, François. L'élaboration de la notion de 'sacré' dans 'l'école' durkheimienne. **Archives des sciences sociales des religions**, Paris, n. 42, p. 35-56, 1976.

ISRAËL, Liora. L'usage des archives en sociologie. *In*: PAUGAM, Serge. **L'enquête sociologique.** Paris: Presses Universitaires de France, 2012. pp. 167-185.

ITÇAINA, Xabier. **Médiations catholiques en Europe du Sud.** Rennes: PUR, 2019

ITZHAK, Nofit. Signifiers for the divine: noncompassionate aid in the French cités. **American Ethnologist**, v. 47, n. 3, p. 276-288, 2020.

JAMES, William. **Varieties of Religious Experience**: A Study in Human Nature. New York: Modern Library, 1999.

JASPER, James. Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research. **Annual Review of Sociology**, San Mateo, n. 37, p. 285-303, 2011.

JASPER, James; POULSEN, Jane. Recruiting strangers and friends: moral shocks and social networks in animal rights and anti-nuclear protests. **Social problems**, Oxford, v. 42, n. 4, p. 493-512, 1995.

KADT, Emanuel de. **Católicos radicais no Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2007[1970].

KALINOWSKI, Isabelle. Max Weber et la nature du charisme. **Anamosa**, Paris, v. 1, n.1, p. 11-25, 2016.

KARSENTI, Bruno. Le sociologue et le prophète: Weber et le destin des modernes. **Tracés-Revue des Sciences Humaines**, n. 13, p. 167-188, 2013.

KATO, Karina; LEITE, Sérgio Pereira. Land grabbing, financeirização da agricultura e mercado de terras: velhas e novas dimensões da questão agrária no Brasil. **Revista da ANPEGE**, Goiânia, v. 16, n. 29, p. 458-489, 2020.

KAUFMANN, Laurence. "Faire 'collectif": de la constitution à la maintenance. *In*: KAUFMANN, Laurence; TROM, Danny (org). **Qu'est-ce qu'un collectif ?** Paris: Éditions de l'EHESS, 2010. pp. 331-372.

KAUR, Raminder; KIPNIS, Andrew; COSTA, Luiz; LOMBARD, Louisa. Editorial - Identity, violence, and the uncomfortable necessity of categorization. **HAU - Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 12, n. 2, p. 327-334, 2022.

KEANE, Webb. Religious Language. **Annual Review of Anthropology**, San Mateo, v. 26, p. 47-71, 1997.

KEANE, Webb. The evidence of the senses and the materiality of religion. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, London, v. 14, p. 110-127, 2008.

KEANE, Webb. Secularism as a moral narrative of modernity. **Transit: europäische revue**, n. 43, p. 159-170, 2013.

KEANE, Webb. **Ethical life**: its natural and social histories. New Jersey: Princeton University Press, 2015.

KEANE, Webb. Perspectives on affordances, or the anthropologically real. **HAU - Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 8, n. 1-2, p. 27-38, 2018.

KEANE, Webb. How every days ethics becomes a moral economy, and vice versa. Economics **Discussion Papers,** Kiel Institute for the World Economy, n. 9, 2019. Disponível em: http://www.economics-ejournal.org/economics/discussionpapers/2019-9. Acesso em 01 nov. 2022.

KEANE, Webb. Peirce among the Muslim saints' graves in Java. *In*: BUBANDT, Nils; WENTZER, Thomas Schwarz (org). **Philosophy on Fieldwork**: case studies on anthropological analysis. London: Routledge, 2023. p. 406-423.

KECK, Frédéric. Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille. **Methodos**, Villeneuve d'Ascq, n. 3, s. p., 2003. (online). Disponível em: http://journals.openedition.org/methodos/111. Acesso em: 01 nov. 2022.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. Lideranças, fala e ação política entre os Guarani Mbya. **Campos – Revista de Antropologia**, Curitiba, v. 22, n. 1, p. 264-282, 2021.

KELLER, Francisca. O homem da frente de expansão: permanência, mudança e conflito. **Revista de História**, São Paulo, v. 51, n. 102, p. 666-709, 1975.

KIPNIS, Andrew. Audit cultures: Neoliberal governmentality, socialist legacy, or technologies of governing? **American Ethnologist**, v. 35, n. 2, p. 275-289, 2008.

KLANDERMANS, Bert. Motivation and types of motives. *In*: SNOW, David *et al*. **The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements.** Maden: Wiley, 2013. (online) DOI: https://doi.org/10.1002/9780470674871.wbespm133. Acesso em 01 nov. 2022.

KOHLHEPP Gerd. Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 16, n. 45, p. 37-61, 2002.

KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce Albert. **A Queda do Céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott (org.) **A Igreja Nas Bases em Tempo de Transição**. Porto Alegre: L&PM, Cedec, 1986.

LACERDA, Paula. **O 'Caso dos Meninos Emasculados de Altamira'**: Polícia, Justiça e Movimento Social. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

LACERDA, Paula. Movimentos sociais na Amazônia: articulações possíveis entre gênero, religião e Estado. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 8, n. 1, p. 153-168, 2013.

LACERDA, Paula. O sofrer, o narrar e o agir: dimensões da mobilização social de familiares de vítimas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 42, p. 49-75, 2014.

LACERDA, Renata. Brigar junto contra o governo: alianças e disputas na implantação de um plano de desenvolvimento sustentável. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 34, n. 100, e3410008, 2019.

LACROIX, Isabelle. "C'est du vingt-quatre heures sur vingt-quatre !" Les ressorts du maintien de l'engagement dans la cause basque en France". **Politix**, Paris, v. 2, n. 102, p. 35-61, 2013.

LAIDLAW, James. A Free Gift Makes No Friends. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, London, v. 6, n. 4, p. 617-634, 2000.

LAMBEK, Michael. The past imperfect: remembering as moral practice. *In*: ANTZE, Paul; LAMBEK, Michael. **Tense past**: cultural essays in trauma and memory**.** London: Routledge, 1996. p. 235-254.

LAMBEK, Michael. Value and virtue. **Anthropological Theory**, v. 8, n. 2, p. 133-157, 2008.

LATOUR, Bruno. Petite philosophie de l'énonciation. *In*: BASSO, Pierluigi; CORRAIN, Lucia (org.). **Eloqui de senso:** dialoghi semiotici per Paolo Fabbri. Genova: Costa&Nolan, 1998. p. 71-94.

LATOUR, Bruno. Guerre des mondes - Offre de paix. **Ethnopsy**, s. n., p.61-80, 2000. (Online). Disponível em: <https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-01011220>. Acesso em 01 nov. 2022.

LATOUR, Bruno. Si l'on parlait un peu politique? **Politix**, Paris, v. 15, n. 58, p.143-165, 2002.

LATOUR, Bruno. Não congelarás a imagem ou como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 349-375, 2004.

LATOUR, Bruno. From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Thing Public. *In*: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (org.). **Making Things Public:** Atmospheres of Democracy. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 14-41.

LATOUR, Bruno. **Changer de société, refaire de la sociologie.** Paris: La Découverte, 2006.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.

LATOUR, Bruno. Sur une nette inversion du schème de la fin des temps. **Recherches de Science Religieuse**, Paris, v. 107, n. 4, p. 601-615, 2019.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steven. **La vie de laboratoire***:* la production des faits scientifiques. Paris: La Découverte, 1988.

LAVALLE, Adrian Gurza, CARLOS, Euzeneia, DOWBOR, Monika, and SZWAKO, José (org). **Movimentos sociais e institucionalização**: políticas sociais, raça e gênero no Brasil pós-transição. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

LAZAR Sian. Vocation and political activism: sacrifice, stigma, love, utopia?. **Social Anthropology/Anthropologie Sociale**, v. 29, n. 1, p. 108-122, 2021.

LAZZARIN, Flavio. Olhar pastoral sobre os conflitos. *In*: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (org.) **Conflitos no Campo – Brasil 2020**. Goiânia: CPT Nacional, 2021. p. 212-215.

LE BRETON, Binka. **A dádiva maior:** a vida e a morte corajosas da irmã Dorothy Stang. Rio de Janeiro: Globo, 2008.

LEACH, Edmund. Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development. **Philosophical Transactions of the Royal Society of London**, London, v. 251, n. 772, p. 403-408, 1966.

LEBNER, Ashley. The Anthropology of Secularity beyond Secularism. **Religion and Society***:* **Advances in Research**, New York/Oxford, n. 6, p. 62-74, 2015.

LEBNER, Ashley. On secularity/marxism, reality and Messiah in Brazil. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 25, p. 123-147, 2018.

LEBNER, Ashley. No such thing as a concept: A radical tradition from Malinowski to Asad and Strathern. **Anthropological Theory**, v. 20, n. 1, p.3-28, 2020.

LEBNER, Ashley. The Work of Impossibility in Brazil: Friendship, Kinship, Secularity. **Current Anthropology**, Chicago, v. 62, n. 4, p. 452-467, 2021.

LEFORT, Claude. A permanência do teológico-político. *In*: LEFORT, Claude. **Pensando o político**: ensaios sobre a democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEFRANC, Sandrine; SOMMIER, Isabelle. Conclusion. Les émotions et la sociologie des mouvements sociaux. *In*: TRAÏNI, Christophe (org.). **Émotions... Mobilisation**. Paris: Presses de Sciences Po, 2009. p. 273-293.

LEITE, Sergio Pereira. Dinâmicas de terras, expansão do agronegócio e financeirização da agricultura: por uma sociologia das transformações agrárias. **Revista Latinoamericana de Estudios Rurales**, Cidade do México, v. 4, n. 7, p. 302-323, 2019.

LEITE, Sérgio Pereira *et al.* **Impactos dos assentamentos:** um estudo sobre o meio rural brasileiro. São Paulo: Editora da Unesp, 2004.

LEITE, Sérgio Pereira; SABOURIN Éric. Introdução à seção temática: Entre continuidades e descontinuidades das políticas públicas para a agricultura brasileira. **Estudos, Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, p. 509-516, 2021.

LEITE LOPES, José Sérgio. Sobre processos de 'ambientalização' dos conflitos e sobre dilemas da participação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 12, n. 25, p. 31-64, 2006.

LEITE LOPES, José Sérgio. A ponta do novelo: em busca da trajetória de Lygia Sigaud. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 257-278, 2009

LEITE LOPES, José Sérgio; ALVIM, Rosilene. Uma autobiografia operária: a memória entre a entrevista e o romance. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 105-124, 1999.

LEITE LOPES, José Sérgio; HEREDIA, Beatriz. **Movimentos sociais e esfera pública**: o mundo da participação: burocracias, confrontos, aprendizados inesperados. Rio de Janeiro: CBAE, 2014.

LEMPERT Michael; PERRINO Sabrina. Entextualization and the ends of temporality. **Language & Communication**, n. 27, p. 205-211, 2007.

LÉNA Philippe. Diversidade da fronteira agrícola na Amazônia. *In*: AUBERTIN, Catherine (org). **Fronteiras**. Brasília: Editora da UnB, 1988. pp. 90-129.

LÉNA Philippe; OLIVEIRA Adélia de. Notas sobre expansão de fronteiras e desenvolvimento da Amazônia. *In*: LÉNA, Philippe; OLIVEIRA, Adélia de (org.) **Amazônia**: a fronteira agrícola 20 anos depois. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991, p. 9-22..

LERRER, Débora; FORIGO, Adriano. A política de silêncio do problema agrário brasileiro. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, p. 483-508, 2019.

LESBAUPIN, Ivo. **Mouvement populaire, église catholique et politique au Brésil***:* l'apport des communautés ecclésiales urbaines de base aux mouvements populaires. Tese (Doutorado em Sociologia). Université de Toulouse-le-Mirail, Toulouse, 1987.

LESBAUPIN, Ivo. "Comunidades de base no Brasil de hoje". In: Renata Menezes; Faustino Teixeira (org) *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 57-74.

LÉVY-BRHUL, Henri. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. Paris: Alcan, 1910.

LÉVY-BRHUL, Henri. **Les Carnets de Lévy-Bruhl**. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

LI, Tania Murray. Politics, Interrupted. **Anthropological Theory**. v. 19, n. 1, p. 29-53, 2019.

LINHARDT, Domique; MOREAU DE BELLAING, Cédric. Ni guerre, ni paix. Dislocations de l'ordre politique et décantonnements de la guerre, **Politix**, Paris, v. 4, n. 104, p. 7-23, 2013.

LINHART, Robert. **L'établi**. Paris: Éditions du Minuit, 1978.

LOERA, Nashieli. Compromissos, dívidas e dons entre acampados, assentados, movimentos e Estado. *In*: MENEZES, Marilda; PIETRAFESA de GODOI, Emilia. (org.). **Uma terra para se viver**: colonos, assentados e quilombolas. São Paulo: Anablumme/CNPq, 2013.

LOERA, Nashieli. "Encampment time": an anthropological analysis of the land occupations in Brazil". **The Journal of Peasant Studies**, v. 37, n. 2, p. 285-318, 2010.

LOERA, Nashieli. Para além da barraca de lona preta: redes sociais e trocas em acampamentos e assentamentos do MST. *In*: FERNANDES, Bernardo; MEDEIROS, Leonilde; PAULILO, Maria Ignez (org.). **Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas, v. 2:** a diversidade das formas das lutas no campo. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009, p.73-94.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky; PINTO, Jax Nildo Aragão. A questão fundiária na Amazônia. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 77-98, 2005.

LÖWY, Michael; GARCIA-RUIZ, Jesús. Les sources françaises du christianisme de la libération au Brésil. **Archives de sciences sociales des religions**, Paris, n. 97, p. 9-32, 1997.

LÖWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação?** Religião e política na América Latina. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

LÖWY, Michael; SOFIATI, Flavio; ANDRADE Luis Martinez Andrade. Presentation - Christianity of Liberation and Liberation Theology in Latin America. **Revista Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 23, p. e64389R, 2020,

LUHRMANN, Tanya M. **How God becomes real:** kindling the presence of invisible others. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2020.

LUNA, Naara; NATIVIDADE, Marcelo. Religião, direitos humanos e política: balanço das temáticas e pesquisas. **Contemporânea**, São Carlos, v. 10, n. 2, p. 503-535, 2020.

MACEDO, Carmen Cinira. **Tempo de Gênesis**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MACEDO, Marcelo Ernandez. **"Zé Pureza"**: Etnografia de um Acampamento no Norte Fluminense. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

MACHADO, Carly. Samba Gospel: Sobre pentecostalismo, cultura, política e práticas de mediação nas periferias urbanas do Rio de Janeiro. **Novos Estudos**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 81-101, 2020.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 601-631, 2014.

MAFRA, Clara. A "arma da cultura" e os "universalismos parciais". **Mana**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 607-624, 2011.

MAHADEV, Neena. The Charism of the Christian Left: Dissidence as Habit in a Time of Bi-polar Theopolitics. **The Cambridge Journal of Anthropology**, Cambridge, v. 40, n. 1, p. 84-103, 2022.

MAIA César; SALES Lilian. Ação católica e modernidade religiosa: um debate sobre a autonomia do leigo. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 19, n. 34, p. 155-182, 2018.

MAINWARING, Scott. **Igreja e política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos no arquipélago da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MARQUES, Ana Claudia. **Intrigas c questões**: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco. Rio de Janeiro: Relume Dumará: UFRJ/NUAP, 2002.

MARQUES, Ana Claudia; COMERFORD, John; CHAVES, Christine de Alencar. Traições, intrigas, fofocas, vinganças: notas para uma abordagem etnográfica do conflito. *In*: MARQUES, Ana Claudia (org.). **Conflitos, política e relações pessoais**. Campinas: Pontes, 2007. p. 27-56.

MARQUES, Ana Claudia; VILLELA Jorge Mattar. O que se diz, o que se escreve: etnografia e trabalho de campo no sertão de Pernambuco. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 37-74, 2005.

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

MARTINS, José de Sousa. Revolta das formigas. *In*: POLETTO, Ivo (org.). **Conquistar a Terra, Reconstruir a Vida***:* CPT-Dez anos de caminhada. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 91-98.

MARTINS, José de Souza. **Caminhada no chão da noite**. São Paulo: Hucitec, 1989.

MARTINS, José de Sousa. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia histórica sobre tempo da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-70, 1996.

MARTINS, José de Souza. Sociologia e militância. Entrevista. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 11, n. 31, p. 137-187, 1997.

MARTINS, José de Souza **O sujeito oculto**. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

MARTINS, José de Souza. Camponeses e índios na renovação da orientação pastoral da Igreja. *In*: MARTINS, José de Souza. **A política do Brasil**: lúmpen e místico. São Paulo: Contexto. 2011, p. 139-178.

MARTINS, José de Souza. O peso da cruz e seus cravos. *In*: MARTINS, José de Souza. **A sociologia como aventura**. São Paulo: Contexto, 2013. p. 251-346.

MARICATO, Gláucia; RICHTER, Vitor Simonis. O que fazem os números? Produções, usos e efeitos da quantificação da vida cotidiana. **Mediações**, Londrina, v. 26, n. 2, p. 241-255, 2021.

MARIZ, Cecília; THEIJE Marion de. Localizing and globalizing processes in Brazilian catholicism. **Latin American Research Review**, v. 43, n. 1, p. 33-54, 2008.

MATHIEU, Lilian. Les ressorts sociaux de l'indignation militante. L'engagement au sein d'un collectif départemental du Réseau éducation sans frontière. **Sociologie**, Paris, v. 1, n. 3, p. 303-318, 2010.

MATHIEU, Lilian; PATHIEU, Sylvain. La société des militants, fragilités et dynamiques de l'engagement collectif. **Contretemps**, n. 19, p. 12-15, 2007.

MATTOS, Virgínia (org.) **A história nos convida a contar**: Vinte e cinco anos do MEB em Marabá. Marabá: Gráfica, 1996.

MATTEI, Lauro. A reforma agrária brasileira: evolução do número de famílias assentadas no período pós-redemocratização do país. **Estudos, Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 301-325, 2012.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Comunidades "no sentido social da evangelização": CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia oriental brasileira". **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 13-37, 2010.

MAYBLIN Maya; COURSE Magnus. The other side of sacrifice: introduction. **Ethnos**, v. 79, n.3, p. 1-13, 2013.

MAZZARELLA, William. The anthropology of populism: beyond the liberal settlement. **Annual Review of Anthropology**, San Mateo, v. 48, p. 45-60, 2019.

MAZZARELLA, William. Populism as Political Theology. **Draft Paper**. Disponível em: https://www.academia.edu/42286798/Populism_as_Political_Theology. Acesso em 30 de jan. de 2023.

McADAM, Douglas. **Freedom Summer.** New York: Oxford University Press, 1988.

McALLISTER, Carole; NAPOLITANO, Valentina. Political Theology/Theopolitics: The Thresholds and Vulnerabilities of Sovereignty. **Annual Review of Anthropology**, San Mateo, v. 50, p.109-124, 2021.

McGEOCH, Graham Gerald. Marxismo, mística e o MST: qual é o segredo do MST na luta pela reforma agrária no Brasil. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 33, p. 174-196, 2018.

McGRANAHAN, Carole. Theory as ethics. **American Ethnologist**, v. 49, n. 3, p. 289-301, 2022.

MEDEIROS, Leonilde. **História dos movimentos sociais no campo**. Rio de Janeiro: FASE, 1989.

MEDEIROS, Leonilde. Movimentos sociais no campo, lutas por direitos e reforma agrária na segunda metade do século XX. *In*: CARTER, Miguel (org.). **Combatendo a desigualdade social**: o MST e a reforma agrária no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2010. p. 113-136.

MEDEIROS, Leonilde. Movimentos sociais, questões fundiárias e mediações jurídicas: apontamentos sobre as relações entre o Direito e os conflitos sociais. *In*: LEITE, Sergio; BRUNO, Regina (org.) **O rural na perspectiva do século XXI**. Rio de Janeiro: Garamond, 2019, p.107-128.

MEDEIROS, Leonilde. Movimentos sociais no governo Bolsonaro. **Revista da ANPEGE**, Goiânia, v. 16, n. 29, p. 490–521, 2020.

MELO, Vitor Hugo da Paixão. Descentralização da reforma agrária no Brasil. *In*: OLIVEIRA, Janice Morais; CUNHA, Cândido Neto da; AGUIAR, Reginaldo Marcos Felix de (org.).

Incra 50 anos*:* a autarquia sob o olhar de seus servidores. Brasília: Sindicato Nacional dos Peritos Federais Agrários – SindPFA; Associação Nacional dos Servidores Públicos Federais Agrários - Cnasi-AN, 2021. p. 81-85.

MENEZES, Renata. **Devoção, diversão e poder***:* um estudo antropológico sobre a Festa da Penha. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

MENEZES, Renata. **A dinâmica do sagrado***:* rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

MENEZES, Renata. A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 17, n. 36, p. 43-65, 2011.

MENEZES, Tereza. A regularização fundiária e as novas formas de expropriação rural na Amazônia. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 110-130, 2015.

MENEZES, Tereza. Gestão territorial e desenvolvimento: análise comparativa de políticas territoriais na Amazônia. *In*: LEITE, Sergio; BRUNO, Regina (org.) **O rural na perspectiva do século XXI**. Rio de Janeiro: Garamond, 2019, p. 249-268.

MERRY, Sally Engle. Measuring the World Indicators, Human Rights, and Global Governance. **Current Anthropology**, Chicago, v. 52, sup. 3, p. S83-S95, 2011.

MICHELOTTI, Fernando *et al*. O Agrário em Questão: uma leitura sobre a criação dos assentamentos rurais no Sudeste do Pará. *In*: HENTZ, Andréa; MANESCHY, Rosana (org.). **Práticas Agroecológicas**: soluções sustentáveis para a agricultura familiar na região Sudeste do Pará. Jundiaí: Paco Editorial, 2011. p. 49-66.

MIRANDA, Júlia. **Carisma, sociedade e política**: novas linguagens do religioso e do político. Rio de Janeiro: Relume Dumará/NUAP, 1999.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

MONTERO Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

MONTERO, Paula. "Religiões Públicas" ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 128-150, 2016.

MONTERO, Paula; BRUM, Asher; QUINTANILHA, Rafael. Ritos católicos e ritos civis: a configuração da fala pública da Igreja Católica em dois atos em memória de Vladimir Herzog (1975/2015). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p.705-735, 2016.

MONTERO, Paula; SILVA, Aramis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 24, n. 52, p. 131-164, 2018.

MONTERO, Paula; ARRUTI, José Maurício; POMPA, Cristina. Antropologia do político. *In*: LAVALLE, Adrian (org.). **El horizonte de la política**. Mexico: Ciesas, 2011. p.169-206.

MONTEIRO, Maurílio. Meio século de mineração industrial na Amazônia e suas implicações para o desenvolvimento regional. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 187-207, 2005.

MORAIS, Fernando. O sonho da Transamazônica acabou. In: MORAIS, Fernando. **Cem quilos de ouro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MOSSE, David. Anti-social anthropology? Objectivity, objection, and the ethnography of public policies and professional communities. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, London, v. 12, p. 935-956, 2006.

MOTTA, Eugenia. Resistência aos números: a favela como realidade (in)quantificável. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 72-94, 2019.

MÜLLER Bertrand. Archives orales et entretiens ethnographiques. Un débat entre Florence Descamps et Florence Weber, animé par Bertrand Müller**. Genèses**, v. 62, p. 93-109, 2006.

NADER, Laura. Ethnography as theory. **HAU - Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 1, n. 1, p. 211-219, 2011.

NAEPELS, Michel. **Histoires de terres kanakes**. Paris: Belin, 1998.

NAEPELS, Michel. Anthropologie et histoire: de l'autre côté du miroir disciplinaire. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, Paris, v. 65, n. 4, p. 873-884, 2010.

NAEPELS, Michel. **Ethnographie, pragmatique, histoire***:* un parcours de recherche à Houaïlou (Nouvelle-Calédonie*)*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2011.

NAEPELS Michel. L'aide humanitaire à Pweto (Katanga, République Démocratique du Congo). Un assemblage incertain de personnes et de ressources. *In*: DODIER, Nicolas; STAVRIANAKIS, Anthony (org). **Les objets composés**. Paris: Éditions de l'EHESS, 2018. p. 303-327.

NAEPELS, Michel. L'épiement sans trêve et la curiosité de tout. **L'Homme**, Paris, n. 203-204, p. 77-102, 2012.

NAEPELS, Michel. **Conjurer la guerre**: violence et pouvoir à Houaïlou (Nouvelle-Calédonie). Paris: Éditions de l'EHESS, 2013.

NEPSTAD, Sharon Erickson. Commitment. In: SNOW, David *et al*. **The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements.** Maden: Wiley, 2013. (online). Disponível em: DOI:10.1002/9781405198431.wbespm041. Acesso em 01 nov. 2022.

NETO, Thiago Oliveira. Cinquante ans après, la Transamazonienne. **Hérodote**, Paris, n. 181, p. 71-90, 2021.

NEVES, Delma Pessanha. **Desenvolvimento social e mediadores políticos.** Porto Alegre: UFRGS, 2008.

NEVES, Evandro Carlos; SCHMITIZ Heribet. Meio século de oligarquia, uma década de assentamento: a herança da Fazenda Cabaceiras no Assentamento 26 de Março, em Marabá – PA. **Estudos, Sociedade, Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 148-171, 2018.

NEVEU, Eric. Rétablir les établis. **Savoir/Agir**, v. 4, n. 6, p. 49-58, 2008.

NIEDERLE Paulo; GRISA, Catia; PICOLOTTO, Everton; SOLDERA, Denis. Narrative disputes over family-farming policies in Brazil. **Latin American Research Review**, v. 54, n. 3, p. 707-720, 2019.

NORGET, Kristin; NAPOLITANO, Valentina; MAYBLIN, Maya (org.). **The Anthropology of Catholicism**: a reader. Oakland: University of California Press, 2016.

NOVAES, Regina. **Os escolhidos de Deus**: pentecostais, trabalhadores e cidadania. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

NOVAES, Regina. A mediação no campo: entre a polissemia e a banalização. *In*: MEDEIROS, Leonilde *et al.* **Assentamentos rurais**: uma visão multidisciplinar. São Paulo: Editora da Unesp, 1994. p. 177-183.

NOVAES, Regina. **De corpo e alma***:* catolicismo, classes sociais e conflitos no campo. Rio de Janeiro: Graphia, 1997.

NOVAES, Regina. A divina política: notas sobre as relações delicadas entre religião e política. **Revista USP**, São Paulo, n. 49, p. 60-81, 2001.

OCHS Elinor; CAPPS Lisa. Narrating the self. **Annual Review of Anthropology**, San Mateo, v. 25, p. 19-43, 1996.

OLIVEIRA, José Ionilton. Um olhar pastoral da atuação da CPT à luz de Jesus e do magistério da Igreja. *In*: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (org). **Conflitos no Campo - Brasil 2021**. Goiânia: CPT Nacional, 2022. p. 209-215.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. **Fé e Política**: uma trajetória. Vila Velha: Quatro Irmãos, 2018.

OLIVEIRA, Wilson. Significados e usos sociais da expertise na militância ambientalista. **Avá**, Posadas, n. 15, p. 161-185, 2009.

ONDETTI, Gabriel. Repression, opportunity, and protest: explaining the takeoff of Brazilian Landless Movement. **Latin American Politics and Society,** v. 48, n. 2, p. 61-94, 2006.

ONDETTI, Gabriel; WAMBERGUE, Emmanuel; AFONSO, José Batista. De posseiro à sem-terra: o impacto da luta pela terra do MST no Pará. *In*: CARTER, Miguel (org.). **Combatendo a desigualdade social**: o MST e a reforma agrária no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 257-283.

ORTNER, Sherry. Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. **HAU - Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 6, n. 1, p. 47-73, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A nação tutelada: uma interpretação a partir da fronteira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 1-31, 2021.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do brasil e outros ensaios***:* 'pacificação', regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PAGIS, Julie. La politisation d'engagements religieux. **Revue française de science politique**, Paris, v. 60, n.1, p. 61-89, 2010.

PAGIS, Julie. Incidences biographiques du militantisme en Mai 68. **Sociétés Contemporaines**, v. 4, n. 84, p. 25-51, 2011.

PAGIS, Julie; YON, Karel. Se faire ouvrier·e: L'établissement, un cas de *reverse passing*? **Genèses**, v. 114, n. 1, p. 53-74, 2019.

PAIVA, Vanilda (org.). A **Igreja e questão agrária**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

PALMEIRA, Moacir. A diversidade da luta no campo: luta camponesa e diferenciação do campesinato. *In*: PAIVA, Vanilda (org.). **A Igreja e a questão agrária.** São Paulo: Edições Loyola, 1985. p. 43-51.

PALMEIRA, Moacir. Modernização, Estado e Questão Agrária. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 87-108, 1989.

PALMEIRA, Moacir. Política e tempo: nota exploratória. *In*: PEIRANO, Mariza (org.). **O dito e o feito**: ensaio de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, NUAP, 2002. p. 171-177.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. **Política Ambígua**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, NUAP, 2010.

PANDOLFO, Stefania. **Knot of the Soul**: Madness, Psychoanalysis, Islam. Chicago*:* University of Chicago Press, 2018.

PASSERON, Jean-Claude; REVEL, Jacques. **Penser par cas**. Paris: Éditions de l'EHESS, 2005.

PASSY, Florence. Altruism and social movements. *In*: SNOW, David *et al* (ed.). **The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements**, Maden: Wiley, 2013. (online). Disponível em: DOI: 10.1002/9781405198431.wbespm008. Acesso em 01 nov. 2022.

PÉCHU, Cécile. Répertoire d'action. *In*: FILLIEULE, Olivier; MATHIEU Lilian; PÉCHU, Cécile. **Dictionnaire des mouvements sociaux.** Paris: Presses de Sciences Po, 2020.

PENNA, Camila. **Conexões e controvérsias no INCRA de Marabá**: o Estado como ator heterogêno. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

PENNA, Camila. A relação de parceria entre o INCRA e os movimentos sociais no processo de implementação das políticas de reforma agrária. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 17 n. 1, p. 165-188, 2015.

PENNA, Camila. Gênese da relação de parceria entre Incra e movimentos sociais como modelo para implementação de políticas de reforma agrária. **Lua Nova**, São Paulo, n. 105, p. 115-148, 2018.

PERANI, Cláudio. Bispos da Amazônia: a conversão ao posseiro – reflexões teológico-pastorais sobre o encontro das Igrejas da Amazônia Legal em Goiânia. **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 39, p. 23-31, 1975.

PERANI, Cláudio. O início da Comissão Pastoral da Terra: colaboração do Centro de Estudos e Ação Social. *In*: POLETTO, Ivo; CANUTO, Antonio (org.). **Nas pegadas do povo da terra**: 25 anos da Comissão Pastoral da Terra. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 47-52.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEIRANO, Mariza. O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 53-80, 2009.

PEIXOTO, Rodrigo. Ação cultural e concepção política entre a igreja católica e os camponeses (um estudo na região de Marabá). *In*: LENÁ, Philippe; OLIVEIRA, Adélia (org.). **Amazônia**: a fronteira agrícola 20 anos depois. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991. p. 145-160.

PEIXOTO, Rodrigo. Memória social da Guerrilha do Araguaia e da guerra que veio depois. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 6, n. 3, p. 479-499, 2011.

PEREC, Georges. **Les Choses**. Paris: Éditions Julliard, 1965

PEREIRA, Airton dos Reis. A Igreja Católica, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e o Estado: mediação e conflito no Araguaia Paraense. **Ruris**, Campinas, v. 2, n. 2, p. 99-136, 2008.

PEREIRA, Airton dos Reis. **A luta pela terra no sul e sudeste do Pará**: migrações, conflitos e violência no campo. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

PEREIRA, Airton dos Reis. **Do posseiro ao sem-terra**: luta pela terra no sul e sudeste do Pará. Recife: Editora da UFPE, 2015.

PESSOA, Fabio; COSTA Jhemerson. A luta pela terra nas páginas do jornal O Grito da PA 150. **Perseu**, São Paulo, v. 11, n. 13, p. 59-82, 2017.

PETIT, Père. **Chão de promessas***:* elites políticas e transformações econômicas no Estado do Pará pós-1964. Belém: Paka-Tatu, 2003.

PETIT, Père. Políticas públicas do governo federal no estado do Pará: da SPVEA à Nova República. **Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 11, n. 2, p.95-122, 2018

PETIT, Père; PEREIRA, Airton; PESSOA, Fabio. Camponeses, fazendeiros e a teologia da libertação na luta pela terra no sul e sudeste do estado do Pará: 1960-1990. **Tempos Históricos**, Marechal Cândido Rondon, n. 18, p. 337-365, 2014.

PICOLLI, Daniel. Terra e mística frente ao projeto de exclusão. **Caderno Debate e Formação da CPT**, n. 4, p. 6-33, 1995.

PICOLOTTO, Everton. A formação de um sindicalismo de agricultores familiares no Sul do Brasil. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 16, n. 35, p. 204-236, 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

PINA-CABRAL, João de. World: anthropological examination (part 1). **HAU - Journal of Ethonographic Theory**, Chicago, v. 4, n. 1, p. 49-73, 2014.

PINA-CABRAL, João de. **World**: anthropological examination. Chicago: Hau Books, 2017.

PINA-CABRAL, João de. Turning to life: a comment. **HAU - Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 8, n. 3, p. 522–529, 2018.

PINA-CABRAL, João de*;* SILVA, Vanda Aparecida da. **Gente Livre**: Consideração e Pessoa no Baixo Sul da Bahia. São Paulo: Terceiro Nome, *2013*

PITT-RIVERS, Julian. The place of grace in anthropology. **HAU - Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 1, n. 1, p. 423-450, 2011.

PITT-RIVERS, Julian. The paradox of friendship. *In*: DA COL, Giovanni; SHRYOCK, Andrew (ed.). **From hospitality to grace:** a Julian Pitt-Rivers Omnibus. Chicago: Hau Books, 2017. p. 199-211.

POLETTO, Ivo. A CPT, a Igreja e os Camponeses. *In*: POLETTO, Ivo. **Conquistar a Terra, Reconstruir a Vida***:* CPT-Dez anos de caminhada. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 29-66.

POLETTO, Ivo. Aos 25 anos: documentação do *tempo germinal* em que nasceu a CPT. *In*: POLETTO, Ivo; CANUTO, Antonio (org.). **Nas pegadas do povo da terra**: 25 anos de Comissão Pastoral da Terra. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.11-24.

POLETTO, Ivo. A Igreja, a CPT e a mobilização pela reforma agrária. *In*: CARTER, Miguel (org.). **Combatendo a desigualdade social***:* o MST e a reforma agrária no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2010. pp. 137-158.

POMPEIA, Caio. **Formação Política do Agronegócio.** São Paulo: Elefante, 2021.

PORRO Roberto; PORRO Noemi. Agência e contingência no acesso à terra e reprodução social camponesa no vale do rio Mearim, estado do Maranhão. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 15, n. 3, e20190144, 2020.

POSTERO, Nancy; ELINOFF, Eli. Introduction: A return to politics. **Anthropological Theory**, v. 19, n. 1, p. 3-28, 2019.

PRADO, Regina. **Todo ano tem**: as festas na estrutura social camponesa. São Luís: PPGCS/GERUR/EDUFMA, *2007*

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O Campesinato Brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1973.

QUIRÓS, Julieta. Piqueteros y peronistas en la lucha del Gran Buenos Aires. Por una visión no instrumental de la política popular. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 27, p. 113-131, 2008.

QUIRÓS, Julieta. Política e economia na ação coletiva: uma crítica etnográfica às premissas dicotômicas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 127-153, 2009.

QUIRÓS, Julieta. **El porqué de los que van**. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida). Buenos Aires: Antropofagia, 2011.

RABELO, Lívia. **Pelos olhos da fé*:*** os dilemas morais na "caminhada" de lideranças políticas e religiosas na Zona da Mata Mineira. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

RAGUENÈS, Jean. **De Mai 68 à LIP***:* un dominicain au coeur des luttes. Paris: Khartala, 2008.

RAMALHO, Cristiano; SANTOS Andreia. Por mares revoltos: a mediação política do Conselho Pastoral dos Pescadores (1968-2018). **Revista de Economia e Sociologia Rural**, São Paulo, v. 58, n. 1, e19369158, 2020.

RAMALHO José Ricardo; ESTERCI Neide. Militantes e assessores: compromisso com as classes populares e resistência à ditadura. **Mundos do Trabalho**, Florianópolis, v. 6, n. 11, p. 79-90, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. **Les bords du politique**. Paris: Osiris, 1990.

RANCIÈRE, Jacques. **Les mots de l'histoire**. Paris: Le Seuil, 1992

RANCIÈRE, Jacques. Esthétique de la politique et poétique du savoir. **Espaces Temps**, n. 55-56, p. 80-87, 1994.

RANCIÈRE, Jacques. **La Mésentente**. Paris: Galilée, 1995

RANCIÈRE, Jacques. **Le partage du sensible:** esthéthique et politique. Paris: La Fabrique, 2000.

RANCIÈRE, Jacques. **Les bords de la fiction**. Paris: Seuil, 2017.

REINHARDT, Bruno. Afetos seculares. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 167-174, 2017.

RIDENTI, Marcelo. Ação Popular: cristianismo e marxismo. *In*: REIS FILHO, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo (org.). **História do marxismo no Brasil** – Partidos e organizações dos anos 20 aos 60. Volume 5. Campinas: Editora Unicamp, 2002. p. 213-282.

RILES, Annelise (org). **Documents***:* Artifacts of Modern Knowledge. Michigan: University of Michigan Press, 2006.

RICOEUR, Paul. **Temps et récit I:** l'intrigue et le récit historique. Paris: Le Seuil, 1983.

ROBBINS, Joel. What is a Christian? Notes Toward an Anthropology of Christianity. **Religion**, v. 33, n. 3, p. 191-199, 2003.

ROBBINS, Joel. Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, London, v. 19, n. 3, p. 447-462, 2013.

ROBBINS, Joel. Ritual, value, and example: on the perfection of cultural representations. The **Journal of the Royal Anthropological Institute**, London, v. 21, n. 1, p. 18-29, 2015.

ROBBINS, Joel; SOMMERSCUCH, Julian. Values. *In*: STEIN Felix *et al* (org.). **The Cambridge Encyclopedia of Anthropology** [online]. 2016. Disponível em: http://doi.org/10.29164/16values. Acesso em 01 nov. 2022.

ROCHA, André Carlos. **O MST e a luta pela terra no Pará**. Marabá: Editorial Iguana, 2015.

ROLEMBERG, Igor. Onde está o religioso? Mística e espiritualidade no político, no público e no secular. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 3, p. 49-71, 2020.

ROLEMBERG, Igor. Ritual, emoções e engajamento militante: a produção em ato da mística na romaria dos mártires da floresta em Nova Ipixuna/PA. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 64, n. 2, p. e186656, 2021.

ROSA Marcelo. A 'forma movimento' como modelo contemporâneo de ação coletiva rural no Brasil. *In*: FERNANDES, Bernardo; MEDEIROS, Leonilde; PAULILO, Maria Ignez (org.). **Lutas camponesas contemporâneas, condições, dilemas e conquistas; vol.2**: diversidade das formas das lutas no campo. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Nucleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009a. p. 95-112.

ROSA Marcelo. Biografias e movimentos de luta por terra em Pernambuco. **Tempo Social**, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 157-180, 2009b.

ROSA, Marcelo. **O Engenho dos Movimentos Sociais**: reforma agrária e significação social na zona canavieira de Pernambuco. Rio de Janeiro: Garamond, 2011

RUFINO, Marcos Pereira. **"Ide, portanto, mas em silêncio"**: faces de um indigenismo católico heterodoxo. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

RUFFING, Janet. **Mysticism and social transformation**. New York: Syracuse University Press, 2001

RUMSTAIN, Ariana. **Peões no trecho**: trajetórias e estratégias de mobilidade no Mato Grosso. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

SABOURIN, Eric; CRAVIOTTI, Clara; MILHORANCE, Carolina. The dismantling of family farming policies in Brazil and Argentina. **International Review of Public Policy**, v. 2, n. 1, p. 45-67, 2020.

SAHLINS, Marshall. On the culture of material value and the cosmography of riches. **HAU - Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 3, n. 2, p.161-195, 2013.

SAHLINS, Marshall. The original political society. **HAU - Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 7, n. 2, p. 91-128, 2017.

SANCHIS, Pierre. Desponta novo ator no campo religioso brasileiro? O padre Cícero Romão Batista. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 11-29, 2007.

SANCHIS, Pierre. Perspectivas antropológicas sobre o catolicismo. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Catolicismo Plural:** dinâmicas contemporâneas. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 181-106.

SANT'ANA, Raquel. A nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade evangélica a partir da Marcha para Jesus. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SANTOS, Manoel da Conceição. Reforma agrária: utopia revisitada. *In*: STARLING, Heloísa; RODRIGUES, Henrique Estrada; TELLES, Marcela (org.). **Utopias agrárias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

SANTOS, Manoel da Conceição. **Chão de minha utopia.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SARRO, Roman. "Prophecy". *In*: CALLAN, Hilary (ed.). **The International Encyclopedia of Anthropology**. 2018. (online). Disponível em: DOI: 10.1002/9781118924396.wbiea2318. Acesso em 01 nov. 2022.

SAUER, Sergio. Luta pela terra, movimentos sociais e rearticulações dos povos da terra, das águas e das florestas. **Revista da Associação Brasileira de Reforma Agrária**, Edição Especial, p. 69-86, 2013.

SAUER, Sergio. Movimentos e organizações sociais no Brasil rural contemporâneo: questões e desafios. *In*: DELGADO, Guilherme; BERGAMASCO, Sonia (org.). **Agricultura familiar brasileira**: desafios e perspectivas de futuro. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2017, p.367-396.

SAUER, Sergio; LEITE, Acacio Zuniga; TUBINO, Nilton Luís Godoy. Agenda política da terra no governo Bolsonaro. **Revista da ANPEGE**, Goiânia, v. 16, n. 29, p. 285-318, 2020.

SAWICKI, Frédéric; SIMÉANT, Johanna. Décloisonner la sociologie de l'engagement militant. Note critique sur quelques tendances récentes des travaux français**. Sociologie du travail**, v. 51, n. 1, p. 97-125, 2009.

SCHELIGA, Eva. **Educando sentidos, orientando uma práxis?** etnografia das práticas assistenciais entre evangélicos brasileiros. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles. **Conflitos sociais e a formação da Amazônia**. Belém: Editora UFPA, 2012.

SCHWARTZ, Olivier. L'empiricisme irréductible. *In*: ANDERSON, Nels. **Le Hobo**: Sociologie du sans-abri. Paris: Armand Colin, 2011.

SCHWARZ, Roberto. Cultura e política, 1964-1969. *In*: SCHWARZ, Roberto. **O pai de família e outros estudos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 70-111.

SCOTT, James C. **The Moral Economy of the Peasant**: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. New Haven: Yale University Press, 1976

SCOTT, James C. **Seeing Like a State**: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven/London: Yale University Press, 1998.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. Grande Sertão: Veredas como gesto testemunhal e confessional. **Alea**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 130-147, 2009.

SELL, Carlos Eduardo. Sociologia da mística: uma revisão da literatura. **BIB**, n. 58, p. 109-127, 2005.

SERBIN, Kenneth. **Padres, Celibato e Conflito Social**: uma história da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SERRA Hugo; SABINO Thiago. Cartografias da formação territorial do Sul e Sudeste do Pará**. Confins,** n. 49, s. p., 2021 (online). Disponível em: https://journals.openedition.org/confins/35731. Acesso em 01 nov. 2022.

SHELDRAKE, Phillip. Christian Spirituality and Social Transformation. **Oxford Research Encyclopedias – Religion** [online], 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.231. Acesso em 01 nov. 2020.

SIGAUD, Lygia. Direito e coerção moral no mundo dos engenhos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 18, p. 361-388, 1996a.

SIGAUD, Lygia. Le courage, la peur et la honte. Morale et économie dans les plantations sucrières du Nordeste brésilien. **Genèses**, n. 25, p.72-90, 1996b.

SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do 'ensaio sobre o dom'. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 89-124, 1999.

SIGAUD, Lygia. A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 58, p. 73-92, 2000.

SIGAUD Lygia. Armadilhas da honra e do perdão: usos sociais do direito na mata pernambucana. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p.131-163, 2004.

SIGAUD, Lygia. As condições de possibilidade das ocupações de terra. **Tempo Social**, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 255-280, 2005.

SIGAUD, Lygia. Prefacio. In: QUIRÓS, Julieta. **Cruzando la Sarmiento**: una etnografia sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires. Buenos Aires: Antropofagia, 2006, p. 13-19.

SIGAUD, Lygia. A engrenagem das ocupações de terra. *In*: FERNANDES, Bernardo; MEDEIROS, Leonilde; PAULILO, Maria Ignez (org.). **Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas, v.2:** a diversidade das formas das lutas no campo. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. p. 53-72.

SIGAUD, Lygia; FAJOLLES, David; GAUTIE, Jerôme; GOMES Hernán; CHAMORRO, Sérgio. Histoires des campements. **Cahiers du Brésil Contemporain**, n. 43-44, p. 31-70, 2001.

SIGAUD, Lygia; ROSA, Marcelo; MACEDO Marcelo Ernandez. Ocupações de Terra, Acampamentos e Demandas ao Estado: Uma Análise em Perspectiva Comparada. **Dados**, v. 51, n. 1, p. 107-142, 2008.

SILVA, Fábio Carlos da. A Companhia de terras da Mata Geral e a privatização da floresta Amazônica no sul do Pará. **Papers do NAEA**, Belém, v. 18, n. 1, p. 3-20, 2009.

SILVA, Marcelo Kunrath; RUSKOWSKI, Bianca de Oliveira. Condições e mecanismos do engajamento militante: um modelo de análise. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 21, p. 185-226, 2016.

SIMBSLER, David. “Trusting the Lord, Conquering the Land”: Pentecostals, Landless Movement and Grassroots Politics from Dilma Rousseff to Jair Bolsonaro. **Bulletin of Latin American Research**, v. 41, n. 5, p. 710-723, 2022.

SIMÉANT, Johanna. L'efficacité des corps souffrants: le recours aux grèves de la faim en France. **Sociétés Contemporaines**, n. 31, p. 59-86, 1998.

SIMÉANT, Johanna. Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises. **Le Mouvement Social**, v. 2, n. 227, p. 101-122, 2009.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil**: De Castelo a Tancredo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988

SMIRCIC, Sergio Chamorro. **Com a cara e a coragem:** uma etnografia de uma ocupação de terras. Rio de Janeiro. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

SOFIATI, Flávio. **Juventude católica:** o novo discurso da Teologia da Libertação. São Carlos: EDUFSCar, 2012.

SOFIATI, Flávio. O novo significado da “opção pelos pobres” na Teologia da Libertação. **Tempo Social**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 215-234, 2013.

SOFIATI, Flávio; MOREIRA, Alberto. Catolicismo brasileiro: um painel da literatura contemporânea. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 2, p. 277-301, 2018.

SOUZA, Edimilson. Crônicas da morte revividas na luta: uma etnografia da Romaria dos Mártires da Caminhada em Ribeirão Cascalheira (MT), Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, v. 20, n. 2, p. 339-362, 2016.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (org.). **Tutela***:* formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. Rio de Janeiro: E-Papers, 2014.

SPAROVEK, Gerd *et al.* Who wons Brazilian lands? **Land Use Policy,** n. 87, p. 104602, 2019.

STASCH, Rupert. Ritual and Oratory Revisited: The Semiotics of Effective Action. **Annual Review of Anthropology**, San Mateo, v. 40, p. 159-174, 2011.

STEIL, Carlos Alberto. A igreja dos pobres: da secularização à mística. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 61-76, 1999.

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sonia Reyes. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 12, n. 23, p. 354-393, 2010.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. A trajetória dos Direitos Humanos na Igreja Católica no Brasil: do discurso político ao discurso moral. *In*: OLIVEIRA, Pedro Ribeiro; DE MORI, Geraldo (org.). **Mobilidade religiosa**: linguagens, juventude, política. São Paulo: Paulinas, 2012.

STÉPANOFF, Charles. Une vie sans diplomates est- elle possible? Otages ambassadeurs et résistances autochtones boréales. **Terrain**, Nanterre, n. 73, p. 66-87, 2020.

STOLL, Émilie; FOLHES, Ricardo Theophilo. La (dés)illusion communautaire. De l'ambivalence de la notion de communauté em Amazonie brésilienne. **Journal de la société des américanistes**, v. 100, n. 2, p. 73-103, 2014.

STRATHERN, Marilyn. Reading Relations Backwards. **Journal of Royal Anthropological Institute**, London, v. 20, n. 1, p 3-19, 2014.

SWATOWISKI, Claudia; SENNA, Luciano. Pentecostais em movimento por moradia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 2, p. 152-174, 2019.

SZWAKO José; LAVALLE Adrian Gurzan. "Seeing like a Social movement": institucionalização simbólica e capacidades estatais cognitivas. **Novos Estudos**, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 411-434, 2019.

TAUSSIG, Michael. **The magic of the state**. New York: Routledge, 1996.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 14-23, 2005.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (org.). **Catolicismo Plural*:*** Dinâmicas contemporâneas. Petrópolis: Vozes, 2009.

TEIXEIRA, Ramon. **Como a rama da abóbora**: o Movimento da Boa Nova, o "trabalho de base" e (re)invenções de saberes-fazeres. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

TICKTIN, Miriam. **Casualties of Care***:* Immigration and the Politics of Humanitarianism in France. Berkeley: University of California Press, 2011.

TILCHE, Alice; SIMPSON, Edward. On trusting ethnography: serendipity and the reflexive return to the fields of Gujarat. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, London, n. 23, p. 690-708, 2017.

TONIOL, Rodrigo. O que faz a espiritualidade? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 144-175, 2017.

TOREN, Cristina. Intersubjectivity as epistemology. **Social Analysis,** v. 53, n. 2, p. 130-146, 2009.

VANZOLINI, Mariana. Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado? **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 36, n. 1, p. 31-54, 2011.

VEER, Peter van der. Spirituality in modern society. **Social Research**, v. 76, n. 4, p. 1097-1120, 2009.

VELHO, Otávio. **Frentes de Expansão e Estrutura Agrária**. Manaus: UEA Edições, 2013[1972].

VELHO, Otávio. **Capitalismo autoritário e campesinato**. São Paulo: Difel, 1976.

VELHO, Otávio. O cativeiro da Besta-Fera. In: **Besta-Fera**: recriação do mundo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 13-43.

VELHO, Otávio. Notas sobre o retorno do teológico-político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, e273700, p. 1-12, 2021.

VERCAUTEREN, David; JORDAN Elena. Artifices anti-hiérarchiques à l'usage des groupes. **Vacarme**, v. 43, n. 2, p. 48-50, 2008.

VIANNA, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. *In*: CASTILHO, Sérgio; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; TEIXEIRA, Carla Costa (org.). **Antropologia das práticas de poder**: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014. p.43-70.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 37, p. 79-116, 2011.

VIANNA, Catarina Morawska. Cooperação internacional católica: entre a política dos movimentos sociais e o ativismo da fé em ação. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 213-248, 2015.

VIEIRA, Maria Antonieta da Costa. **À Procura das Bandeiras Verdes**. Viagem, Missão e Romaria. Movimentos Sócio-Religiosos na Amazônia Oriental. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

VILELLA, Jorge Mattar. Coragem e Vergonha. Os mortos e a vingança no sertão de Pernambuco. **Campos – Revista de Antropologia**, Curitiba, v. 19, n. 2, p. 67-85, 2018.

VINCENT, Joan. Political Anthropology: Manipulative Strategies. **Annual Review of Anthropology**, San Mateo, v. 7, p. 175-194, 1978.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. **Religião e Política**: medos sociais, extremismo religioso e as eleições de 2014. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião, 2017.

VITAL DA CUNHA, Christina. "Irmãos contra o Império": evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 21, n. 39, p. 13-80, 2021

WAMBERGUE, Emmanuel. **A Igreja:** da mística da persecução à mística da persistência. Manuscrito em elaboração, 2018.

WARNER, Michael. Públicos e Contrapúblicos (versão abreviada). **Periódico Permanente**, v. 4, n. 6, p. 1-17, 2016.

WEBER, Florence. L'enquête, la recherche, l'intime ou: pourquoi censurer son journal de terrain? **Espaces Temps**, n. 47-48, p.71-81, 1991.

WEBER, Florence. Transactions marchandes, échanges rituelles, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage. **Genèses**, n. 41, p.85-107, 2000.

WEBER, Florence. **Max Weber**: les textes essentiels. Paris: Huchette, 2001.

WEBER, Florence. Publier des cas ethnographiques: analyse sociologique, réputation et image de soi des enquêtés. **Genèses**, v.1, n. 70, p. 140-150, 2008.

WEBER, Florence. Postface. Une ethnographie des perceptions. *In*: WEBER, Florence. **Le travail à côté**. Paris: Éditions de l'EHESS, 2009. p. 207-220.

WEBER, Florence. Présentation à l'Essai sur le don de Marcel Mauss. Vers une ethnographie des prestations sans marché. *In*: MAUSS, Marcel. **Essai sur le don**: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Paris: PUF, 2012.

WEBER, Max. **Sociologie de la religion**. Paris: Champs-*Flammarion*, 2006.

WEIL, Simone. **Oeuvres**. Paris: Quarto Gallimard, 1999.

WEISER, François. Les experts au concile Vatican II, 1962-1965: note de recherche sur les conditions de possibilité d'un champ transnational. **Actes de la recherche en sciences sociales**, Paris, v. 4, n. 224, p. 64-75, 2018.

WELCH, Clifford Andrew; SAUER, Sergio. Rural unions and the struggle for land in Brazil. **The Journal of Peasant Studies**, v. 42, n. 6, p. 1109-1135, 2015.

WIDMER, Jean. Goffman et Garfinkel: cadres et organisation de l'expérience. **Langage et Société**, Paris, n. 59, p. 13-46, 1992.

WHITE, Hayden. The value of narrativity in the representation of reality. **Critical Inquiry**, v. 7, n. 1, p. 5-27, 1980.

WOLFORD, Wendy. Participatory democracy by default: land reform, social movements and the state in Brazil. **The Journal of Peasant Studies**, v. 37, n 1, p. 91-109, 2010.

ZASK, Joëlle. L'enquête sociale comme inter-objectivation. *In* : KARSENTI, Bruno; QUERÉ, Louis (org.). **La croyance et l'enquête**: aux sources du pragmatisme. Paris: Éditions de l'EHESS, 2004. p. 141-163.

ZASK, Joëlle. L'écrit, le public, le politique. **Revue Projet**, v.1, n. 290. p. 85-90, 2006.

Fontes Documentais

Documentos do Centro de Documentação Dom Tomás Balduíno da Comissão Pastoral da Terra:

CEDOC Dom Tomás Balduíno. **Carta Irmã Dorothy; Levantamento dos posseiros na PA-70; Depoimentos dos posseiros - 1976**. Caixa PA 2072. Tipo de Conflito: TE. Volume: 543. 62 fohas.

CEDOC Dom Tomás Balduíno. **Carta de Posseiros à Comissão Parlamentar de Inquérito - 1976**. Caixa PA 2072. Tipo de Conflito: TE. Volume: 543. 8 folhas.

CEDOC Dom Tomás Balduíno. **O problema dos posseiros nos municípios de Conceição do Araguaia e Santana do Araguaia – 1970**. Caixa PA 2072. Tipo de Conflito: TE. Volume: 543. 3 folhas.

CEDOC Dom Tomás Balduíno. **Relatório do Encontro Preparatorio CPT Norte II - 1976**. Sem Informação da Caixa. TA 0023-0007. 16 folhas.

Legislação:

BRASIL. **Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964**. Dispõe sobre o Estatuto da Terra, e dá outras providências. Diário Oficial da União de 30 de novembro de 1964, p. 49 Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l4504.htm. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 1.164, de 1º de Abril de 1971**. Declara indispensáveis à segurança e ao desenvolvimento nacionais terras devolutas situadas na faixa de cem quilômetros de largura em cada lado do eixo de rodovias na Amazônia Legal e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, de 02 de abril de 1971, p. 2.569. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del1164.htm. Acesso em: 15 fev. 2023

BRASIL. **Decreto nº 91.766**, **de 10 de outubro de 1985**. Aprova o Plano Nacional de Reforma Agrária e dá outras providências. Diário Oficial da União de 11 de outubro 1985, p. 14903. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/atos/decretos/1985/d91766.html. Acesso em: 15 fev. 2023

BRASIL. **Decreto nº 433, de 24 de janeiro de 1992.** Dispoões sobre a aquisição de imóveis rurais, para fins de reforma agrária, por meio de compra e venda. Diário Oficial da União, de 27 de janeiro de 1992, p. 974. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d0433.htm. Acesso em: 15 fev.2023.

BRASIL. **Decreto nº 1889, de 29 de abril de 1996**. Dispõe sobre o apoio técnico e administrativo a ser prestado aos Ministros de Estado Extraordináros de Política Fundiária e para Coordenação de Assuntos Políticos e sobre a vinculação do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra. Diário Oficial da União, de 30 de abril de 1996, p. 7354. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/antigos/d1889.htm. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. **Decreto nº 2250, de 11 de junho de 1997.** Dispõe sobre a vistoria em imóvel rural destinado a reforma agrearia e dá outras providências. Diário Oficial da União de 12 de junho de 1997, p. 12114. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d2250.htm. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. **Medida Provisória nº 1.577, de 11 de junho de 1997**. Altera a redação dos artigos 2, 6, 7, 11 e 12 da Lei 8.629, de 25 de fevereiro de 1993, craesce dispositivo à lei 8.437, de 30 de junho de 1992, e dá outras providências. Diário Oficial da União de 12 de junho de 1997, p. 1. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/mpv/antigas/1577.htm. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. **Decreto nº 4892/2003, de 25 de novembro de 2003**. Regulamenta a Lei Complementar n. 93, de 4 de fevereiro de 1998, que criou o Fundo de Terras e da Reforma Agrária, e dá outras providências. Diário Oficial da União de 26 de novembro de 2003, p. 57. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4892.htm. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. **Decreto 8.738/2016, de 03 de maio de 2016**. Regulamenta a Lei n. 8.629, de 25 de fevereiro de 1993, e alei n. 13.001, de 20 de junho de 2014, para dispor sobre o processo de seleção das famílias beneficiárias do Programa Nacional de Reforma Agrária, e dá outras providências. Diário Oficial da União, de 04 de maio de 2016, p. 6. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/decreto/d8738.htm. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. **Lei 13.465, de 11 de julho de 2017**. Dispõe sobre a regularização fundiária rural e urbana, sobre a liquidação de créditos concedidos aos assentados da reforma agrária e sobre a regularização fundiária no âmbito da Amazônia Legal. Diário Oficial da União de 12 de julho de 2017, p. 1. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13465.htm. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. **Decreto nº 10.166, de 10 de dezembro de 2019**. Altera o Decreto nº 9.311, de 15 de março de 2018, que regulamenta a Lei nº 8.629, de 25 de fevereiro de 1993, e a Lei nº 13.001, de 20 de junho de 2014, que dispõe sobre o processo de seleção, permanência e titulação das famílias beneficiárias do Programa Nacional de Reforma Agrária. Diário Oficial da União de 11 de dezembro de 2019, p. 8. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/d10166.htm. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. **Decreto nº 10.252, de 20 de fevereiro de 2020**. Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - Incra, e remaneja cargos em comissão e funções de confiança. Diário Oficial da União, de 21 de fevereiro de 2020, p. 2. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/d10252.htm. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. **Decreto nº 10.592, de 24 de dezembro de 2020**. Regulamenta a Lei nº 11.952, de 25 de junho de 2009, para dispor sobre a regularização fundiária das áreas rurais situadas em terras da União, no âmbito da Amazônia Legal, e em terras do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, por meio de alienação e concessão de direito real de uso de imóveis. Diário Oficial da União de 28 de dezembro de 2020, p. 6. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/d10592.htm. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Portaria nº 531, de 23 de março de 2020**. Diário Oficial da União de 24 de março de 2020. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/centrais-de-conteudos/publicacoes/regimento_2020.pdf. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento/Secretaria Especial de Assuntos Fundiários. **Portaria, n. 26, de 04 de dezembro de 2020**. Estabelece as diretrizes do Programa Titula Brasil. Diário Oficial da União, p. 6. Disponível em: https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-26-de-4-de-dezembro-de-2020-292418730. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento/Gabinete da Ministra. **Portaria Conjunta n. 1, de 02 de dezembro de 2020.** Institui o Programa Titula Brasil e dispõe sobre seus objetivos e forma de implementação. Disponível em: https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-conjunta-n-1-de-2-de-dezembro-de-2020-291801586. Acesso em: 15 fev. 2023.

Processos judiciais e administrativos:

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 769**. Ação judicial de partidos políticos e confederações sindicais contra a União , pela condução do programa nacional de reforma agrária. Disponível em: https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6068150. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 1ª Região. **Ação Civil Pública 2020-13.2012.4.01.3901**. 1ª instância: Subseção Judiciária de Marabá. Ação do Ministério Público Federal contra a Superintendência Regional do Incra em Marabá, acerca da implementação da política de reforma agrária. Disponível em: https://processual.trf1.jus.br/consultaProcessual/processo.php?proc=20201320124013901&secao=MBA. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRASIL. Tribunal de Contas da União. **Acórdão nº 775 de 2016 no processo administrativo TC 000.517/2016-0**. Decisão sobre medida cautelar para suspender a execução do Programa Nacional de Reforma Agrária. Disponível em: https://pesquisa.apps.tcu.gov.br/#/documento/acordao-completo/*/KEY%253AACORDAO-COMPLETO-1718418/DTRELEVANCIA%2520desc/0/sinonimos%253Dfalse. Acesso em: 15 fev. 2023.

Relatórios de agências estatais e não-governamentais:

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. **Censo Agropecuário 2017**. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Relatório de gestão 2015 da SR-27 do Incra**. Marabá: Superintendência Regional do Incra em Marabá. Disponível em: https://antigo.incra.gov.br/media/docs/relatorio-gestao/2015/sr27-mba.pdf. Acesso em: 08 dez. 2021.

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Manual de Obtenção de Terras e Perícia Judicial:** Norma de Execução Incra, n. 52, de 25 de outubro de 2006. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/centrais-de-conteudos/legislacao/ne_52_2006.pdf. Acesso em: 15 fev. 2023.

IPEA – Instituto de Pesquisas Econômicas e Aplicadas. **Atlas da Violência no Campo no Brasil**: condicionantes socioeconômicas e territoriais. Brasília, DF: Ipea, 2020. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/8456-atlascampo2020comp2.pdf. Acesso em: 15 fev. 2023.

FBSP – Forum Brasileiro de Segurança Pública. **Cartografias das violências na região amazônica**: relatório final. São Paulo: FBSP, 2021. Disponível em: https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/03/violencia-amazonica-relatorio-final-web.pdf. Acesso em: 15 fev. 2023.

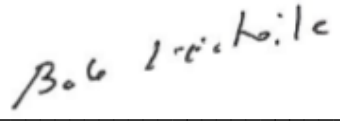
RÉSUMÉ SUBSTANTIEL EN FRANÇAIS

RÉSUMÉ SUBSTANTIEL EN FRANÇAIS

Résumé substantiel en français, rédigé selon la préconisation de l'article 1 de l'avenant d'avril 2021 qui a modifié l'article 9 de la convention individuelle de cotutelle. L'avenant établit que la thèse sera rédigée en portugais et qu'un résumé substantiel en français de 15% du volume final (sans annexes) de la thèse devra être obligatoirement inclus au manuscrit final.

Lu et approuvé par le directeur de thèse,
M. Benoît de L'ESTOILE:

À Paris, le 16 février 2023



_____

TABLE DES MATIÉRES DU RÉSUMÉ SUBSTANTIEL EN FRANÇAIS

Préambule
Une lettre de la Transamazonienne 453

Introduction 458

Parcours d'un travail de terrain 463

Quelques mots sur l'ethnographie 465

Prise de notes, carnets de terrain et autres matériels 467

Le montage de l'écriture 468

Thèmes et approches au fil des chapitres 470

Configuration de la CPT 474

1 - Une pastorale sur un front d'expansion : ethnographie et mémoire 479

1.1 L'arrivée de Mano dans l'Araguaia 479

1.2 Excursion : actions de mémoire et rapports dans la description ethnographique 480

1.3 Pastorale, frontière et conflits en Amazonie orientale 481

1.4 Histoire de la création de la CPT : la réunion de Goiânia 484

1.5 Revisiter une ethnographie des fronts d'expansion au Pará 487

1.6 Pastorale de la frontière à Marabá : une *réponse* au milieu des *conflits* 489

2 - Un « bonne » occupation de terre 492

2.1 *Visite* à une occupation de terrain 492

2.2 Le monde des occupations et des campements 493

2.3 Légitimité des revendications dans le dialogue avec l'État 496

2.4 Autour de l'Incra 497

2.5 Des années 1990 à la *fragilisation* : l'essor et le déclin des occupations 498

2.6 Démantèlement de l'État, impacts sur la mobilisation 500

3 - Instabilité des collectifs-pour-la-mobilisation : vie quotidienne, leadership et *animation* 503

3.1 La vie quotidienne dans les occupations de terre : travail et revenus 503

3.2 Instabilité des collectifs : l'un et le multiple dans la mobilisation 506

3.3 Formes de critique au leadership 507

3.4 Hypothèses pour la croissance des conflits entre égaux 509

3.5 Les dilemmes actuels de la critique, de la mobilisation et de *l'animation* 509

3.6 *Animation* malgré les difficultés 511

4 - Nommer et quantifier les *conflits* : documents, dénonciation et parole prophétique 513

4.1 Le *caderno* en tant que document 513

4.2 Façons de nommer les *conflits* 515

4.3 Prise de parole publique sur les *conflits* 519

4.4 Les chiffres dans/de la dénonciation 520

4.5 *Caderno*, dénonciation et discours prophétique 522

5 – L'engagement au quotdien 524

5.1 Chiquinho 524

5.2 Geuza 526

5.3 Bref excursus : sur les trajectoires et les valeurs 528

5.4 Un *service* agité : l'engagement dans la vie quotidienne 529

5.5 Un mode d'engagement en déclin ? Durée de l'engagement dans le CPT 530

6 - Cultiver la *mística*: sacrifice, don et grâce 533

6.1 Positions face à la souffrance 534

6.2 Le mal et l'entêtement (*teimosia*) 536

6.3 Manifestations de la gratuité 537

6.4 Asymétries interactionnelles 539

6.5 Dons et contre-dons avec le public des occupations de terre 540

6.6 La force du 'transfert' : la *mística* 542

Remarques Finales

Retour sur les médiations entre ‘politique’ et ‘religion’ 546

La ‘religion’ et ses publics 546

Catholicisme, politique et populations rurales 551

Les forces à l'œuvre dans l'engagement militant ou la ‘participation’ 555

PRÉAMBULE

Une lettre de la Transamazonienne

Je commence le préambule en partageant des extraits d'une lettre écrite en 1976 par une *agente* de la Comission pastorale de la terre (CPT) qui allait devenir une figure exemplaire de cette organisation pastorale, Sœur Dorothy Stang. Je le fais à travers un exercice narratif cherchant à relater les éléments de la situation présents dans cet acte de rédiger cette missive, à laquelle était jointe une enquête détaillée sur la situation des *posseiros* et des *conflits* qu'elle *accompagnait*, un type d'activité qui est devenu une marque caractéristique de la CPT.

Cette lettre a été envoyée au cours d'une année marquée par des épisodes importants dans le travail de cette pastorale catholique, tant au niveau local que national. En mai, la Commission pastorale de la terre a été créée dans l'état du Pará. En juillet, le diocèse de Marabá a été séparé de la prélature de Conceição do Araguaia, où, en août, un jeune séminariste, Ricardo Rezende Figueira, alors âgé de 27 ans, est arrivé pour travailler au Mouvement d'éducation de base (MEB). En octobre, un conflit entre des *posseiros* (occupants de terre sans titre) et la police dans le *povoado* de Perdidos a abouti à la torture du prêtre Florentino Maboni et du séminariste Hilário Lopes, liés à la paroisse de Xinguara. Le même mois, à Vila Rondon, zone couverte par l'action pastorale de Sœur Dorothy, se produit un cas de grande répercussion, le conflit de la ferme Capaz, dans lequel son propriétaire présumé, le nord-américain John Davis et ses deux fils sont assassinés. Lorsque le mois de novembre arrive, on sait – et Sœur Dorothy ne doit pas l'ignorer au moment où elle écrit la lettre et produit ces documents –qu'en cette année 1976, le nombre de menaces, d'emprisonnements et de tortures à l'encontre des membres du clergé et des laïcs catholiques dans l'ensemble du pays a augmenté.

À Marabá, une enquête de la police militaire a été ouverte à l'encontre de tous les membres religieux de la CPT, qui ont été officiellement classés comme « suspects » et ont fait l'objet d'une enquête pour crimes contre la sécurité nationale. Il n'est jamais inutile de rappeler que les conflits pour la propriété décrits dans les documents joints à la lettre ont lieu quelques années après la lutte contre la guérilla de l'Araguaia, qui s'est déroulée dans la même municipalité et dans les localités voisines.

Même s'il est impossible, comme c'est le cas, d'appréhender la totalité de la situation *d'accompagnement* des conflits et de soutien aux *posseiros*, nous ne comprendrons pas le moins du monde le travail des *agentes* de l'époque si nous ne tenons pas compte de ceci : ielles réalisent leurs actions dans un scénario en constante évolution. L'autoroute PA-70 a été inaugurée en 1969 en tant que route secondaire pour relier Marabá (et la future Transamazonienne) à l'autoroute Belém-Brasília. Sa construction a été confiée au département des autoroutes (DER) de l'état du Pará, contrairement à la Transamazonienne, une initiative fédérale, dont les tronçons ont été ouverts par des entreprises de construction privées. Depuis ses premières traces, la PA-70 a vu au moins quatre fronts migratoires converger pour occuper les terres situées sur ses marges : (i) des éleveurs et des propriétaires de *castanhais* (forêt d'arbres de noyers du Brésil) à Marabá, désireux d'étendre leurs domaines ; (ii) des agriculteurs migrants avec peu ou pas d'épargne/capital venant principalement de Maranhão, Bahia, Espírito Santo et Minas Gerais ; (iii) les agriculteurs déjà établis dans la région de Belém-Brasília, en particulier dans la municipalité de Paragominas ; (iv) les agriculteurs et les entreprises agricoles et forestières provenant de la région du centre-sud du pays ou de l'étranger, qui sont également arrivés à la PA-70 par Belém-Brasília.

Le scénario en cours de changement implique donc une transformation (i) du paysage (avancée de la déforestation et remplacement de milliers d'hectares de forêt par des pâturages); (ii) de la morphologie sociale des groupes d'occupation, tant en termes de démographie que de composition, notamment parmi les agriculteurs arrivants, en raison de l'arrivée soutenue de nouveaux groupes à la recherche de terres libres, pour devenir *posseiros* et/ou ouvriers (*peões*) ; (iii) les politiques foncières et fiscales de la région (refroidissement de la colonisation officielle, légalisation à grande échelle des grandes propriétés rurales, et priorité donnée au crédit public pour les projets agricoles et forestiers à grande échelle). La rencontre entre ces différents fronts d'expansion a donné lieu à de violentes disputes pour la propriété des terres. C'est dans cet environnement convulsé que les *agentes* de la CPT récemment créée doivent s'orienter pour agir.

Les registres écrits, sous différentes formes et à des fins diverses – des notes manuscrites aux textes dactylographiés, pour un usage personnel ou une destination publique – ont servi de moyen d'intelligibilité pour ce que les *agentes* ont ressenti, observé *in situ* et entendu à partir des récits des *travailleurs*, lors des visites pastorales dans les zones contestées. Prenez, par exemple, la lettre envoyée par Sœur Dorothy au secrétariat national du CPT à Goiânia, avec ses documents joints, trois au total : (i) un recueil de 76 courtes déclarations de « personnes sans terre » enregistrées à la main ; (ii) une étude statistique de

413 occupations de terres et de leurs *posseiros* respectifs dans différents endroits le long des axes routiers PA-70 et PA-150 ; (iii) une lettre de *posseiros* de trois zones en conflit près des autoroutes susmentionnées, adressée directement aux députés fédéraux à Brasilia participant à la Commission d'enquête parlementaire sur les conflits fonciers récemment installée, dans laquelle ils signalent leurs cas d'expropriation.

À travers ces documents, il est possible, d'une part, d'identifier ce qui a le plus attiré l'attention des *agentes* dans *l'accompagnement* des conflits, et, d'autre part, d'accéder à certains éléments du mode de vie des *posseiros*, allant des formes d'occupation, d'accaparement et d'utilisation des terres, aux raisons de leur arrivée à la PA-70, et même aux relations de production et de travail qui s'y développent, aux réseaux de parenté et à l'organisation familiale activée, entre autres. Ces documents contiennent également des catégories de cognition et d'évaluation morale utilisées par les *posseiros* pour nommer et qualifier les situations conflictuelles, grâce au soin pris par les *agentes* pour enregistrer dans leurs écrits les termes qu'ils entendaient de la part des *travailleurs*.

Alors que cet ensemble de 76 déclarations décrit sommairement les expériences des personnes sans terre vivant dans les villages situés le long de l'autoroute PA-70, l'enquête statistique, le deuxième des trois documents joints, contient un tableau de données sur les occupations situées non seulement le long du PA-70, mais aussi de la PA-150, ce qui nous permet de comprendre la diversité des situations couvertes par la catégorie des *posseiros*. Il s'agit d'un recensement. Le tableau récapitulatif énumère 413 occupations, selon (i) la localisation, (ii) l'année d'arrivée, (iii) la taille totale, (iv) la taille de l'ouverture (*abertura*), c'est-à-dire la zone de forêt qui a été rasée pour développer la production agricole et (v) le nombre de personnes qui y vivent.

Il existe une hétérogénéité des caractéristiques pour chacune des cinq variables. En ce qui concerne le temps, plus de la moitié des *posseiros* (262) avaient entre 1 et 4 ans de vie et de travail sur le terrain, et 44 d''ntre eux y sont arrivés en 1976 même. Pour la plupart d'entre eux, l'implantation sur la parcelle est donc récente. La taille des occupations, parfois enregistrée en *alqueires*, parfois en hectares, laisse entrevoir quelques variations. Dans la région, il se calcule approximativement dans le rapport suivant : 1 *alqueire* = 5 hectares. Bien qu'il y ait une forte récurrence d'occupations répertoriées avec 20 *alqueires*, on peut observer, par exemple, parmi les six squatters qui possédaient des terres sur les rives du ruisseau Bate-Papo, au km 81 du PA-70, que deux zones avaient 10 alqueires et que les quatre autres couvraient respectivement 32, 51, 80 et 84 alqueires. Autre exemple : dans les 17 zones dont le lieu d'occupation est indiqué comme « Garrafão km 79 », il y a une prédominance de

parcelles de 20 *alqueires*, mais il y en a une de 5, deux de 15, et une autre de 40. La liste comprend également 15 *posseiros* avec 100 *alqueires*, dans différentes localités.

D'après le rapport, nous constatons que les *agentes* étaient conscient.e.s des différentes modalités d'accaparement des terres (*grilagem*), et notent au moins trois scénarios possibles. Le premier est celui mentionné ci-dessus, l'occupation illégale avec un titre valide, mais un titre volant, c'est-à-dire appliqué à une zone différente de celle prévue dans le document, ce qui, sans analyse minutieuse, pourrait facilement se produire, étant donné la précarité des cartes gouvernementales. soit en raison des limites des instruments techniques disponibles à l'époque (le géoréférencement n'existait pas), soit parce qu'on n'a pas procédé à une inspection personnelle rigoureuse de la zone, en la comparant avec le mémorial descriptif et en vérifiant la chaîne de propriété, soit en raison des normes juridiques qui permettaient des décisions non coordonnées entre le pouvoir judiciaire et l'autarcie foncière (INCRA), soit encore en raison de cas plus prosaïques de corruption impliquant des intermédiaires. Le deuxième scénario d'occupation illégale est celui de la régularisation foncière – le transfert de terres de la propriété publique à la propriété privée – qui ne remplit pas ses conditions résolutoires. Le troisième est le cas le plus connu d'occupation illégale, celui de la falsification de titre.

La conclusion du document, à son tour, présente une justification morale de la permanence des *posseiros* sur les terres, et de l'octroi des titres, en raison du fait qu'ielles produisent des aliments, destinés non seulement à la consommation familiale, mais aussi à l'approvisionnement des villes, au bénéfice d'une population plus large, qui, d'ailleurs, ne cesse d'augmenter et de converger vers la région. Les *agentes* ont ainsi tenté de répondre à l'argument selon lequel les petites propriétés ne sont pas économiquement viables en Amazonie, qui commençait à circuler parmi les fonctionnaires des agences de crédit et de planification agricole. Les *posseiros* de la PA-70 se sont défendus en présentant des chiffres, citant les 32 000 sacs de céréales produits en quatre ans, sans compter ceux qui ont approvisionné Marabá et les municipalités voisines. Ils n'ont pas non plus mentionné la production considérable de fruits, de légumes, de fromage et de beurre, qui renforce l'approvisionnement des différentes villes.

La lecture de la lettre et des documents joints offre une fenêtre sur le monde agité de la frontière et ses différents acteurs (colons, squatters, paysans, grileiros, ranchers, agro-industries, compagnies minières, compagnies forestières) mais aussi sur la manière dont les *agentes* ont perçu les phénomènes et se sont orientés pour agir dans l'accompagnement et le soutien de ces populations. L'investigation de la réalité, une posture encouragée chez ceux

qui, dans les années 70, étaient affiliés à une pastorale de *l'aggiornamento*, plus conforme aux propositions du Concile Vatican II et de la Conférence de Medellín, est aussi devenue une nécessité pour celles et ceux qui étaient simplement confronté.e.s aux conflits et qui voulaient comprendre minimalement ce qui se passait dans la région où ielles exerçaient leur travail.

Ces observations et leurs fiches descriptives, combinées aux sensations quotidiennes d'être au contact des conflits, permettront aux *agentes* d'identifier des régularités, des singularités et des liens dans diverses situations de conflit, et ainsi de faire émerger des causalités, d'imputer des responsabilités, et d'imaginer des solutions ou des pistes d'action pour dépasser le cadre conflictuel. J'ai souvent entendu les *agentes* qualifier cette réalité de *provocation*, et j'ai retrouvé ce terme dans leurs productions écrites. Ielles ont dit avoir été *provoqués* par des situations de conflit qui exigeaient une *réponse*. L'émergence même de la CPT est posée en ces termes, lorsque l'on consulte les récits de sa création. C'est le mécanisme de la réponse, ses significations et ses effets, sa formation et sa portée, que nous ne manquerons pas d'interroger tout au long des chapitres.

INTRODUCTION

CPT não é caneca, nem é água : é a vontade de beber (La CPT n'est pas une tasse, ni de l'eau : c'est la volonté de boire). Environ 820 personnes, réunies sur le grand terrain multisports du campus central de l'Université fédérale de Rondônia, et venant de différents états du Brésil, ont écouté le discours de Nancy Cardoso, pasteure méthodiste et conseillère de l'entité, lors de la dernière journée d'activités du IVe Congrès national de la CPT. Le thème de l'événement, au cours de l'année où l'organisation a fêté ses 40 ans en 2015, était : « Il fait sombre, mais je chante !. Mémoire, rébellion et espoir des pauvres de la terre ». C'était la première fois que le Congrès se tenait dans la région qui a été à l'origine de la création d'une « commission de terres » entre des hommes et des femmes catholiques, membres du clergé et laïcs, engagé.e.s depuis quelques années dans le soutien aux personnes et aux familles impliquées dans diverses situations de conflit foncier.

J'ai participé à cette occasion en tant qu'*agente* de l'équipe de Marabá, intégrant la délégation du bureau régional de la CPT dans l'état du Pará, composé d'*agentes* et de *travailleurs*. Tenu entre le 12 et le 17 juillet 2015, le congrès s'est organisé autour de sessions plénières, le matin, et de groupes de discussion l'après-midi, dans 7 tentes, qui ont pris le nom des rivières de Rondônia. Il y avait 21 délégations (parce qu'il y a 21 régions CPT dans le pays). Chaque tente a accueilli trois groupes, qui ont discuté le lundi, mardi et mercredi après-midi, d'expériences marquantes sur la mémoire, la rébellion et l'espoir, respectivement. Les rapporteurs et conseillers de chaque tente ont organisé la discussion de ces expériences, dont les points forts ont été partagés le lendemain, en plénière, dans la matinée. Le jeudi après-midi, les 21 délégations, réparties dans les 7 tentes, ont discuté des lignes directrices pour l'action de la CPT dans les prochaines années. Celles-ci ont été systématisées et partagées lors de la plénière finale du vendredi matin, lorsque la pasteure Nancy Cardoso a prononcé ce discours.

J'avais déjà été impressionné par la diversité des expériences vécues par les *agentes* et les travailleurs des délégations qui participaient aux débats dans les tentes où je me trouvais. Lorsque j'ai écouté les autres, lors des sessions plénières du matin, j'ai eu encore plus de confirmation qu'une synthèse définitive de ce que fait la CPT est une tâche presque impossible. Le public accompagné par la Pastorale s'est révélé très diversifié : il y avait des équipes d'*agentes* qui *accompagnaient* davantage de personnes *sans terre*, tandis qu'à d'autres

endroits, ce sont les *ribeirinhos* qui étaient *accompagnés*, ou des *vazanteiros*, ou des *geraizeiros*, ou des *posseiros* dans les forêts d'araucaria, ou des communautés de *fundo e fecho de pasto* dans la Caatinga, ou des colons dans les sierras du Rio Grande do Sul.

Mais ce n'est pas seulement le type d'acteur *accompagné* qui variait. L'agenda était également varié : conflits fonciers en vue d'une réforme agraire, réparations pour les expropriations dues à l'avancement de grands projets de production d'énergie ou d'exploitation minière, encouragement de la production agro-écologique avec des semences indigènes, renforcement de l'éducation rurale pour répondre aux besoins spécifiques des populations rurales, parmi bien d'autres. Parfois, le public *accompagné* faisait déjà partie de *mouvements* et d'organisations plus établis et représentés à l'échelle nationale, comme le MST (Mouvement des travailleurs ruraux sans terre), le MPA (Mouvement des petits agriculteurs), ou les syndicats de travailleurs ruraux affiliés à la Contag (Confédération nationale des travailleurs agricoles). D'autres fois, les personnes *accompagnées* appartenaient à des organisations et des *mouvements* plus récents et de portée locale. Parfois, ils faisaient aussi partie d'une *communauté*, au sens de la CEB – Communauté ecclésiale de base – et bien souvent non. En fait, les affiliations religieuses des participants étaient multiples et avaient un espace d'expression dans les célébrations du matin, qui ouvraient le travail de chaque journée.

Ainsi, le discours de Nancy Cardoso m'a semblé échapper avec bonheur à une définition à la fois strictement formelle et substantielle (ni tasse ni eau), puisqu'il n'y a pas de thème exclusif du travail et encore moins de manière unique de le faire. La métaphore m'a également rappelé le rôle de 'médiateur' que joue l'entité : elle ne fait pas partie de la base, ni n'en est l'organisation représentative, mais elle entend soutenir transversalement l'une et l'autre.

En effet, les singularités de la CPT sont nombreuses. Il ne s'agit pas d'une organisation ecclésiale car, bien que liée à l'Église catholique – je traiterai plus loin de la configuration de la CPT –, elle dispose d'une autonomie statutaire par rapport à celle-ci, une particularité que possède également le CIMI (Conseil missionnaire indigène), ce qui rend les deux organisations exceptionnelles dans l'univers des pastorales sociales de l'Eglise brésilienne. La CPT n'a pas seulement un caractère œcuménique, avec la participation d'autres églises chrétiennes (notamment luthériennes et méthodistes) dans ses rangs, mais elle compte des membres, rémunérés ou volontaires, avec une grande diversité d'affiliations religieuses, y compris des religions non chrétiennes, et il y a même ceux qui ne revendiquent pas d'affiliation spécifique.

Il ne s'agit donc pas d'une organisation ecclésiale, mais pas non plus d'un *mouvement* ou d'une entité représentative. Il ne s'agit pas d'une ONG (du moins pour les *agentes* du sud et du sud-est du Pará, les interlocuteurs de cette thèse qui ont insisté sur ce point), ni d'une agence qui finance des projets pour d'autres organisations, entités associatives ou *mouvements*. En elle, les activités de conseil juridique sont importantes, surtout dans certaines équipes, comme celle où j'ai travaillé à Marabá, mais elle ne se réduit pas à cela, car il s'agit de réaliser un travail pédagogico-politique, comme ielles disent, favorisant la mobilisation (on se rapproche ici de la volonté de boire), le *processus d'organisation*, dans les groupes *accompagnés*, dans différents endroits, cherchant à stimuler (ou à encourager) la composition de collectifs (chapitres 2 et 3), où, si possible, on développe aussi des activités de soutien à la production agro-écologique.

En plus de ce travail, que de nombreux/nombreuses *agentes* définissent comme de l'éducation populaire, ils réalisent un travail de dénonciation, à travers une ample documentation des *conflits*, en transportant et en faisant circuler l'information à leur sujet dans diverses arènes publiques auxquelles participent des acteurs étatiques, paraétatiques et non gouvernementaux (chapitre 4). Mais ce n'est pas tout. Car les activités d'appui impliquent une présence qui peut se décliner de plusieurs manières, au-delà des visites et formations récurrentes, avec l'établissement de liens dans des interactions informelles qui comptent beaucoup (chapitre 5).

L'une des premières choses étranges qui m'est apparue après avoir fait connaissance avec la CPT est le fait que, bien qu'il s'agisse d'une organisation dont les membres sont religieux, le vocabulaire des motifs (Wright Mills, 2017 [1940]) employé par les *agentes* était principalement tributaire d'un langage juridique et de sciences sociales (plus que de philosophie, même) pour décrire l'état des choses qu'ielles rencontraient dans les activités de service. Les raisons théologiques étaient soit implicites, soit secondaires lorsqu'elles étaient expliquées. Secondaire dans le sens de la succession du temps, et non pas par ordre d'importance, ce qui est la façon de travailler de nombreux théologiens de la théologie de la libération, notamment, comme le souligne Graham McGeoch (2018).

Je me suis rendu compte que je n'étais pas seulement confronté à des hommes et des femmes catholiques militant.e.s, mais à des femmes et des hommes militant.e.s catholiques - pour celles et ceux qui ont une affiliation au catholicisme, bien sûr, ce qui était le cas de la plupart. La relation qu'ielles entretenaient avec le fait religieux n'avait pas un caractère expansionniste consistant, par le biais de la prédication, à transformer les destinataires de leur message (groupes *accompagnés*) et leur adhésion confessionnelle (Latour, 2004). Ils faisaient

l'expérience du religieux non pas à travers un langage développé dans des contextes interactionnels avec des marqueurs spatiaux, temporels et textuels différents de la vie quotidienne (Keane, 1997, 2008). Plutôt : le religieux était défini dans un contexte d'expérience et d'action qui impliquait des situations quotidiennes de *service* (*travail de base* ; travail de soutien/conseil, *apoio*/*assessoria*). J'ai remarqué qu'une spiritualité, ou, en termes locaux, une *mística*, affectait la motivation de l'action militante (chapitre 6), et cette mystique se prêtait à la réflexion et à l'expérimentation de manière plus intense dans des situations rituelles telles que, précisément, les célébrations du IVe Congrès.

J'ai également compris que la manière dont les *agentes* ont défini et expérimenté le 'religieux' a entraîné des singularités importantes dans le cadre des catholicismes et, plus largement, des christianismes. Le 'religieux' pour les *agentes* est dans l'engagement et, donc, dans les 'pratiques', puisqu'il est vécu dans la *réponse* aux situations d'urgence vécues par l'autre-qui-souffre. Mais il s'agit d'une 'pratique' au sens aristotélicien du terme, mis en évidence par Michael Lambek (2000), c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas seulement d'une *praxis*, mais d'une *poiesis* : (i) il y a un engagement sensible (avec le passage par différents états affectifs, de l'indignation/colère à la joie/communion), (ii) combiné à une réflexion (par les multiples instruments de connaissance qu'ielles utilisent pour enquêter sur la réalité, identifier la cause de la souffrance de l'autre et l'attaquer), et (iii) une création (par les moyens employés qui visent la réalisation de la vie bonne). Ainsi, ils imbriquent l'idéal/imaginaire - l'exemple dans l'Évangile - avec des actions quotidiennes de soutien. L'expérience du divin ne passe pas ici par des transes et des extases, ou des expériences sensorielles fortes, comme chez les évangéliques pentecôtistes et les catholiques appelés charismatiques. Pour cette raison, la CPT est un bon cas pour réfléchir aux relations entre 'religion' et 'politique', et 'religion' et 'public', comme je le souligne dans les considérations finales de la thèse.

Malgré ces éléments intrigants dans sa pensée et son action religieuses, la CPT, comme d'autres groupes chrétiens progressistes, a reçu peu d'attention de la part des chercheurs et chercheuses en religion ces dernières années. Dans le domaine qui a été conventionnellement appelé « anthropologie du christianisme » (Robbins 2003 ; Cannell 2005, 2006 ; Bialecki, Haynes & Robbins 2008), l'accent est toujours mis sur le protestantisme, et plus particulièrement sur le pentecôtisme (Hann 2007), malgré les efforts récents pour réinvestir l'examen du pluralisme catholique contre une certaine « invisibilité analytique » comme le prétendent Norget, Napolitano et Mayblin (2017). D'autres productions nationales, comme la collection organisée par Faustino Teixeira et Renata

Menezes (2009), pour le Brésil, et celle de Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin (2012), pour la France, vont également dans ce sens.

Dans le cas du Brésil, il semble qu'il y ait un vide temporel important dans la production bibliographique sur le catholicisme social, progressiste ou de libération. Des synthèses bibliographiques (Steil et Herrera 2010 ; Dullo 2013) indiquent que les années 1970 et 1980 sont non seulement le moment où les sciences sociales se sont le plus intéressées à ce type de catholicisme, mais aussi la période de plus grande production intellectuelle propre à la théologie de la libération. En considérant ces deux décennies et en incorporant encore les années 1990, il est possible de trouver des études sur le catholicisme radical (Kadt 2007 [1970]), l'Église et la question agraire (Paiva 1985 ; Martins 1989 ; Almeida 1993 ; Novaes 1997), l'Église et les processus politiques de transformation sociale (Della Cava 1975 ; Krischke & Mainwaring 1986 ; Mainwaring 1989), les communautés de base ecclésiales et les mouvements populaires (Macedo 1986 ; Lebauspin 1987 ; Adriance 1996). Il faut toutefois noter que les études ethnographiques sont plus rares que celles de l'histoire sociale, des sciences politiques et de la sociologie. Je pourrais citer pour les années 2000, la thèse de Rufino (2002) sur le Conseil missionnaire indigène (CIMI), et dans les années 2010, celle de Sofiati (2012) sur la pastorale des jeunes, et celle d'Esteves (2019) sur la pastorale des enfants.

D'autre part, bien qu'elle soit devenue un acteur incontournable dans la production de problèmes publics, tels que celui de la réforme agraire, de la violence en milieu rural (*violência no campo*) et du travail forcé dans les zones rurales au Brésil, de nombreuses recherches sur la politique contestataire des populations rurales au Brésil n'ont pas non plus réussi à décrire et à analyser plus en profondeur cette organisation pastorale. Afrânio Garcia et Mário Grynzpan (2002 : 336), dans leur bilan bibliographique des études sur la « question agraire », parlent de la rareté des analyses sur le rôle du « courant catholique » (selon les termes des auteurs) dans la formation des leaders paysans. Depuis lors, le scénario n'a pas beaucoup changé. Ceci est cohérent avec le peu d'attention que les 'médiateurs' au sens donné par Almeida (1993), Novaes (1994) et Neves (2008) reçoivent dans les études sur les politiques contestataires. Ils ont tendance à être un sujet caché, comme le dirait José de Souza Martins (2003). Il suffit de comparer la quantité d'analyses consacrées aux syndicats ou aux mouvements sociaux, comme le MST, et la quantité consacrée aux entités d'aide et soutien (*assessoria*), comme la CPT.

L'ethnographie développée dans cette thèse apporte des contributions pour combler ces lacunes sur le plan théorique et empirique.

Parcours d'un travail de terrain

Au cours de l'année 2015, j'ai travaillé en tant qu'*agente*, en étant à la disposition des quatre équipes du sud et du sud-est du Pará (Tucuruí, Marabá, Xinguara et Alto Xingu) pour mener des formations dans les zones d'occupation de terre et de campement sur les droits des travailleurs ruraux, sur la base d'un livret (*cartilha*) qui avait été récemment créé par l'équipe de Marabá, avec un financement de la Justice du travail locale. Une autre attribution officielle, liée au *projet* auquel j'étais rattaché, était d'élaborer un diagnostic sur la situation des leaders menacés, ce que l'équipe de Marabá a jugé pertinent étant donné mon intérêt initial pour une recherche de maîtrise sur ce thème, que je n'avais pas réalisée.

Les activités que j'ai menées sont toutefois allées bien au-delà. J'ai vécu, sur une période plus longue, la routine de travail quotidienne d'un.e *agente*, son emploi du temps chargé (dont je parlerai au chapitre 5) avec d'innombrables déplacements dans de courts intervalles de temps. Ainsi, j'ai participé à :

(i) des visites aux campements et occupations du MST et des syndicats – dans le chapitre 2, je décris ce que sont ces occupations de terres dans le sud et le sud-est du Pará et leurs différences selon le *mouvement* qui les représente – avec d'autres *agentes* pour réaliser non seulement la formation, mais aussi l'*animation* et pour résoudre les problèmes d'association – c'est-à-dire pour amener les gens à rester engagés dans les collectifs-pour-la-mobilisation, malgré tous les défis existants contre cela, que je discute dans le chapitre 3 ;

(ii) des visites à l'INCRA pour obtenir des informations sur les processus administratifs d'obtention de terres pour la réforme agraire ou la régularisation des terres (*regularização fundiária*);

(iii) des visites au bureau par des membres des occupations de terre qui, en général, cherchaient les *agentes* (dans certains cas, plutôt les conseillers juridiques), soit pour fournir des informations et signaler un problème dans la zone en conflit qui nécessitait le soutien de la CPT, soit pour demander des informations sur le processus administratif à l'INCRA ou le processus judiciaire au tribunal foncier ;

(iv) les audiences judiciaires dans le tribunal agraire de la justice civile de l'état du Pará ;

(v) les audiences de la Commission nationale de lutte contre la violence dans les campagnes (CNCVC) organisées par le médiateur agraire national (OAN) de l'INCRA ;

(vi) des *encontros*, c'est-à-dire des rencontres périodiques entre les *agentes*, les cadres des *mouvements*, les participants aux occupations de terres, et éventuellement des *assessores*

(professeurs d'université ; membres d'ONG, autres) pour une formation sur un thème spécifique important pour la mobilisation ;

(vii) les rituels de mobilisation, notamment les actes commémoratifs aux *martyrs* de la *lutte pour la terre* et les pèlerinages ;

(vii) IV Congrès national de la CPT ;

Dans toutes les situations de travail – que les *agentes* préfèrent appeler *service* – je notais tout ce que je pouvais pour mieux comprendre les *conflits*. Cela m'aiderait à rédiger le diagnostic des dirigeants menacés et – pensais-je – aiderait la recherche future pour le doctorat, sans même savoir que mon domaine serait, en fin de compte, et une fois de plus, la CPT elle-même.

Il y a eu d'innombrables conversations dans la voiture 4x4 de la CPT (que je n'ai jamais conduite par manque de permis ; c'est une des tâches des *agentes* que je n'ai jamais expérimentées), des actions de compagnonnage et des contrariétés dans le quotidien d'un travail d'équipe (problèmes de communication, retards dans la transmission d'une demande, entre autres). J'ai vécu les échanges d'amitié, quand nous allions les uns chez les autres, ou les sorties pour prendre une bière, aller à un événement culturel, ce dont Rose, avec qui je suis d'accord, se plaignait qu'il pourrait même y en avoir plus, s'il n'y avait pas tant d'exigences du *service*, ce qui, pour cette même raison, m'a fait mieux comprendre l'engagement (décrit au chapitre 5), parce que j'ai dû le pratiquer. Sans compter la formation que j'ai acquise avec la bureaucratie des *projets* dans lesquels le travail militant est de plus en plus impliqué.

Les situations énumérées ci-dessus constituent également le cœur de mon terrain à d'autres saisons, même si je ne l'avais pas prévu, comme je l'ai dit, parce que j'ai commencé mon doctorat en 2016 avec un autre projet de recherche sur les cadrages moraux dans les conflits fonciers (notamment la façon dont les acteurs légitimaient leurs positions dans les conflits face aux accusations qui étaient portées contre eux d'une partie à l'autre).

La première période de terrain s'est déroulée de mars à juillet 2014. Ont suivi la deuxième (de novembre 2014 à décembre 2015), la troisième (de juin 2016 à septembre 2016), la quatrième (de mars à juin 2017), la cinquième (de mars à juin 2018) et la sixième (d'avril à mai 2019). Si l'on additionne les différentes périodes sur le 'terrain', la somme s'élève à 27 mois.

Les places que j'ai assumées tout au long des différentes périodes sont formellement passées de chercheur (première saison) à *agente* (deuxième saison) puis de nouveau à chercheur, bien qu'il y ait toujours une ambiguïté par rapport à ces statuts, notamment dans la relation avec les personnes des occupations de terre et campements *accompagnés* par la CPT.

Il va sans dire que les places occupées par le chercheur interfèrent dans le cadre des interactions à travers lesquelles se constitue un ‘terrain’ et, par conséquent, dans la participation et l'observation du monde dans lequel l’ethnographe pénètre, ce qui a des répercussions sur le matériel qui sera produit et avec lequel l’ethnographie sera écrite.

En 2018, j'ai décidé de me rendre au Centre de documentation Dom Tomas Balduíno, Cedoc, avant, pour consulter les archives institutionnelles concernant le bureau régional de la CPT dans l’état du Pará (notamment les documents de création de la CPT dans cet état) et les équipes de Marabá et Xinguara (notamment les rapports annuels d'activités et la correspondance). J’ai passé 15 jours à Goiânia, à consulter, à prendre des notes et à scanner quelques documents. J’ai également parlé avec des *agentes* du Cedoc du travail de documentation des *conflits* (traité au chapitre 4) et j’ai interviewé deux membres de la coordination nationale, qui passent plus de temps au secrétariat national, Jean Ann Bellini et Paulo César.

Comme les années précédentes, en 2018, pendant les trois mois où je suis resté entre Marabá et Xinguara, j'ai participé aux rituels les plus importants pour les acteurs de la mobilisation locale pour la réforme agraire : l'acte en mémoire du massacre d’Eldorado dos Carajás, le 17 avril, dans la « courbe en S », dans la municipalité d'Eldorado dos Carajás ; et la *Romaria dos Mártires da Floresta*, qui se tient chaque année généralement fin mai ou début juin, dans le projet de colonie agroextractiviste de Praia Alta Piranheira, où José Claudio Ribeiro da Silva et Maria do Espírito Santo dirigeants de cette *communauté* ont été assassinés.

En 2018, cependant, deux autres événements sont entrés dans le calendrier des rituels de la mobilisation : l'acte-mémoire au frère Henri des Roziers, le 14 avril, au campement du MST qui porte son nom, dans la municipalité de Curionópolis, et l'acte à la mémoire des victimes du massacre de Pau d'Arco, dans la ferme occupée où dix personnes ont été sommairement exécutées.

Durant la courte saison de 2019 (d'avril à mai), j'ai participé à ces rituels, réalisé quelques entretiens et accompagné les *agentes* dans leur travail de *visite* aux occupations de terre.

Quelques mots sur l’ethnographie

Je préfère utiliser le terme dans le sens strict d'une écriture à partir d’un ‘terrain’, ce dernier présentant des caractéristiques spécifiques : une durée prolongée ; l’établissement de liens et de relations avec des interlocuteurs et interlocutrices, avec lesquel.le.s des engagements et des responsabilités sont partagés ; l’attention à leurs points de vue, à leurs

manières créatives de vivre et de penser, et, enfin, la nécessité de traiter l'impondérable par le degré d'ouverture des situations interactionnelles. On voit que le 'terrain' et 'l'ethnographie' qui en découle ont des présupposés et des conséquences théoriques et éthiques. Tous les anthropologues ne seront pas d'accord avec cette définition du 'terrain' et de 'l'ethnographie' que je viens de donner, et ce n'est même pas nécessaire. Je me contente ici d'expliquer mes définitions afin que le lecteur/ la lectrice puisse mieux comprendre mes points de départ et d'arrivée.

Ce que les anthropologues appellent habituellement 'terrain' – les diverses expériences interactionnelles vécues par l'ethnographe en compagnie de ses interlocuteurs/interlocutrices – est quelque peu arbitraire car, comme Johannes Fabian (2006) l'a déjà fait valoir, il est le résultat d'une distorsion temporelle. Si la recommandation de Malinowski, dans son introduction toujours revisitée aux *Argonautes*, qui a récemment accompli cent ans, est suivie à la lettre, c'est-à-dire si l'ethnographe abandonne, « de temps en temps, la caméra, le crayon et le carnet de notes [afin] de participer personnellement à ce qui se passe » (Malinowski, 2018 : 79), le 'terrain' n'est donc guère vécu comme tel quand on est 'sur place', puisque l'anthropologue est immergé dans le cours de la vie quotidienne. Le 'terrain' apparaît mieux lorsque nous partons 'sur place' et que nous écrivons à son sujet (Ingold, 2014 : 386). Le 'terrain', en effet, ne se constitue que rétrospectivement. Sinon, c'est précisément cette distorsion temporelle qui se produit : prendre les conséquences de nos rencontres avec les gens comme leur état antérieur (Idem, ibid).

En ethnographie, décrire, c'est théoriser (Nader, 2011:211). J'opte cependant, lorsqu'il s'agit de théoriser, pour l'alternative malinowskienne de la « théorie ethnographique ». Pour clarifier ce que j'entends par là, je m'appuie sur les considérations faites à ce sujet par Mariza Peirano (1995) et Márcio Goldman (2003, 2006). Pour la première, la théorie ethnographique à la Malinowski se réalise davantage par la « confrontation » entre les théories indigènes et analytiques (ou scientifiques) et moins par la « traduction » (Peirano, 1995 : 45), ce qui permet au chercheur/ à la chercheuse d'échapper aux extrêmes, « entre l'ethnographe empiriste-proustien et le quasi-philosophique » (Peirano, 1995 : 44). Trouver le juste milieu/intermédiaire (et pour moi le transit, donc) entre les théories analytiques et natives est précisément ce que recherche la théorie ethnographique, selon Goldman (2006 : 28), qui la conçoit également « à la manière de la pensée sauvage », car elle « emploie les éléments très concrets recueillis dans le travail de terrain » et les articule à « des propositions un peu plus abstraites, capables de conférer une intelligibilité aux événements et au monde » (Goldman, 2003 : 460).

Cela signifie que faire de l'ethnographie (écrire à partir d'un ‘terrain’ avec certaines qualités mentionnées ci-dessus) nécessite également de dépasser la dichotomie entre ‘terrain’ et ‘bureau’ (Ingold, 2008), de prendre au sérieux et de tenir compte du rôle des interactions avant, pendant et après le ‘terrain’ qui nous permettent d’élaborer le récit ethnographique et une connaissance anthropologique.

Cela résume également mon objectif : montrer la contribution de la pensée et de l’action de mes interlocuteurs à la théorie anthropologique, en confrontant leurs définitions et leurs expériences aux conceptions analytiques, en décrivant leurs manières créatives de concevoir et de vivre la ‘politique’ et la ‘religion’, par exemple, comme je tente de le synthétiser dans les considérations finales de la thèse.

Prise de notes, carnets de terrain et autres matériels

En ce qui concerne la prise de notes, je n’ai pas été aussi disciplinée que Florence Weber (1991) le recommande, pour diviser les carnets entre journal de terrain, journal personnel/intime et journal de recherche. Je ne pouvais pas non plus, au quotidien, notamment la nuit, écrire autant que possible sur ce qui s'est passé dans la journée, comme Erving Goffman le suggère à ses étudiants lors d'une conférence (Goffman, 2012) ou comme André Dumans Guedes l'a fait dans sa thèse (Guedes, 2011 : 44), pour citer un exemple parmi tant d'autres possibles.

J’ai pris beaucoup de notes lors de réunions, de rassemblements et d'audiences, où la combinaison d'activités, entre observation, participation et écriture, est plus praticable. Mais au cours des *visites* et dans d’autres situations, comme les rituels (actes commémoratifs et pèlerinages) et les conversations informelles dans différents environnements, j’ai pris des notes télégraphiques que j’ai parfois développées en détail, les transmettant le jour même, et parfois non. Dans ce dernier cas, je réserverais un autre moment – pas plus d'une semaine d'intervalle – pour développer la description des scènes.

Les documents écrits ont été réalisés sur différents supports. Le principal était le carnet de terrain physique, avec des notes manuscrites, que j’ai toujours emporté avec moi, quelle que soit la situation, et qui m’a été très utile, y compris lorsque je travaillais comme *agente* de la CPT. J’ai également utilisé dans certaines situations d’urgence le bloc-notes du téléphone portable, ainsi que l’enregistreur vocal pour les notes télégraphiques, dont les versions développées ont été faites dans le carnet. Plus rarement, j'ai pris certaines de ces notes sur l'ordinateur pour un usage personnel.

J’ai indexé tous mes carnets de terrain pour faciliter la recherche des scènes au moment de la rédaction de la thèse, mais cela m'a empêché d'effectuer d'autres types de recherche (par mot-clé, par exemple) que les notes sur support numérique faciliteraient. Il y a 15 carnets à couverture rigide (140mm par 202mm, 96 feuilles), et 6 carnets à poche (chacun avec 48 feuilles). Il y a une collection de feuilles volantes (30 feuilles), plus des notes prises sur des carnets sur l'ordinateur (principalement pour la saison 2019) que je n'ai pas imprimées.

J’ai fait peu d'entretiens avec un magnétophone, dix au total, et ce volontairement, car j’ai toujours préféré baser ma recherche sur l’observation et l'apprentissage et moins sur un dispositif qui crée une situation très exceptionnelle d'élaboration du discours. J'ai choisi de les mener après plusieurs périodes d'immersion, avec les liens créés avec les *agentes*, et de combler certaines lacunes présentes dans les matériaux ‘de terrain’. Les entretiens formels, ayant été réalisés au cours de l'avant-dernière saison, avec des *agentes* avec lesquels j'avais vécu plus longtemps, ont également été l'occasion de tester avec eux et elles les hypothèses que j'avais élaborées. Tous les entretiens ont été retapés par mes soins dans un fichier Word.

En ce qui concerne la production d'images, j'étais plutôt timide dans l'utilisation de la caméra et du film. Je l’ai davantage utilisé dans deux situations : (i) lorsque j'avais besoin d'aider les *agentes* à enregistrer les activités (telles que les *visites* et les *encontros*) qui devaient être incluses dans les rapports de reddition de comptes d’un *projet* ; (ii) ou pendant les rituels de mobilisation de chaque année, lorsque je produisais des photos et des vidéos de ces moments, comme l'Acte en mémoire du massacre d'Eldorado dos Carajás et le Pèlerinage des martyrs de la forêt de Nova Ipixuna. N'ayant pas encore développé de compétences en matière de mise en page, j'ai choisi de ne pas les insérer systématiquement dans ce texte.

Le montage de l’écriture

Dans le préambule, j’ai opté pour un modèle clairement narratif, avec une alternance entre le discours indirect, avec un narrateur non personnel, à la troisième personne, alternant avec une autre voix, celle d’une *agente* de la CPT, à travers une lettre qu'elle a écrite. Les éléments racontés sont tous étayés par des sources primaires d’archives et des sources secondaires (bibliographie). À partir d’eux, j’ai cherché à restituer les moments d’incertitude et d’indétermination présents dans la situation passée, à éviter la téléologie et le rétrospectivisme (raconter une histoire influencée par le fait de savoir comment elle se termine). Dans ces moments, où la narration l’emporte sur la description, j’ai préféré mettre toutes les références bibliographiques en notes de bas de page pour ne pas rompre la fluidité du texte.

Chaque fois que des témoignages et d'autres voix apparaissent, j'ai fait de mon mieux pour les faire apparaître dans le corps du texte, en alternance avec les miennes. L'intention initiale était de développer un discours indirect libre, mais je ne l'ai pas poussé jusqu'à ses ultimes conséquences, car je pense ne pas avoir maîtrisé la technique au point d'éviter toute confusion de paternité. Même au risque du didactisme, j'ai préféré rendre explicite la différence de voix, par l'utilisation de l'italique, qui s'applique donc à la fois aux mots et expressions ayant une charge morale et conceptuelle récurrente chez mes interlocuteurs et à leur discours plus étendu, y compris les transcriptions d'entretiens plus longs. J'utilise également l'italique pour les termes en langue étrangère. Je me réserve l'usage des guillemets doubles pour les citations bibliographiques, et pour transcrire mes propos en dialogue avec les gens du terrain. Les guillemets simples sont utilisés pour les concepts analytiques sur lesquels j'attire l'attention, étant donné leur importance pour la thèse. Enfin, le soulignement est utilisé lorsque je cherche à mettre en valeur certaines expressions.

Ainsi, le carnet de terrain, qui est généralement un texte parallèle au texte ethnographique, « à la fois outil, moyen et condition de possibilité pour l'élaboration de l'ethnographie, du moins en ce qui concerne l'école sociale britannique » (Marques, Villela, 2005 : 42), gagne de l'espace dans la thèse. J'ai choisi, dans chaque chapitre, de consacrer quelques pages à de longs extraits du carnet de terrain ou à des transcriptions d'entretiens et de documents d'archives.

Ainsi, je procède parfois par interpolations, comme dans les chapitres 1 et 3, en intercalant le récit de terrain (édité cependant) avec le récit ethnographique qui en est déjà une résultante – pour utiliser une métaphore de la physique – ou en commençant par le matériau de terrain pour développer ensuite la description et l'argumentation ethnographiques (préambule et chapitres 2, 4 et 5). Le chapitre 6 est le seul dans lequel un récit ethnographique n'est pas accompagné de longues retranscriptions du matériel.

J'aborde maintenant un autre point important : la contradiction entre le terrain et l'écriture soulignée par David Mosse (2006). Si la première est inséparable des relations établies avec les interlocuteurs, la seconde, solitaire, instituerait un moment de rupture, la rendant " antisociale " (Mosse, 2006 : 935). Dans mon cas, d'une écriture qui dure depuis plus d'un an, l'effet est encore plus grand.

La proposition de Mosse, pour sortir de l'impasse, consiste précisément à réinsérer le social à ce moment-là. Dans son cas, il a partagé des écrits avec des interlocuteurs d'ONG en Inde, où il a effectué un travail de terrain, redéfinissant, sous l'inspiration de Bruno Latour, l'« objectivation » : Objectiver, ce n'est pas seulement se dépêtrer du maillage des relations,

prendre de la distance, et avec le recul délimiter et contrôler son objet ; c'est s'ouvrir aux objections, aux controverses, d'où l'incorporation dans l'écriture des critiques et des retours des interlocuteurs (non seulement universitaires, mais aussi du 'terrain'), ce qui ne coïncide cependant pas, pour l'auteur, avec « l'ethnographie collaborative » qui, à mon sens, supposerait un engagement encore plus grand. Sans prétendre à des étiquettes, j'ai toujours réalisé que, en raison du type de proximité que j'ai établi avec les *agentes*, il était éthiquement nécessaire que je partage avec elles et eux des textes intermédiaires (tels que des articles et le rapport de qualification), des versions antérieures et finalisées d'articles et de chapitres de livres, y compris les chapitres de la thèse.

Thèmes et approches au fil des chapitres

J'ai dit que l'ethnographie que je développe est centrée sur la situation, évitant les sauts spéculatifs, parce que je considère qu'elle est empiriquement plus appropriée à une recherche qui se base sur un travail de terrain fondé sur l'observation et la participation. Pour cette raison, l'approche pragmatique (comprendre les actions et les phénomènes à travers leurs conséquences, leurs effets) m'a toujours semblé incontournable si l'on veut concentrer la recherche sur « les processus observables, plutôt que sur les raisons ultimes d'agir, les rationalités désincarnées, les vérités transcendantales » (Keane, 2023 : 409).

J'ai donc porté mon attention sur les opérations intellectuelles et pratiques des *agentes* – chaque fois que le terme *agente* apparaît dans cette thèse, il désigne un.e « agent pastoral » et jamais un 'agent' au sens sociologique du terme ; quand j'utilise un terme analytique dans ce sens, j'opte pour 'acteur' – en pensant et en agissant en termes militants, leurs formes créatives qui, étant complexes, me semblaient tout à fait dignes d'une description ethnographique, si ce n'était pour l'étrangeté provoquée, surtout dans la façon dont ils articulent 'religion' et 'politique' comme je le résume dans les considérations finales.

Dans le chapitre 1, je tente de traiter des conditions d'émergence de la CPT, tant au niveau national en 1975, à travers son secrétariat à Goiânia, qu'au niveau régional en 1976, dans l'état du Pará. Pour cela, je commence par l'histoire d'Emmanuel Wambergue, Mano, l'un des premiers *agentes* de la CPT récemment créée à Marabá. Je cherche à croiser les perceptions et l'élaboration mémorielle que Mano fait du « monde de la frontière », qu'il a rencontré lors de son arrivée et de son installation, avec les perceptions et l'élaboration ethnographique des chercheurs (principalement Neide Esterci et Otávio Velho) qui, à la même époque, cherchaient à appréhender le monde des *conflits*, dont la CPT est issue. Il est intéressant de noter que la création de la CPT est racontée par les *agentes* comme une réponse

– à caractère prophétique, comme ielles soulignent – à cette situation. Ce qui m'intéresse, c'est de décrire comment les manières de penser et d''gir ont commencé à se développer au cours de ces premières années, afin de pouvoir comprendre, par une coupure temporelle avec les autres chapitres, les lignes de continuité et de rupture dans les pratiques, les valeurs et les idées dans ce passage du temps.

Dans le chapitre 2, je décris, à travers un extrait du carnet de terrain, l'un des dispositifs centraux du travail quotidien des *agentes* : la *visite* aux occupations de terres *accompagnées* par ces derniers/dernières, dans le but de les encourager, c'est-à-dire d'encourager la mobilisation. Je commence par décrire le plus fidèlement possible une situation singulière, puis je l'élargis en décrivant l'univers des occupations et des campements des mouvements de sans-terre dans le sud et le sud-est du Pará, tel que j'ai pu le retracer, à travers différentes sources, lors de mon séjour sur le terrain. Plus tard, en revenant sur la scène, je décris les attentes valoratives des *agentes* quant à une bonne occupation. Cela révèle un code de mobilisation dont le langage est mutuellement dépendant des demandes des acteurs étatiques, en particulier l'INCRA, pour la création de *assentamentos*, la principale revendication du public sans terre. En d'autres termes, j'étudie comment les conditions de félicité de ce code opèrent dans l'interaction entre organisations de la 'société civile' et l'État (quelles revendications sont légitimes et lesquelles ne le sont pas). J'analyse également l'historicité de la relation entre les *mouvements* et l'État, en cherchant à comprendre le déclin observé à la fois dans la mobilisation pour la réforme agraire et dans la politique publique correspondante au cours de la dernière décennie, de 2011 à 2020.

Dans le chapitre 3, j'essaie de me plonger dans la vie quotidienne des occupations *accomapgnées* par la CPT, afin de comprendre comment les relations de travail et de revenu s'y déroulent (entretien de la vie). Beaucoup d'entre elles sont basées sur des pratiques prédatrices (déforestation, location de pâturages, achat et vente de lots, etc.) proscrites par les *agentes*, car, entre autres raisons, elles entravent la légitimité des revendications. L'objectif est de mieux décrire les défis récurrents rencontrés par les *agentes* pour faire émerger des espaces collectifs de mobilisation. Ces collectifs sont assez instables, en raison de la difficile mise en place d'une « représentation politique », par le truchement de présidents d'associations ou de coordinateurs de *mouvements*, par exemple, compte tenu des innombrables critiques que les membres des occupations adressent aux *militants*, ce qui entraîne également le phénomène de *conflits entre égaux*.

Si dans le chapitre précédent j'ai essayé de montrer comment la CPT cherche à promouvoir la production de la dénonciation à l'intérieur des occupations par ses membres,

dans le chapitre 4 je décris comment la CPT elle-même diffuse la dénonciation, la faisant circuler dans différents espaces, créant des publics pour le problème de la violence en milieu rural (*violência no campo*) associé à l'accès précaire et à la redistribution de la terre (l'absence de réforme agraire, donc) au Brésil. Pour cela, je concentre l'analyse sur un autre dispositif important pour les *agentes*, la publication du *Caderno de Conflitos no Campo - Brasil* (Cahier sur les conflits en milieu rural - Brésil), qui agrège chaque année des données statistiques sur les conflits fonciers et les cas de violence contre les biens et de violence contre la personne. J'étudie les manières de nommer ce qui est un *conflit*, et les manières de le quantifier, en cherchant également à comprendre comment ces pratiques actualisent ce que certain.e.s *agentes* appellent la prophétie ou le discours prophétique.

Dans les deux derniers chapitres, je me consacre à la description de l'engagement militant (ou le *compromisso* et sa *mística*, dans le lexique émique). Dans le chapitre 5, je décris les manières quotidiennes dont cet engagement est exercé, c'est-à-dire quelles pratiques sont prises comme signes de cet engagement, à travers la trajectoire de deux agentes, Geuza et Chiquinho. Je réfléchis à la motivation et aux moyens de renouveler cet engagement au sein d'un service très actif qui doit faire face à diverses difficultés, allant de la pression du financement des *projets* aux dangers et menaces de mort auxquels ielles sont confronté.e.s. L'enjeu est la production éthique des subjectivités militantes, des valeurs qu'elles conçoivent et mettent en œuvre.

Dans le chapitre 6, je cherche à comprendre plus finement la position assumée par les *agentes* face aux situations de souffrance, notamment en comparaison avec l'engagement et les positions d'autres militants chrétiens à cet égard. Je passe à une analyse plus spécifique de l'économie du don et du contre-don présente dans les échanges entre les agentes et le public des occupations de terres, en cherchant à comprendre la place qu'y prennent le 'sacrifice', le 'don' et la 'grâce' chez les *agentes*. Je termine par une description et une analyse de la *mística* – comme motivation du *service*, de l'engagement militant – montrant les particularités de sa signification face à d'autres conceptions, tant dans le cadre du christianisme que dans le répertoire des conceptions anthropologiques développées autour du thème.

Enfin, dans les dernières considérations, je discute des contributions qu'un compte-rendu ethnographique des articulations entre 'religion' et 'politique' dans la CPT apporte aux théories analytiques (des sciences sociales) concernant ces thèmes.

Dans tous les chapitres, je m'attache à décrire des opérations combinées, pratiques et intellectuelles. Comme je l'ai dit en préambule, il s'agit d'observer comment les *agentes*, dans des situations de travail diverses, identifient des régularités, des singularités et des liens entre

les phénomènes, produisent des noms, et mettent en évidence des causalités, imputent des responsabilités, et imaginent des solutions ou des pistes d'action pour dépasser le tableau qu'ils désignent comme mauvais. Il s'agit d'une action stratégique, au sens wébérien, d'actions rationnelles concernant les fins, mais aussi d'actions fondées sur des valeurs qui ne sont pas seulement une illusion des acteurs, afin de mieux entreprendre la dispute des positions dans un champ social donné, au sens bourdieusien.

Ce que je veux dire, c'est que cette thèse part d'un point de départ épistémologique qui consiste à prêter attention non seulement aux divergences, aux compétitions, aux conflits et aux relations de pouvoir entre les *agentes*, et entre eux et les autres acteurs avec lesquels ils interagissent, mais aussi aux convergences, aux coopérations, aux accords qui sont établis, et à la sincérité qui existe dans ces efforts.

Luc Boltanski (1990) a observé que les sciences sociales ont adopté une certaine « ontologie du conflit », également liée au « dévoilement » de ce qui est « caché ». Cette ontologie est peu remise en question. Cela signifie que les sociologues et les anthropologues semblent toujours plus disposé.e.s à prêter attention aux relations de pouvoir, à l'agonistique des relations, et moins à ce qui produit la paix, la coopération, l'amitié/l'amour, et encore moins à la sincérité qui existe dans ces actions. En bref, on se concentre davantage sur la dissidence et moins sur le consensus, davantage sur le mal et moins sur le bien – en ce sens, voir Sherry Ortner (2016) et Joel Robbins (2013). Cela va dans le même sens que ce que disait Julian Pitt-Rivers (2011 : 424), lorsqu'il constatait la maigreur des études anthropologiques consacrées à la « grâce », par rapport aux nombreuses études axées sur l'« honneur », dans le bassin méditerranéen, par exemple.

Je n'hésite pas à décrire les *conflits*. Dans le chapitre 2, je décris les conflits entre les *agentes* et les acteurs de l'État dans la mise en œuvre de la politique de *assentamentos*. Dans le chapitre 3, je traite des conflits entre les *agentes* et les personnes issues des occupations de terre qu'ils *accompagnent* : je décris comment les attentes normatives d'une partie et de l'eautre ne coïncident pas, comment les *agentes* conçoivent et régulent des actions qui ne sont pas facilement acceptées par l'autre partie. J'y traite également des conflits entre les *mouvements* et les personnes issues des occupations, des désaccords entre les *mouvements* et la CPT, et entre les *agentes* de la CPT eux/elles-mêmes, sur la meilleure action à adopter. Cependant, il y a des efforts pour maintenir les accords, avec des rénoncements, qui ne sont pas faciles à définir comme « stratégiques », si nous voulons garder valide le postulat de prendre les *agentes* au sérieux. En ce sens, par exemple, je tente de montrer comment la reproduction de l'engagement militant est inintelligible si l'on adopte seulement le point de

vue de la rétribution (ce que les *agentes* gagneraient à être militants). En bref, il s'agit d'assumer qu'il y a une dimension de gratuité et, donc, de 'grâce' qui y est présente, décrite et analysée en détail dans le chapitre 6, où je réponds aux critiques éventuelles selon lesquelles il y aurait une romantisation ou une idéalisation de l'ethnographe dans ce sens.

Configuration de la CPT

Selon la loi des associations brésilienne, la CPT est une entité juridique de droit privé, à caractère religieux, œcuménique et philanthropique, sans but lucratif. Son document de constitution l'a définie comme un organe autonome par rapport à l'Église catholique et à la Confédération nationale des évêques du Brésil (CNBB), bien qu'elle soit liée à la première et à la seconde. Il précise également qu'elle peut être liée à d'autres églises. En fait, certaines équipes CPT comptent des *agentes* d'autres confessions chrétiennes, telles que luthérienne et méthodiste, et d'autres matrices non chrétiennes.

La CPT est organisée par équipes, toujours locales. Les équipes d'un même état, ou de plusieurs d'entre eux, constituent un bureau régional. Chaque régional dispose d'une coordination et d'un conseil. Aujourd'hui, il y a 21 buraux régionaux de la CPT au Brésil. En outre, la CPT est composé de : la Coordination nationale (Conac), le Conseil national, le Conseil fiscal, l'Assemblée générale, le Congrès, la Présidence et la Vice-Présidence.

L'Assemblée générale est un organe délibérant important car elle élit les membres des autres organes (Conac, Conseil fiscal, Présidence et Vice-présidence), examine et approuve les rapports d'activités et les comptes des bureaux régionaux, examine et délibère sur les ressources soumises à l'entité, telles que les projets et les donations. Elle se réunit au moins une fois par an. Participants : 3 personnes de chaque bureau régional (2 *agentes* et 1 *travailleur*), Conseil Fiscal, Coordination Nationale, évêques et pasteurs *accompagnant* les bureaux régionaux, représentants d'autres églises chrétiennes à condition qu'ielles travaillent effectivement dans une équipe, et membres fondateurs qui travaillent toujours dans la CPT. Les décisions sont prises à la majorité simple.

Tous les trois ans, l'Assemblée générale élit la Coordination nationale (Conac), composée de quatre membres, pour un mandat de même durée. Depuis 2021, la Conac a une *agente* de l'équipe de Marabá, l'avocate Andréia Silvério dos Reis. La fonction de la Conac est d'exécuter ce qui a été délibéré par l'Assemblée et de représenter l'entité dans les forums nationaux et étrangers. La présidence et la vice-présidence sont occupées par des évêques, et leur principale fonction est de présider des réunions telles que l'assemblée générale et de représenter l'entité dans d'éventuelles procédures judiciaires.

On s'attend à ce que l'Assemblée générale cherche à développer concrètement les lignes directrices les plus générales de l'action de la CPT qui sont fixées à chaque Congrès, qui, selon le statut toujours, doit se tenir tous les 4 ans. Le dernier en date, cependant, le IVe Congrès national de la CPT, a eu lieu en juillet 2015, dans la ville de Porto Velho, à Rondônia. Le cinquième congrès devait se tenir à Marabá en 2020. En raison de la pandémie de Covid-19, il a été successivement reporté, et devrait avoir lieu en juillet 2023. À chaque Congrès, le nombre de *travailleurs* doit être supérieur au nombre d'*agentes*. J'ai observé que cela s'est effectivement produit lors de la dernière édition en 2015, lorsque je faisais partie de la délégation envoyée par le bureau régional du Pará. Ainsi, l'entité veut élargir la participation, en cherchant à amener le public *accompagné* et à le rendre formulateur des décisions. Cette démarche se heurte toutefois à plusieurs limites propres aux délibérations collectives.

Un bureau régional peut avoir une ou plusieurs équipes. La Région Araguaia-Tocantins (qui couvre l'extension territoriale de l'État de Tocantins), par exemple, n'a qu'une seule équipe avec des *agentes* réparti.e.s dans différentes municipalités. Le bureau régional du Pará, quant à lui, compte 10 équipes : Alto Xingu, Anapu, Itaituba, Guajarina (microrégion du nord-est du Para), Marabá, Marajó, Óbidos, Santarém, Tucuruí, Xinguara. Le bureau régional du Pará est situé à Belém, dans un bâtiment qui fait partie du siège de la « CNBB-Région Nord 2 ».

Le fait que les *agentes* du Pará soient organisé.e.s en plusieurs équipes renforce le degré d'autonomie entre elles. J'ai en effet observé, de manière récurrente, dans mon travail de terrain, l'affirmation des membres de l'équipe que les organes nationaux de la CPT respectent autant que possible le modèle d'action des équipes locales, en raison de la nécessité de prendre en compte les particularités du lieu : le public *accompagné* peut changer (*sans terre*, dans une région, *ribeirinho*, dans une autre, par exemple), et les questions qui nécessitent de la *assessoria* de la CPT peuvent être diverses : il y a des endroits qui demandent plus de soutien pour la production agricole, d'autres où il y a une plus grande incidence d'épisodes violents, d'autres qui sont touchés par l'exploitation minière des entreprises, etc.

Les limites territoriales de chaque équipe, au Pará, coïncident généralement avec celles des diocèses ou prélatures où elles se trouvent : Diocèse d'Alto Xingu, Prélature de Xingu/Altamira, Prélature d'Itaituba, Archidiocèse de Belém, Diocèse de Marabá, Prélature de Marajó, Diocèse d'Óbidos, Diocèse de Santarém, Diocèse de Cametá et Diocèse de Conceição do Araguaia, dans l'ordre respectif des équipes énumérées juste au-dessus.

Mon travail de terrain s'est effectué presque entièrement au niveau des équipes, notamment deux, celles de Marabá et de Xinguara, même si en 2015, lorsque j'ai travaillé en tant qu'*agente*, j'étais à la disposition de deux autres équipes présentes dans la région du Sud et du Sud-Est du Pará, l'Alto Xingu (qui regroupe des *agentes* de Tucumã et São Félix do Xingu) et Tucuruí. Cela est dû à une relation conjointe entre elles, car elles ont des projets de financement communs, ou parce que les services de conseil juridique de Marabá aident d'autres équipes qui n'ont pas d'avocats, lors de litiges impliquant des occupations de terres *accompagnées* par ces équipes. Cependant, la plupart du matériel de terrain utilisé dans cette ethnographie provient de situations dans lesquelles des *agentes* de Marabá étaient présent.e.s, car cela m'a permis de mieux articuler les thèmes que j'ai choisi de traiter dans les chapitres.

Le nombre *d'agentes* de l'équipe de Marabá a beaucoup varié. Lors de la première saison, en 2014, en raison d'un projet de l'agence catholique pour la coopération internationale, Cafod - dans le chapitre 5, je rapporte le fonctionnement de ces projets -, qui nécessitait un grand nombre d'activités, davantage *d'agentes* ont été embauchés, et ils étaient 14 au total. En 2015, ce projet, d'une durée de trois ans, était arrivé à son terme, et l'équipe est revenue à un nombre plus stable de 9 *agentes*, dont les responsables de la comptabilité, généralement 2.

La configuration de l'équipe de Marabá est assez exceptionnelle. Les autres équipes du Pará sont généralement plus petites : Alto Xingu, Xinguara et Tucuruí ont oscillé la plupart du temps pendant mes saisons de travail sur le terrain entre 3 et 4 *agentes* (y compris les personnes chargées de la comptabilité). Les autres équipes de la région ont généralement le même nombre, voire moins. Il y a des équipe où il n'y a qu'un.e seul.e *agente*.

Une autre exception de l'équipe de Marabá est que tous les *agentes* sont payé.e.s par le biais d'un *projet*. D'autres équipes, tant dans le sud et le sud-est que dans d'autres endroits du Brésil, s'appuient sur des *agentes* bénévoles, soit parce qu'ielles sont religieux/religieuses, retraité.e.s, soit parce qu'ielles ont une autre profession et ne consacrent qu'une partie de leur temps aux activités de la CPT. Au chapitre 5, je traiterai ces informations de manière plus détaillée.

Sur les 9 *agentes*, 2 étaient des comptables (1 homme et 1 femme), 3 étaient des conseillers juridiques (1 homme et 2 femmes) et 4 (2 hommes et 2 femmes) étaient plus impliqués dans le suivi des zones d''ccupation des terres, parfois appelées *groupes* et parfois *communautés*. Les zones *accompagnées* sont celles qui reçoivent des *visites* pour le travail d'*assessoria*, qu'il soit technique (axé sur la production sur les champs, en utilisant surtout des méthodes agro-écologiques) ou pédago-politiques, y compris des activités de formation et des

réunions dans les *barracões* pour l'*animation*, c'est-à-dire pour encourager la participation des membres d'une occupation de terre à des activités de mobilisation.

Nominalement, c'est-à-dire selon les *projets*, les zones *visitées* par les 4 *agentes* (éventuellement les conseillers juridiques ont participé aux *visites*) ont varié entre 8 et 12, tout au long des périodes de mon travail de terrain. Le nombre de domaines qui font l'objet de poursuites civiles et pénales est cependant plus important. Et même ceux qui reçoivent des *visites* peuvent être plus nombreux, selon certaines circonstances, notamment les urgences, dont je parlerai au chapitre 5.

Dans cette thèse, je concentre davantage la description sur le travail effectué pour stimuler la mobilisation. Les activités de conseil technique en agroécologie et de conseil juridique ne seront mentionnées que quelques fois tout au long des chapitres.

Il y avait donc un total de 5 femmes et 4 hommes. En ce qui concerne la couleur/race, je n'ai jamais vu comment la plupart d'entre elles/eux s'identifiaient officiellement selon les catégories de l'IBGE (Institut brésilien de géographie et de statistique), mais il y avait au moins 4 personnes blanches, dont moi, lorsque j'ai rejoint l'équipe en 2015 : moi, Chiquinho (dont la trajectoire est traitée au chapitre 5), Larissa (du conseil juridique), Leidiane (de la comptabilité). À la fin de ma période de *service*, au cours de laquelle j'ai remplacé Rose, en congé de maternité, l'équipe comptait à nouveau 3 personnes blanches et 6 personnes non blanches (entre *pardo-negro ; pardo-indígena ; preto*)

En ce qui concerne l'âge, j'ai commencé le travail de terrain à l'âge de 25 ans, et sur les neuf *agentes*, seul un *agente* de Marabá était plus jeune que moi. Deux autres avaient mon âge, et six autres étaient plus avancés, avec au moins cinq ans de différence. En 2015, *l'agente* le plus âgé avait 50 ans.

En ce qui concerne l'éducation, 6 des 9 *agentes* avaient terminé des études supérieures (1 en pédagogie, 3 en droit, 2 en sciences sociales) ; un *agente* suivait un cours de niveau supérieur (éducation en milieu rural) à l'Unifesspa récemment créé, un *agente* allait être sélectionné pour un cours technique-supérieur en agroécologie, une *agente* avait terminé l'école secondaire.

Enfin, comme je l'ai dit, mon insertion s'est bien passée, grâce à l'ouverture et à l'hospitalité que j'ai reçues des *agentes*, qui ont été très patients avec mon peu de familiarité avec le milieu rural, l'exception absolue, en fait, dans l'équipe, lorsque j'y travaillais. Tous avaient vécu en zone rurale au moins à un moment de leur socialisation, pendant l'enfance et/ou l'adolescence. Ils venaient presque tous de familles rurales à faibles revenus et connaissaient presque tous le *trecho*. Plus de détails à ce sujet au chapitre 5.

Quand j'étais avec elles et eux, j'étais certainement le plus « blanc », à cause du phénotype, mais aussi parce que je n'avais pas les compétences nécessaires pour me conduire dans ce monde, venant d'une classe moyenne urbaine et bien éduquée (faisant une maîtrise au début et plus tard un doctorat). Dans les zones *accompagnées*, lors des premières présentations, il était courant que les gens me demandent si j'étais un étranger, ou un missionnaire, ou un prêtre, ou tous ces rôles réunis, car ils voyaient que je ne me comportais pas exactement comme les autres *agentes*.

Dans les occupations de terre, le sexe est une variable qui a une grande influence sur la conduite du travail des *agentes*. J'avais l'habitude de fréquenter davantage les groupes d'hommes, car je me suis tout de suite rendu compte que parler aux femmes pouvait être mal interprété. En ce qui concerne les *agentes*, qui sont, après tout, les interlocuteurs/interlocutrices de cette thèse, j'ai parlé et approché aussi bien des femmes que des hommes, bien que dans la vie quotidienne du bureau, j'ai interagi un peu plus avec elles, notamment avec deux *agentes* avec lesquels je partageais une salle dans le bureau de l'équipe de Marabá lorsque j'y travaillais.

CHAPITRE 1

Une pastorale sur un front d'expansion : ethnographie et mémoire

Dans ce chapitre, je cherche à traiter des conditions d'émergence de la CPT, tant au niveau national en 1975, à travers son secrétariat à Goiânia, qu'au niveau régional en 1976, dans l'état du Pará. Pour cela, je commence par la trajectoire d'Emmanuel Wambergue, Mano, l'un des premiers *agentes* de la CPT récemment créé à Marabá. Je cherche à croiser l'élaboration mémorielle de Mano sur le « monde de la frontière », qu'il a rencontré lors de son arrivée et de son installation, avec l'élaboration ethnographique des chercheurs (principalement Neide Esterci et Otávio Velho) qui, à la même époque, cherchaient à appréhender ce même monde fait des *conflits*, dont la CPT est issue.

1.1 L'arrivée de Mano dans l'Araguaia

Cette section décrit longuement la trajectoire d'Emmanuel Wambergue, surnommé Mano, français, catholique, militant engagé dans la lutte pour l'accès à la terre et aux moyens de la travailler, depuis son entrée dans l'âge adulte en France. À travers des extraits d'un entretien réalisé avec lui en 2018, je retrace sa trajectoire, depuis son enfance et son adolescence en France, jusqu'à son arrivée à Marabá. Un missionnaire français, issu de la même congrégation religieuse que Mano, l'invite à venir développer une action pastorale, de soutien, auprès de communautés rurales de squatters (*posseiros*) menacés de perdre leurs terres, soit par des projets d'infrastructures du gouvernement fédéral, comme la construction de autoroutes, en plein essor dans les années 1970 en Amazonie, sous le régime de la dictature civilo-militaire, soit par l'action de grands (et prétendus) propriétaires terriens, souvent des *grileiros* (fraudeurs de titres de propriété).

J'entrelace les phrases de Mano avec le rapport que moi, l'ethnographe, je construis. Et j'intercale également l'entretien avec d'autres scènes du travail de terrain dans lesquelles Mano apparaît en train de parler de sa trajectoire à des publics militants, comme en 2014, lors d'une réunion des acteurs de la mobilisation pour la réforme agraire à Marabá dans le campus central de l'université fédérale de la région – Unifesspa, université fédérale du sud et du sud-est du Pará – et en 2016, dans la même université devant un public d'étudiants de la faculté d'éducation en milieu rural (*educação no campo*) .

Mano a accompagné les différentes étapes de l'histoire de la mobilisation locale pour l'accès à la terre. De la lutte des *posseiros* à la transformation des syndicats en acteurs engagés dans la demande de réforme agraire, en passant par l'arrivée du mouvement des sans-terre (MST) dans le sud et le sud-est du Pará. À travers son récit, nous pouvons appréhender des épisodes de cette histoire régionale, notamment la façon dont les conflits fonciers ont été configurés et quel répertoire d'actions collectives était disponible pour les acteurs locaux pour produire des revendications.

Depuis son adolescence, Mano a participé à des groupes de jeunes catholiques, liés à l'Action catholique en France, qui encourageait ses participants à s'engager dans le travail social comme moyen de vivre leur foi. Mano a décidé de rejoindre un ordre religieux après les événements de mai 1968, qui ont également eu un impact sur le mode de vie des religieux dans son pays. Ainsi, Mano depuis le début de sa vie adulte pratique déjà *l'établissement* (*inserção*) quelque chose qui va beaucoup aider au Brésil, à la vie *insérée*. À travers ce récit, nous voyons comment les idées, les pratiques et les valeurs du catholicisme social ont circulé entre la France et le Brésil, comme Compagnon (2008) et Löwy et Garcia-Ruiz (1997) l'ont analysé.

1.2 Excursion : actions de mémoire et rapports dans la description ethnographique

Dans cette section, je développe une réflexion théorique, basée sur un bilan bibliographique, sur la façon dont les récits mémoriels peuvent être travaillés dans une ethnographie comme celle que je développe.

Que transmettent les histoires/narrations/histoires ? Certainement pas seulement les événements eux-mêmes car ce dont on parle – le sujet, l'objet – ne nous informe pas de pourquoi on en parle – pourquoi c'est un tel sujet ou un tel objet –, pointant l'existence récurrente dans les actes de narration d'une pensée morale en action (Comerford, 2014). D'où l'importance de ne pas négliger le fait que la narration (et sa mise en scène) est un rituel au sens de Leach (1966), c'est-à-dire une performance soumise à un certain degré de formalisation, qui, pour cette raison, affirme quelque chose au-delà de ce qui est raconté (De L'Estoile, 2001:124). Le rituel peut dire des choses vraies, libérées des critères positivistes de vérité (adéquation et vérification), car il vise à expliciter non seulement des faits, mais des valeurs (Robbins, 2015) ou des postulations normatives – des revendications – (Lambek, 1996) et c'est avant tout cela qui est transmis.

Il s'agit là d'une dimension centrale des récits de mémoire, car ils sont souvent guidés par un principe de justice et cherchent à agir sur celui qui les entend ou les lit. Il n'est pas

étonnant que Gagnebin (2006:57) note la nécessité d'élargir la notion de témoin lorsque nous sommes confrontés à des récits mémoriels : le témoin n'est pas seulement celui qui a vu et vécu les événements, mais aussi celui qui reçoit le récit.

Ce qui est en jeu, c'est la dimension pragmatique des narrations qui sont des actes à la fois locutoires et illocutoires (Lambek, idem) visant à énoncer le cadre de la situation et du destinataire. Ceci a une importance particulière lorsque nous traitons des récits de la mémoire de la lutte pour la terre, faits par les *agentes* et ex-*agentes*, comme celui de Mano, car ces narrations et discours, surtout lorsqu'ils sont publics mais aussi lorsqu'ils sont privés, en luttant contre l'oubli, prolongent dans le présent l'existence d'épisodes passés qui ont impliqué des personnes dans des situations de conflit pour l'accès à la terre, répondent, comme tous les rapports, à certaines préoccupations du présent (Halbwachs, 2004) – dans ce cas, le présent de la mobilisation sociale – et cherchent, comme nous le verrons tout au long de la thèse, à susciter – si le destinataire est un public plus large – ou à renouveler – si nous avons affaire à ceux qui sont déjà engagés dans la cause – l'engagement.

En résumé, je défends l'importance de la description ethnographique pour se tourner vers les récits historiques produits par les *agentes* ou ancien.ne.s *agentes* de la CPT, en prêtant attention à la fois aux mécanismes de sa composition et de sa transmission. En ce qui concerne la composition, il s'agit de prêter attention à sa *poièsis*, de noter quels événements et sujets sont sélectionnés et mis en série, comment ils sont décrits et qualifiés, et quelles variations cette agentivité prend dans le temps et entre les différents locuteurs qui cherchent à transmettre ces histoires : se demander quand, comment, par qui, pour qui et pour quoi, certains éléments narratifs ont eu la chance d'être sélectionnés et mémorisés au point d'être mobilisés par les narrateurs dans leurs récits oraux – qui seront enregistrés par l'ethnographe – ou écrits (Bazin, 1979:435).

1.3 Pastorale, frontière et conflits en Amazonie orientale

Neide Esterci a effectué un travail de terrain auprès de communautés de *posseiros* en Amazonie orientale (nord-est de l'état du Mato Grosso) en 1967. J'utilise son ethnographie comme source documentaire parce qu'elle nous permet d'appréhender (i) les modalités des actions collectives parmi les *posseiros* dans la vallée de l'Araguaia, ainsi que (ii) l'action de l'église locale qui soutenait déjà ces groupes, avant même la création officielle d'une Pastorale de la Terre, apportant certains (pas tous) éléments de continuité avec ce qui s'est passé dans le sud-est du Pará, selon des récits plus ou moins académiques et testimoniaux, comme ceux de Velho, Mano et d'autres.

Dans son ethnographie, nous voyons comment, dès les années 1960, le *posseiro* a pu émerger comme un acteur de la mobilisation pour l'accès à la terre en Amazonie, ce qui a fait l'objet de diverses études sociologiques et anthropologiques. D'abord catégorie juridique désignant des individus qui, aux termes du code civil, détenaient la possession mais non la propriété, elle est devenue catégorie politique lorsque les agriculteurs qui s'y étaient installés depuis au moins les années 1950, par le truchement de fronts d'expansion périodiques, ont eu besoin de défendre les terres qu'ils occupaient contre les revendications d'autres acteurs publics ou privés (ces derniers, personnes physiques ou morales).

Les situations qui y sont décrites sont observées et vécues par des religieux et des laïcs qui effectuent un travail pastoral auprès des populations rurales dans d'autres régions de l'Amazonie orientale, avec des variations ou des continuités. Ainsi, Mano, membre de l'équipe pastorale de São Domingos (région où Otávio Velho a effectué son travail de terrain), rapporte, à son arrivée en 1975, les menaces d'expulsion des anciens *posseiros* faites non pas par une entreprise privée, comme à Santa Terezinha (région de l'enquête de Neide Esterci), mais par l'État lui-même, à travers ses projets officiels de colonisation et de travaux publics. Mais déjà dans la région de l'autoroute PA-70 où Sœur Dorothy s'était installée en 1974, il y avait des expulsions et des tentatives d'expulsion entreprises par des propriétaires terriens (dont certains étaient *grileiros*), et parfois des entreprises, que les membres de l'église locale cherchaient à dénoncer, comme nous l'avons vu en préambule. Les conflits pourraient également avoir lieu en dehors du modèle de « l'arrivée de l'étranger » (*chegada do estranho*), avec des agriculteurs qui partent occuper eux-mêmes des terres privées, comme le souligne Airton Pereira (2015).

Mais ce que les différents récits et documents nous permettent de constater, c'est que les églises locales de cette région de l'Amazonie orientale (nord-est du Mato Grosso, nord de l'ancien État de Goiás, sud et sud-est du Pará, sud du Maranhão) et leurs membres laïcs ou religieux ont souvent eu affaire, dans l'exercice de leur travail pastoral, aux effets de l'expansion de la frontière : des conflits violents pour la occupation de terres qui pouvaient prendre diverses configurations avec l'implantation de grandes entreprises agricoles, forestières ou minières, avec le recours récurrent au travail forcé (*peonage*, comme on disait dans les années 1970), et l'augmentation des flux migratoires.

En même temps, ces matériaux montrent les actions collectives que les *posseiros* entreprenaient déjà, dont beaucoup impliquaient une confrontation directe, avec des épisodes de formation de tranchées et de réaction armée aux attaques des *jagunços* (hommes de main) et de la police. Cela ne signifie pas que les revendications n'étaient pas institutionnalisées,

puisqu'avant la création de la CPT, des religieux (au sens de membres du clergé régulier) et des laïcs apportaient simultanément leur soutien, et étaient déjà engagés dans la documentation des conflits, multipliant les médiations – au sens de Latour (2006) – pour transmettre les demandes des *posseiros* aux agences étatiques, Comme nous le lisons dans les comptes rendus des différentes visites du père François Jentel (interlocuteur de l'enquête de Neide Esterci) à Brasília et du dialogue avec les représentants de la justice locale, tout comme Mano dans ses manuscrits rappelle que depuis 1970, l'équipe pastorale du diocèse de Marabá avait assisté à des audiences avec des fonctionnaires de l'INCRA, en plus des innombrables documents montrant le recours à la justice civile pour faire respecter les procédures judiciaires de reprise de possession (*reintegração de posse*).

Cependant, il n'y avait pas encore d'espace où les *agentes* de différents endroits pouvaient partager leurs expériences et les nombreuses variables qui y sont associées – profil des acteurs en conflit, difficultés institutionnelles dans la dénonciation et la résolution des cas, moyens de violence utilisés, modalités d'actions collectives, entre autres – qui, si elles étaient discutées ensemble, pourraient faciliter la réflexion sur les stratégies à adopter dans l'action pastorale avec les squatters et les paysans. La dure répression subie par l'équipe de la prélature de São Félix do Araguaia en 1973 a convaincu de nombreux membres du clergé et du laïcat, déjà engagés dans le soutien aux communautés en conflit, qu'une action commune serait souhaitable pour rompre l'isolement, notamment parce que des cas de persécution, avec emprisonnement et torture du clergé et du laïcat (dans le contexte de la dictature militaire), se produisaient parallèlement dans d'autres endroits.

La lettre pastorale de Pedro Casaldáliga de 1971, « Une Église en Amazonie en conflit avec le latifundium et la marginalisation sociale », marque un tournant dans l'histoire des documents de l'Église sur la question agraire au Brésil, tant par sa forme que par son contenu. Deux ans plus tôt, en 1969, la CNBB, par le truchement de sa commission des conflits fonciers, avait publié une note à la presse dans laquelle elle tentait de maintenir une position équidistante des parties impliquées dans le conflit, suggérant de résoudre le problème par l'acquisition de terres, au lieu de la confiscation – comme le préconisaient alors les Ligues paysannes – ou de l'expropriation pour l'intérêt social – comme le préconisait l'ULTAB (Union des agriculteurs et des travailleurs agricoles du Brésil) – dans la ligne de l'harmonie des intérêts et de la conciliation entre les travailleurs et les élites, qui marque les positions ecclésiastiques dans les années 1950 (Almeida A. W., 1993 : 47-49), malgré quelques manifestations – bien que prudentes – en faveur de l'expropriation dans les années 1960. Tout autre est la position prise dans la Lettre Pastorale de 1971 qui, à la page 44, propose une

Réforme Agraire juste, radicale, d'inspiration sociologique et réalisée techniquement, sans délais exaspérants, sans camouflage intolérable. Sur le plan de la forme, « des notes et des lettres des années précédentes écrites sur un ton concis, nous avons maintenant la Lettre Pastorale [de 1971], un document dense, en forme d'étude, avec des données statistiques, des informations géographiques et des propositions politiques » (Idem, ibidem : 52-53).

Il associe, dès l'introduction, ce qu'il écrit comme un *témoignage,* et comme un acte de prophétisme, c'est-à-dire l'action de dire la vérité et de rechercher la justice, résumé dans la conclusion du document, sous le titre « Cri de cette Église », qui n'épargne pas la critique des fermiers catholiques qui asservissent les paysans, et appelle expressément à la défense des droits de l'homme. Il cite des passages de l'Évangile et des encycliques qui montrent que le droit de propriété ne peut être absolu face à la *promotion humaine* – cette dernière étant placée comme l'objet même de toute évangélisation – et défend un apostolat incarné, c'est-à-dire *inséré,* dont la liturgie et les sacrements sont adaptés à la réalité locale, contre les orientations européistes.

La lettre était adressée à la fois à l'extérieur et à l'intérieur de l'Église. En ce qui concerne la CNBB, elle a cherché à assumer une interpellation, qui a eu quelques effets, dans la mesure où des évêques d'autres régions ont produit des documents analogues, qui, dans les récits de création de la CPT, sont mis comme des antécédents importants. Elles circulaient déjà dans l'assemblée des évêques en 1974, à Itaici, une municipalité de l'intérieur de São Paulo, lorsque Pedro Casaldáliga, un an après la répression dramatique subie dans sa prélature, propose une réunion des évêques de l'Amazonie, pour discuter de l'isolement des églises locales et de la pastorale, et de la nécessité de leur articulation. Dans le point suivant, nous voyons que cette Lettre est pointée par les *agentes* comme l'un des antécédents importants de la création de la CPT.

1.4 Histoire de la création de la CPT : la réunion de Goiânia

En ce qui concerne l'histoire de sa création, j'avais déjà obtenu quelques informations par le biais de publications produites par la CPT en commémoration de ses 10, 20, 25 et 40 ans d'existence. Lors de l'une des périodes sur le terrain (mars à juin 2018), j'ai pu consulter les archives du centre de documentation Dom Tomás Balduíno (CEDOC) basé au secrétariat national de la CPT, à Goiânia-GO. Une partie des boîtes qui conservent les documents institutionnels a été numérisée et était accessible via une base de données en ligne. J'ai privilégié la consultation des autres boîtes qui contenaient des communications, de la correspondance, des notes, des rapports et des publications officielles sur l'institution pendant

la période qui va de 1975 à 1997. Après cela, je suis retourné en Amazonie orientale, pour suivre le travail des équipes d'*agentes* locaux sur place.

À partir de l'entretien avec Ruben Siqueira, membre de la coordination nationale de la CPT en 2018, et en le croisant avec la lecture des archives consultées, j'ai trouvé des éléments récurrents qui caractérisent la création de la CPT : (i) la CPT est née d'une initiative officielle, car elle a été créée lors d'une réunion d'évêques ; (ii) les évêques qui ont participé à la réunion venaient principalement de l'Amazonie et du Centre-Ouest du pays ; (iii) bien que résultant d'une initiative officielle d'évêques catholiques, elle a, depuis sa fondation, un caractère œcuménique, travaillant avec des membres d'autres églises chrétiennes (comme les luthériens et les méthodistes), et autonome, car ses décisions ne sont pas soumises aux délibérations/autorisations de la CNBB, mais de ses propres assemblées périodiques, qui réunissent des *agentes* et des membres des communautés *accompagnées* par la CPT ; (iv) le travail que la CPT était supposée faire était en réalité déjà en cours ; une commission a été créée plutôt pour articuler les expériences déjà en cours.

Dans les publications officielles, les récits de la création tracent une ligne généalogique qui place comme antécédents de la « rencontre de Goiânia », qui a eu lieu entre le 18 et le 22 juin 1975, la publication de la lettre pastorale de 1971 et de trois documents, tous de 1973 : « J'ai entendu les clameurs de mon peuple » (évêques du Nord-Est) ; « Marginalisation d'un peuple - Cri des Eglises » (évêques du Centre-Ouest), et « Y-Juca-Pirama - l'Indien, celui qui doit mourir » (évêques de l'Amazonie légale), où les évêques décrivent l'augmentation du nombre de conflits fonciers dans leurs différentes régions, et la nécessité pour l'Eglise d'apporter une *réponse*.

Mes interlocuteurs associent l'idée de *réponse* à des termes tels que *provocation*, *clameur* ou *cri* de la situation conflictuelle. Ainsi, dans tous les rapports, le travail pastoral est né d'une situation d'urgence, d'une crise, qui nécessitait une action. En Amazonie, une zone en première ligne de l'expansion, la situation est décrite comme pire que dans le Nord-Est, en raison du manque d'acteurs, tels que les syndicats, pour assurer la médiation avec les agences de l'État et contrôler les cas de violence – c'est une pastorale de frontière ; c'est une pastorale de conflit. Ce que j'ai appris du récit de Ruben, c'est l'existence d'une enquête antérieure réalisée par le jésuite Claudio Perani, avec son équipe du CEAS (Centre d'études et d'action sociale), en tant que conseiller, qui a alimenté les débats de la réunion. Le fait qu'une recherche empirique soit en préparation pour la rencontre offre de nombreuses pistes de réflexion : un dispositif socio-technique – par l'agrégat d'instruments et d'acteurs qui le

composent – qui a permis à la fois la représentation et l'expression tangible des situations et de la *clameur*.

Il est important de prêter attention à l'endroit où les *agentes* mettent l'accent dans leurs récits. Ils insistent sur l'innovation et la rupture créée par la CPT – dans la même orientation du CIMI, Conseil Missionnaire Indigène, créé auparavant – dans la manière de conceptualiser et de réaliser la *mission* et *l'évangélisation*, qui ne passe plus par les mots, mais par le *témoignage*, le *service*, *l'aide*, le *soutien*, la *présence*. C'est *l'insertion*, par l'intérieur, comme dit Rubem, et à travers le *témoignage, que nous les aiderons à faire leur propre lutte*. La méthodologie de l'insertion, qui contribue à l'immersion intramondaine du catholicisme (Dullo, 2013), est fondamentale pour l'épanouissement d'une nouvelle manière de penser et de vivre la spiritualité. Comme on l'a dit, elle était déjà travaillée par des militants catholiques au Brésil et à l'étranger, notamment en France où, depuis le mouvement des prêtres ouvriers, une réflexion spécifique s'est développée autour de *l'établissement* religieux et de *l'établissement* laïque.

L'émergence de pastorales telles que le CIMI et la CPT est donc un événement critique dans le catholicisme brésilien, dans la mesure où elle redéfinit un ensemble de concepts et de pratiques tels que la *pastorale* – la « pastorale de la terre » n'équivaut pas à une « pastorale rurale », par exemple – *l'évangélisation*, la *mission*, le *témoignage* et la *prophétie*. Quant au concept de *révélation*, par exemple, il est mis à jour pour se référer non pas à un message – la parole – révélé à un moment fixe du passé, « un contenu statique de vérités » (Perani, 1975:23) qui devrait être répété comme tel dans le présent et dans le futur, et interprété isolément. Au contraire, si chaque époque porte les *signes des temps* qu'il faut scruter, la révélation divine continue également à se manifester dans le monde, et l'action pastorale doit continuellement s'adapter à chaque réalité – d'où la nécessité de se doter d'instruments, tels que ceux fournis par les sciences sociales, pour la comprendre. Une autre conséquence de ceci est la suivante : si la révélation est actualisée, la conversion n'est pas statique, mais continue.

Dès sa création, l'objectif de la CPT a été d'inciter les groupes pastoraux des différents diocèses du pays qui travaillaient déjà avec les *posseiros* (paysans, agriculteurs, travailleurs ruraux, petits agriculteurs, sans terre, métayers, colons, associés, travailleurs agricoles, ouvriers agricoles, etc.) à formaliser leur adhésion à la CPT, afin de mettre en relation et de conseiller (*assessorar*) ceux qui travaillent en faveur des *sans-terre* et des *travailleurs ruraux*, et d'établir des liens avec d'autres organisations similaires. Concrètement, cela s'est traduit par : (i) le renforcement de la coopération, y compris avec les agences

catholiques internationales ; (ii) l'amélioration des pratiques locales par la participation à des formations organisés par des chercheurs universitaires (sociologues, théologiens, biblistes, etc.) invités en tant que conseillers (*assessores*) ; (iii) le développement de la communication entre les niveaux local et national, afin de faciliter la circulation des rapports sur les conflits et la mise en place d'actions de solidarité ; parmi de nombreux autres objectifs établis au fil des ans.

Si les situations de *posseiros* sont le point de départ de nombreux acteurs venus d'Amazonie et réunis pour proposer une articulation, il faut noter que le document des résolutions utilise deux catégories comme plus inclusives de la diversité des publics que les *agentes accompagnent* et *accompagneront*. Il s'agit des *travailleurs ruraux* et des *sans-terre.*

1.5 Revisiter une ethnographie des fronts d'expansion au Pará

En 1969, Otávio Velho, en tant que chercheur de maîtrise, a parcouru la même région que celle où Mano était allé faire son travail de terrain. L'une des questions qu'il a soulevées concernait précisément la formation des villages où Mano allait venir travailler comme *agente* à partir de 1975.

Depuis son arrivée, Mano a rencontré de nombreuses personnes qui venaient de s'installer – c'était principalement le cas des colons de la Transamazonica – mais aussi des *posseiros* établis de plus longue date, comme Seu Almir.

Almir Ferreira Barros est né en 1938 à Montes Altos, une municipalité qui, avec Porto Franco, Carolina, Imperatriz et João Lisboa dans l'ouest du Maranhão, fait partie du « Tocantins-Maranhense », près de la frontière avec le Pará et l'ancien nord de Goiás. Son père, à la recherche d'une amélioration, d'un terrain à planter, se rend à Lajeado Novo, dans le même état. Des années plus tard, à la mort de son père, sa famille s'est installée dans la partie nord de Goiás, à Boa Vista, aujourd'hui Tocantinópolis, et en 1957, sa mère et ses frères ont décidé de traverser l'Araguaia et de s'installer au Pará, où d'autres personnes du Maranhão, parents ou connaissances, se rendaient également, soit pour le travail saisonnier de collecte de noix de châtaigne et l'exploitation minière artisanale (*garimpo*), soit pour la possibilité de posséder des terres, étant donné l'offre existante de terres dites libres. Seu Almir et sa famille sont des personnages de ce que la littérature spécialisée a appelé les « fronts d'expansion ». La fondation même de Marabá est liée à ces fronts. Velho (2013) consacre quelques chapitres de sa thèse à relater cette histoire.

Les villages où Mano est allé travailler se trouvaient dans une région de forêt d'arbres de noyer du Brésil (*castanhal*). Même au début des années 1920, les *castanhais* étaient

gratuites, en ce sens que les terres étaient publiques et que tout le monde pouvait aller à la recherche de noix du Brésil. Mais comme le ramasseur de noix, pour effectuer la cueillette, se finançait auprès d'un marchand local par le système de *l'aviamento* à travers un hangar (*barracão*) dans la forêt, il n'était pas rare que des relations de servitude par dette s'établissent. La collecte de ces derniers s'est faite par la force, dans un environnement raréfié d'agences d'État. À partir de 1920, cependant, le gouvernement de l'état du Pará a facilité l'appropriation privée des forêts de *castanhais* à différentes occasions, par le biais de divers instruments réglementaires (Emmi, 2002), détaillés dans la thèse.

En parcourant la région de São João do Araguaia et de Marabá en 1969, Velho observe que les fronts d'expansion ne sont pas seulement caractérisés par un mouvement de *peões do trecho*, des travailleurs en fréquente migration, mais produisent des *povoados* (villages) selon un modèle d'occupation basé sur la parenté – des familles qui migrent ensemble ou qui migrent en suivant un parent qui est parti avant pour défricher un site – et le *compadrio (compérage)*. Ces dernières relations peuvent être importées/transportées ou constituées dans le nouveau lieu d'arrivée, avec les relations d'amitié et de voisinage établies. Il observe également qu'il y a une intensification du front du Maranhão – auquel participent, en renfort, des migrants d'autres États du Nord – dans les années 1950, soit par l'échauffement de l'économie de la châtaigne et des mines au Pará, soit par l'augmentation des enclosures réalisées par les *grileiros* au Maranhão, dans les vallées du Pindaré et du Mearim. Dans les années 1960, surtout entre 1964 et 1967, avec la possibilité que l'état du Pará donnait aux petits *posseiros* de légitimer leurs occupations, l'afflux s'est accru.

Mais dans les années 1960, il y a aussi la construction de l'autoroute PA-70, sur la rive droite du fleuve Tocantins, inaugurée précisément en 1969, l'année de son travail de terrain. La construction d'une route aussi importante que celle-ci, en raison du lien qu'elle établit entre Marabá et l'autoroute Belém-Brasília, attire des fronts d'expansion aux caractéristiques inédites : les entreprises forestières et agricoles s'intéresseront aux terres situées le long de la route, soit comme réserve de valeur, soit pour une exploitation extractive-industrielle ou d'élevage, dans une dynamique similaire à celle qui s'est produite à Paragominas, avec l'inauguration de l'autoroute Belém-Brasília. À l'autre bout de la route, près de Marabá, il y avait également des pressions exercées par des exploitants agricoles (*fazendeiros*) locaux désireux d'acquérir davantage de terres.

Cette dynamique de conflits sur la PA-70 apparaîtra dans l'enquête de 1976 de Sœur Dorothy que nous avons lue en préambule. Dans les années 1970, on peut dire qu'une troisième période d'expansion ou de front frontalier s'ouvre, avec l'inauguration de la

Transamazonienne et la mise en œuvre des plans et programmes du gouvernement fédéral : PIC - Programme Intégré de Colonisation ; I et II PND - Plan National de Développement ; Poloamazônia, et au tournant des années 1980, le PGC – Projet Grand Carajás. De nouvelles routes d'État ont également été créées ou poursuivies, comme le tronçon nord de la PA-150 et de la PA-279, qui relie Conceição do Araguaia à São Félix do Xingu. Cela crée un scénario de transformation intense des paysages, des acteurs, des techniques, des demandes et des revendications d'où émergera la CPT du Pará.

1.6 Pastorale de la frontière à Marabá : une *réponse* au milieu des *conflits*

Dans son ethnographie, Otávio Velho (2013 [1972]) ne mentionne pas s'il y avait un travail pastoral de l'église locale dans ces villages de São João do Araguaia et Marabá. Selon Mano, dans son interview et dans les manuscrits qu'il a préparés et que j'ai lus, la mission des oblats (l'ordre religieux auquel il appartenait alors) commence en 1969. Les sœurs dominicaines étaient déjà présentes, notamment dans le domaine de l'éducation, avec le collège Santa Terezinha. L'approche de l'Église envers ces populations rurales se faisait traditionnellement par le biais des *desobrigas*, des visites sporadiques du prêtre dans les foyers pour administrer les sacrements – afin de régulariser la situation païenne – notamment le baptême, le mariage, la confession, l'Eucharistie. Pendant la majeure partie de l'année, les catholiques du village restaient sans aucun contact avec un membre du clergé et organisaient de manière autonome les célébrations, notamment du saint patron du groupe, en plus des prières et autres rituels.

Ainsi, lorsque les *agentes* des années 1970 leur ont suggéré d'assumer des tâches et de prendre la tête des actions ecclésiales, dans le cadre des Communautés ecclésiales de base (CEB), la proposition ne leur était pas étrangère. En fait, les *agentes* sont venus légitimer une situation déjà en cours, et la dénomination CEB a fonctionné comme une reconnaissance institutionnelle, et un encouragement à l'incorporation d'autres activités et attributions (au-delà du liturgique), comme l'a souligné en interview Paulo Joanil, qui a travaillé en tant qu'*agente* au sud-est du Pará pendant les annnés 1980.

La création d'une équipe du Movimento de Educação de Base (MEB) à Marabá en 1971 a donné une plus grande impulsion à la mise en place des *communautés*, puisque le système d'alphabétisation proposé par le MEB encourageait le rassemblement d'habitants intéressés par l'alphabétisation, pour travailler ensemble sur les leçons transmises par radio, divisées en modules et en matériels, que des membres du groupe lui-même, les *moniteurs*, administraient, sous des conseils préalables transmis lors de visites, de réunions et

d'émissions de radio. Les modules étaient organisés sur la base de la méthodologie de Paulo Freire, dans laquelle le processus d'apprentissage était basé sur des mots déclencheurs – qui provenaient inévitablement de l'expérience quotidienne – et confrontaient nécessairement les étudiants – c'est-à-dire les *posseiros* – à leur réalité quotidienne et à leurs problèmes communs.

En d'autres termes, le dispositif employé par le MEB a conduit à la formation de collectifs et, peut-être pour cette raison, Mano affirme que la notion de *communauté* a commencé à être davantage travaillée par l'équipe pastorale après le début du travail du MEB, interrompu entre 1972 et 1974, lorsque la répression de la Gurerrilha do Araguaia a eu lieu dans la région, et repris en 1975. Lorsque nous observons la manière dont la planification des activités par le MEB s'est déroulée, nous pouvons constater qu'elle n'a pas eu lieu à un moment séparé, mais en même temps que ce que d'autres *agentes* prévoyaient de faire ou de proposer lors de leurs visites.

Mano, même s'il n'était pas membre du MEB, pouvait se rendre dans une *communauté*, accompagné d'une personne de ce mouvement et d'un autre *agente* qui allait administrer un sacrement, faire une étude biblique, s'occuper de la question de la santé dans le village, entre autres activités. Il s'agit d'une toute autre forme de *desobriga*, car elle présuppose que la pastorale intègre les *questions de vie*. Et plus encore : de manière non compartimentée, contrairement à la spécialisation de la pastorale des années plus tard, avec des plans séparés. Les *agentes* étaient (ou auraient dû être) attentifs aux questions de vie (conflits fonciers, environnement, coût de la vie, santé, école, routes, etc.) qui affectaient cette *communauté*.

Les manuscrits ne fournissent pas beaucoup d'informations sur la vie quotidienne de ces *communautés*, notamment en ce qui concerne la production à la ferme et l'interaction avec le marché. Un élément d'hétérogénéité que les récits (pas seulement celui de Mano) mentionnent est la présence d'autres églises chrétiennes, surtout pentecôtistes, et parmi elles l'Assemblée de Dieu, ce qui montre que la *communauté* (au sens du CEB) ne couvrait pas tout le village.

Quoi qu'il en soit, on ne peut oublier que la *communauté* est une figure qui cherche à créer une unité stable en s'interposant dans un maillage relationnel – une socialité continue entre les membres d'un village, basée avant tout sur les relations familiales (parenté et copinage) – qui lui échappe souvent. En d'autres termes, la *communauté* ne reflète pas les différents collectifs aux contours, limites et frontières distincts, qui peuvent exister et se former dans l'ensemble des relations d'un village. En ce sens, la *communauté* est aussi un

projet, quelque chose que l'on cherche à réaliser, d'après ce que l'on peut déduire des rapports.

À partir de ce qui a été exposé, ce que je voudrais souligner, c'est que la création de la CPT au Pará intervient à un moment où les *agentes* sont impliqué.e.s dans leurs localités pour construire des *communautés* (CEB), ou les renforcer, les consolider. Le territoire de la pastorale dans le sud et le sud-est du Pará, pendant ce que nous avons appelé la lutte des *posseiros*, coïncide souvent (pas toujours) avec les territoires des CEB, ce qui sera moins le cas dans les années 2000, comme nous le verrons dans la deuxième partie de cette thèse. Cela contraste fortement avec ce que j'ai observé lors de mon travail de terrain : dans l'ensemble des occupations et campements accompagnés par le travail de base, presque aucune de ces zones n'était une CEB.

Je voudrais cependant souligner un biais important, qui est le point de vue masculin, dans des récits comme celui de Mano, et dans d'autres études sur l'émergence du travail de la Pastorale de la Terre à cette période, en lien avec les CEB. Rose, membre de l'équipe de Marabá, a rédigé une monographie pour conclure son diplôme en sciences sociales à l'actuelle Unifesspa (à l'époque, c'était encore l'UFPA - Campus de Marabá) sur le thème de la participation des femmes à la lutte des *posseiros* (Lima, 2008). Si, en fait, peu d'entre elles ont pris des armes, car elles étaient chargées d'une série d'autres tâches, sans elles il aurait été impossible de maintenir la occupation pendant que les compagnons se rendaient au cœur de la jungle pour litéralement combattre. Beaucoup d'entre elles étaient également des *animatrices* de CEB. Dans ce sens, Paula Lacerda (2013) traite de l''importance des femmes leaders issues des communautés catholiques de la Transamazonica à Altamira, pour la constitution d'une mobilisation sociale locale couvrant une diversité de thèmes au cours des dernières décennies.

En somme, les activités proposées par les *agentes* du MEB et de la CPT dans ces *communautés*, puisqu'ils étaient quotidiennement impliqués dans une situation de conflit qui touchait toutes les familles, ont permis la création d'un langage pour tenter d'exprimer un problème partagé. En d'autres termes, le travail de la CPT a déclenché des processus d'association et de communication, et grâce à eux, ce qui était un problème commun devenait de plus en plus public. C'est cette transformation du commun en public qui constitue le travail de la CPT jusqu'à aujourd'hui, et que nous allons analyser dans les chapitres suivants.

CHAPITRE 2

Un « bonne » occupation de terre

Je commence le chapitre par un long extrait du carnet de terrain (6 pages) décrivant l'un des dispositifs centraux du travail quotidien des *agentes*, celui de la *visite* aux occupations de terre *accompagnées* par ces derniers, dans le but de les encourager, c'est-à-dire d'encourager la mobilisation. À travers cette scène, les attentes évaluatives des *agentes* quant à une « bonne » occupation sont notées, ainsi que le langage que le public *sans terre* devrait adopter dans son dialogue avec l'État lorsqu'il produit des demandes de réforme agraire (création d'un *assentamento*, surtout). Je décris et analyse également l'historicité de la relation entre les *mouvements* et l'État, en cherchant à comprendre le déclin observé à la fois dans la mobilisation pour la réforme agraire et dans la politique publique correspondante au cours de la dernière décennie, de 2011 à 2020.

2.1 *Visite* à une occupation de terrain

Cette section est exclusivement centrée sur la narration et la description d'une *visite* à une occupation de terres dans la municipalité de Rondon do Pará, faite par Chiquinho, *agente* de la CPT de Marabá. La présidente du syndicat des travailleurs ruraux de Rondon do Pará, Dona Joelma, participe également à cette *visite*. Elle intègre le programme de protection des défenseurs des droits de l'homme en raison des menaces de mort qu'elle reçoit pour cause de son travail au sein du syndicat. Le syndicat est le *mouvement* qui représente l'occupation et qui canalise ses demandes de réforme agraire en interagissant avec l'agence aux affaires foncières responsable de la politique de réforme agraire, l'Incra.

En chemin, Chiquinho m'explique ce qu'il considère comme important dans son travail d'*agente*. Il met en avant la capacité à pouvoir parler en public et à être persuasif. Cette occupation de terre *visitée* est située sur une exploitation agricole, dont les terres sont toutefois publiques. Chiquinho organise une réunion dans le *barracão* – sur la signification de ce type d'action, voir le point 2.3 ci-dessous – pour expliquer cette situation juridique. Il y est également question de certains problèmes persistants dans l'occupation : déforestation illégale, absence des gens sur les parcelles et manque de confiance dans le syndicat.

Le cadre situationnel est pertinent pour une analyse ethnographique car Chiquinho devait se présenter sur place et présenter le travail effectué par la pastorale dont il fait partie. On y voit qu'une ligne traverse son discours séparant les conduites valorisées – organisation des travailleurs, travail continu sur la terre, agro-écologie – en opposition aux conduites proscrites : logique de projet d'assistance, abandon de la terre. Nous y trouvons surtout la répétition de la définition du *travail de base* de la CPT comme une activité essentiellement pédagogique qui vise à renforcer le processus de mobilisation sociale. Le travail pédagogique vise, d'une part, à préparer les membres d'une occupation de terre à participer aux discussions sur les politiques d'accès et de distribution des terres avec les organismes d'État. D'autre part, dans la mesure où ce travail traite de cas conflictuels, il vise à stimuler la capacité à dénoncer des événements qui sont présentés comme des menaces, des agressions et des meurtres. En se tournant directement vers les personnes et leur capacité d'agir, ce travail agit sur la production de subjectivités démocratiques (Dullo, 2013).

2.2 Le monde des occupations et des campements

Il n'existe pas de recensement officiel quantifiant le nombre total d'occupations des terres dans le sud et le sud-est du Pará. En 2015, les *agentes* de la CPT ont réalisé une quantification de ce type avec les trois principaux *mouvements* de la région (Fetagri, Fetraf et MST) pour présenter les chiffres lors d'une réunion avec le ministre du développement agraire qui était en visite à Marabá.

Ainsi, 140 propriétés occupées et 138 occupations/campements ont été comptés – il y avait deux cas où la même occupation avait lieu sur plus d'une propriété contiguë. Ces 138 occupations de terres étaient réparties dans 35 municipalités du sud et du sud-est du Pará, sur les 39 couvertes par la surintendance régionale de l'INCRA à Marabá (SR-27). Ils étaient également liés à quatre *mouvements*, puisque non seulement les zones représentées par les trois mouvements mentionnés ci-dessus, mais aussi celles liées à la Ligue des paysans pauvres (LCP) ont été prises en compte. Il y avait 7 occupations du MST, 80 de Fetagri, 15 de Fetraf, 5 de la LCP, 8 avec une représentation divisée entre Fetagri et Fetraf, 4 « sans *mouvement* », et pour 19 occupations il n'y avait aucune information à ce sujet. Des informations sur l'année d'occupation de ces propriétés ont été collectées pour 90 des 140 propriétés, dont plus de la moitié (49) étaient occupées depuis 10 ans ou plus.

Le nombre de familles par zone n'est pas toujours enregistré, mais il indique déjà que le public participant aux occupations de terres est plus important que les 8 279 familles inscrites sur la liste des bénéficiaires des paniers alimentaires de base du bureau du médiateur

(*ouvidor*) de l'Incra. Il convient également de noter que seules 9 propriétés occupées ont vu leurs demandes de création d'un *assentamento* adressées à l'agence aux affaires foncières de l'état du Pará, Iterpa (comme c'est le cas de l'occupation « Le Seigneur est pour nous », évoquée dans la scène). La grande majorité des propriétés occupées (131 sur 140) ont vu leurs demandes traitées par l'agence fédérale, Incra. Seule une petite fraction de ces zones fait l'objet d'un *accompagnement* par les équipes de la CPT.

Bien que cette quantification ne soit pas exhaustive, il convient de noter que, bien que les occupations de terres, notamment les campements, en tant qu'action collective directe, aient été associées au MST, ce sont les fédérations syndicales qui représentent le plus grand nombre de zones de ce type. Paradoxalement, cependant, cela ne se traduit pas par une force de revendication pour les syndicats, que les *agentes* perçoivent comme affaiblis, tandis que le MST est reconnu comme ayant une plus grande capacité à influencer les pratiques de l'État en ce qui concerne la création de *assentamentos* (même si les *agentes* de mobilisation notent que ce *mouvement* n'est pas à l'abri de l'affaiblissement en cours).

Il est important de noter l'utilisation de quatre termes clés : *sans terre*, *occupation*, *campement* et *mouvement*.

Sans-terre est une catégorie qui désigne un public d'occupants qui ne coïncide pas avec les membres du MST, mais inclut d'autres *mouvements*. Nous constatons ensuite que pour les *agentes* et autres acteurs (*mouvements*, agences étatiques, journalistes), occupation et campement sont des termes interchangeables dans de nombreuses situations, mais peuvent désigner des objets différents dans d'autres. Dans ce dernier cas, le campement vient désigner une occupation de terre dans laquelle plusieurs *barracos* sont installés, proches les uns des autres, au bord de la route ou à l'intérieur du domaine revendiqué. Il se caractérise par une plus grande densité d'occupants dans un espace qui, étant plus petit, limite les possibilités de cultiver un champ, ce qui a des implications sur la manière dont ses participants peuvent obtenir du travail et des revenus. Il s'agit d'une configuration spatiale proche des *beiras* identifiées par Otavio Velho (2013) chez les *posseiros* de l'Araguaia du Pará à la fin des années 1960. *L'occupation*, au sens strict, fait référence au moment où les gens entrent et découpent les parcelles.

Les différentes écologies ont un impact sur la sociabilité quotidienne : dans les *occupations*, avec la plus grande dispersion de leurs membres dans l'espace, la communication et les réunions entre le plus grand nombre de personnes et de familles sont réduites et deviennent moins fréquentes par rapport à celles qu'un campement rend possibles. Cette situation tend à s'aggraver à mesure qu'une occupation se prolonge dans le temps – ce

qui est de plus en plus le cas dans la région – étant donné les changements qui deviennent plus récurrents dans sa composition, avec des membres qui entrent et sortent après *la vente de droits,* c'est-à-dire la vente des parcelles occupées.

Dans les diverses occupations de terres (le terme recouvre les *occupations* au sens strict et les *campements*), tant des syndicats que du MST, il était courant de commencer par un *campement* puis de passer à une *occupation*, de sorte qu'une occupation de terre réussie serait celle qui aurait achevé la transition *campement* → *occupation* → *assentamento,* ou, mieux encore, campement → *assentamento*. Les *agentes* observent cependant que la phase de *campement* est, depuis quelques années, raccourcie voire supprimée (surtout dans les occupations de terres représentées par les syndicats), et que seul le village existe, avec des espaces communs de sociabilité : marché, bar, école, église et *barracão* (lieu de réunion).

Mouvement est un terme souvent utilisé pour désigner toute entité ou organisation impliquée dans la mobilisation pour la réforme agraire, qu'elle soit ou non officiellement constituée en tant que mouvement social. Ainsi, les syndicats et leurs fédérations respectives, bien que juridiquement distincts du MST, sont également considérés comme des *mouvements*. Cela est dû à l'expansion de la 'forme mouvement' en tant que langage employé par l'État (Incra dans notre cas) pour reconnaître la légitimité de ses interlocuteurs (Rosa, 2009) dans la satisfaction des revendications concernant l'accès et la redistribution des terres au Brésil.

Parmi les acteurs de la mobilisation, la CPT du sud et du sud-est du Pará – dans ses quatre équipes : Tucuruí, Marabá, Xinguara et Alto Xingu – ne se définit pas comme un *mouvement*, précisément parce qu'elle n'est pas chargée de la représentation ou de la coordination directe d'une occupation ou d'un campement. Au contraire, les *agentes* fournissent des services de conseil juridique (pour lesquels ils sont les plus connus), technique (en soutien à la production agro-écologique) et politique (en encourageant la formation aux droits par le truchement de la méthodologie de l'éducation populaire) aux différentes occupations et campements des syndicats et du MST.

À propos du processus de formation des occupations, généralement un groupe de familles, marqué par des relations de parenté, de voisinage ou d'amitié (dans la scène ci-dessus, l'actuel président de l'association a été invité par un ami à entrer dans la terre), apprend – les rumeurs jouent un rôle fondamental dans ce sens – l'existence d'une zone de terre avec la possibilité d'être gagnée. Il n'y a pas d'informations précises sur les terres – si elles sont non réclamées (*devolutas*), ou si elles sont privées avec des chances d'être expropriées ou achetées – au moment de l'occupation. Après leur entrée sur les terres,

certains de ces groupes vont chercher un soutien (*apoio*) auprès du syndicat, ou le syndicat lui-même leur offre cette possibilité.

Dans les zones représentées par le MST, le processus d'entrée dans une occupation est différent, car il est nécessaire de demander une place (*pedir vaga*) au préalable. Mais nombreux sont ceux qui décident de participer à l'occupation ou au campement également en raison de relations de parenté, de voisinage et d'amitié. Souvent, les personnes sont invitées ou informées par un parent, un voisin ou un ami de la possibilité de demander place vacante et d'installer un *barraco* dans une zone du MST.

Dans les zones des syndicats, les groupes tendent à former une association et à élire un conseil d'administration, avec un président, un vice-président et un trésorier. Le MST essaie d'éviter la création d'associations dans les zones sous sa coordination qui sont encore en phase d'occupation ou de campement.

2.3 Légitimité des revendications dans le dialogue avec l'État

Nous avons vu que la scène initiale traite d'une réunion dans le *barracão*. Les réunions dans le *barracão* sont des outils rituels également largement utilisés par les agences de l'État, telles que l'Incra (agence fédérale) et l'Iterpa (agence de l'état du Pará), ou par les ONG, lorsqu'elles interagissent avec les populations rurales dans les occupations ou les *assentamentos*. Dans l'impossibilité d'établir des interactions uniques avec chaque membre du groupe, ils privilégient généralement – comme le fait la CPT – le contact avec certains interlocuteurs, les leaders ou représentants de la communauté, généralement présidents d'une association, pour aborder, dans différents espaces (étatiques ou non gouvernementaux), les revendications collectives (De L'Estoile, 2014). Lorsqu'une activité sur place, c'est-à-dire dans la zone, doit être réalisée par l'un de ces acteurs, la réunion fonctionne également comme un moyen rentable – même s'il ne se réduit pas à cela – d'atteindre un plus grand nombre de destinataires pour une communication (Idem, ibid. : 12). Surtout, elle fait apparaître la communauté dans l'espace de cette interaction plus ritualisée, c'est-à-dire le public qui demande (et à qui s'adresse) la politique de réforme agraire à cet endroit.

Au moment où j'ai commencé mon travail de terrain, le partenariat, la *parceria* (Penna, 2013, 2018) entre l'Incra et les *mouvements* – notamment trois : Fetagri, Fetraf et MST – était en vigueur dans la mise en œuvre de la politique publique de réforme agraire dans le sud et le sud-est du Pará, malgré les signes de son affaiblissement qui se manifestaient déjà, une des caractéristiques du temps de la *fragilisation*, comme nous allons le voir.

Ce partenariat combinait coopération et conflit, protestation et négociation, pression et participation (Penna, 2013 : 269 et suivants), actualisant à sa manière ce que Sigaud (2005 : 269) a appelé « dépendance réciproque » en évoquant la relation entre l'Incra et les mouvements de la Zona da Mata de Pernambuco. Il s'agit d'une modalité d'interaction entre l'État et des organisations de la 'société civile' dans un répertoire plus large qui s'est constitué dans la période de post-démocratisation brésilienne (Abers, Tatagiba, Serafim, 2014). Les *mouvements* deviennent des acteurs nécessaires pour (i) indiquer les terres où des projets de colonisation, *assentamentos,* doivent être créés et (ii) présélectionner les familles –raison pour laquelle de nombreux présidents d'association procèdent à l'enregistrement des occupants ou des campeurs – qui bénéficieront à l'avenir (en théorie) d'une parcelle.

Une question qui se pose est de savoir comment les occupations et les campements sont devenus la « forme appropriée pour revendiquer la réforme agraire au Brésil » (Sigaud, 2005 : 255). Et comment ont-ils cessé d'exister peu à peu à partir de 2016 ? Après tout, sans que j'aie pu le prévoir, le travail de terrain a eu lieu au milieu d'une transformation de l'interlocution entre l'État et les *mouvements*, à laquelle la CPT participe. Pour y répondre, je traite, dans les sections suivantes, de la particularité de l'agence foncière fédérale, l'Incra, et de l'historicité des revendications de réforme agraire dans les années 1990 et 2000.

2.4 Autour de l'Incra

Dans cette section, j'étudie les raisons qui ont conduit l'Incra à reconnaître la légitimité de ces *mouvements*.

Trois points méritent l'attention : (i) l'ouverture aux pratiques de participation de la 'société civile' suite à la redémocratisation au Brésil et en Amérique latine ; (ii) la structure de l'agence elle-même, notamment la manière dont ses attributions sont déterminées et les ressources fournies pour les mener à bien ; (iii) les pressions résultant de l'ampleur et de la robustesse de la mobilisation pour la réforme agraire dans les années qui ont suivi le massacre d'Eldorado dos Carajás en 1996.

Le premier point fait référence aux transformations institutionnelles qui ont rendu l'État brésilien plus perméable aux demandes de la 'société civile' depuis les années 1990, à un moment où la coopération internationale faisait circuler des technologies de gouvernance qui encourageaient la participation, conformément aux souhaits des mouvements sociaux pendant la période de redémocratisation.

Le deuxième point tient compte du fait que l'Incra est l'un des organismes publics les plus sous-financés en termes de budget, compte tenu de ses innombrables attributions dans la

gestion de la politique agraire dans un pays aux dimensions continentales. En raison de cette situation, et surtout après le massacre d'Eldorado dos Carajás, les relations avec les mouvements sociaux sont devenues non seulement fréquentes, mais une condition nécessaire pour l'État lui-même. Sans les *mouvements*, l'Incra n'aurait pas les moyens et les ressources pour identifier les zones privées qui ne remplissent pas la fonction sociale de la propriété (et qui pourraient être expropriées) et les zones publiques qui pourraient être collectées en vue de la distribution des terres.

La spécificité de la maille foncière de l'Amazonie orientale interfère avec le type de demande que les *mouvements* adressent à l'Incra. En Amazonie, le stock de terres publiques, tant celles qui sont discriminées, d'une part, que celles qui sont encore « dévolues », d'autre part, est beaucoup plus important que dans d'autres régions (Sparovek *et al*, 2019). De plus, l'occupation illégale et la précarité des registres, titres et autres informations notariales sont plus fréquentes et étendues en Amazonie, laissant une marge d'incertitude quant au statut légal des terres déclarées privées.

Par conséquent, les *mouvements* qui occupent des terres dans le sud et le sud-est du Pará n'ont pas à se soucier de justifier leur revendication en démontrant que l'exploitation occupée ne remplit pas la fonction sociale de la propriété (bien qu'ils utilisent souvent cet argument également), car même les exploitations productives peuvent être situées sur des terres publiques qui, constitutionnellement, doivent être destinées de préférence à la réforme agraire (sauf s'il s'agit de terres indigènes ou d'unités de conservation de l'environnement, dans cet ordre de priorité, selon la Constitution fédérale).

L'important n'est pas tant le rapport agronomique (*laudo agronômico*) sur la productivité de la terre, donc, mais plutôt l'étude de la chaîne de propriété (*cadeia dominial*), comme dans le cas de l'occupation de terre dans la scène initiale, qui a eu lieu dans une ferme privée mais située sur un terrain public de l'état du Pará.

Le troisième point, concernant la pression exercée sur l'Incra pour accélérer la création de colonies de réforme agraire après le massacre d'Eldorado dos Carajás, est décrit et analysé dans la section suivante.

2.5 Des années 1990 à la *fragilisation* : l'essor et le déclin des occupations

L'occupation des terres fait partie du répertoire militant de divers *mouvements* depuis au moins les années 1960 (Eckert, 1984 ; Medeiros, 2010 ; Sigaud, Ernandez, Rosa, 2008). Cependant, lorsqu'un *mouvement* propose l'occupation des terres comme langage de revendication, il trouve un substrat matériel déjà présent chez les acteurs de la « frontière »,

les *posseiros* ; c'est-à-dire que l'occupation fait d'abord partie du répertoire des possibles de ses participants. Bien que ces occupations de *posseiros* n'aient pas été pensées et réalisées au départ comme des actions militantes, nombre d'entre elles, grâce au travail de médiation réalisé par la CPT, se sont insérées dans un processus de mobilisation pour la réforme agraire, connu sous le nom de lutte pour la terre.

De nombreux travaux ont analysé les conséquences de l'arrivée du MST dans la région (entre autres Intini, 2004 ; Almeida R., 2006 ; Assis, 2007 ; Ondetti, Wambergue, Afonso, 2010 ; Pereira, 2013). Divers acteurs de la mobilisation affirment que la plus grande contribution du MST a été l'innovation dans le répertoire d'actions militantes, notamment les marches, les occupations/ campements plus fréquents dans les bâtiments publics et la 'forme campement' à proprement parler (Sigaud, 2009 : 55-58), avec son vocabulaire spécifique, son organisation spatiale, ses techniques ritualisées d'occupation du terrain, ses règles de coexistence et la présence d'éléments symboliques tels que la bâche noire, le drapeau du mouvement, la *guarita*, etc.

L'implantation du MST dans le sud et le sud-est du Pará n'a cependant pas été automatique, et a connu plusieurs revers (Pereira, 2013). L'Incra ne l'a pas considéré comme un interlocuteur légitime. C'est le syndicat des travailleurs ruraux (Fetagri) qui occupait cette position. Le massacre de l'Eldorado dos Carajás, le 17 avril 1996, a toutefois radicalement changé cette configuration. Cet événement a provoqué une inflexion sans précédent tant dans la mobilisation pour la réforme agraire (au Pará et au Brésil) que dans l'environnement institutionnel. Un ministère extraordinaire de la politique foncière (MEPF) a été créé le 29 avril (décret n° 1889 de 1996), et le 17 octobre 1996, la surintendance régionale de l'INCRA à Marabá (SR-27) a été établie, sur la base de l'unité avancée qui existait dans cette municipalité, désormais indépendante de la surintendance dont le siège est à Belém (SR-01). De nouvelles agences fédérales ont été implantées à Marabá, telles qu'une sous-section judiciaire de la justice fédérale et un bureau du ministère public fédéral. Des années plus tard, un tribunal civil spécialisé dans les conflits agraires a également été créé au sein du système judiciaire de l'état du Pará.

Les effets sur la mobilisation étaient également significatifs. Le nombre *d'assentamentos* réalisés dans la région a augmenté de façon spectaculaire. Si, de 1987 à 1995, 67 établissements ont été créés (une moyenne d'un peu plus de 8 établissements par an), en 1996, 23 ont été créés ; en 1997, 32 ; en 1998, 56 ; et en 1999, 92, soit le nombre le plus élevé de la série historique. Cela coïncide avec la multiplication des campements et des

occupations de fermes, représentés par le MST et la Fetagri (à l'époque, la Fetraf n'existait pas encore), à mesure que les expropriations progressent.

La même année, la date du massacre a été choisie comme journée internationale de la lutte paysanne par des organisations paysannes d'autres pays. L'année suivante, en 1997, une marche nationale du MST, partant de trois points du pays, est arrivée à Brasília le 17 avril, pour marquer le premier anniversaire de l'événement. Depuis lors, le mois d'avril est devenu un mois important dans le calendrier des mobilisations, inaugurant un temps cyclique, l'*avril rouge*, au cours duquel, chaque année, les mouvements de lutte pour la terre intensifient leurs actions par des marches, des voyages, des débats, des actes commémoratifs, des occupations, des campements, des sessions de formation, des célébrations, etc. Si la littérature académique diverge sur la relation entre répression et protestations, à savoir si ces dernières augmentent ou diminuent en fonction de la première (Combes, Filieulle, 2011), dans le cas des protestations pour la réforme agraire dans les années 1990 au Brésil, il ne fait aucun doute qu'elles ont augmenté après les massacres de Corumbiara (1995) et d'Eldorado dos Carajás (1996), ce qui a conduit certains politologues à parler d'un changement dans le champ des opportunités politiques, les gouvernements des états et le gouvernement fédéral étant soumis à une pression croissante pour répondre à cet agenda (Ondetti, 2006 : 84-87).

En somme, la « dépendance réciproque » entre l'Incra et les *mouvements* dont parle Sigaud (2005) s'est renforcée dans les années post-massacre.

Il y a toutefois un détail : l'ethnographie a également été élaborée à une époque de déclin du nombre d'occupations et *d'assentamentos* créés, une période que les *agentes* appellent la *fragilisation*. À cette époque, l'interaction entre la 'société civile' et l'État s'est affaiblie, ce qui a affecté l'efficacité du travail visant à remplir les conditions de réussite mentionnées ci-dessus. En d'autres termes, devenir une « bonne occupation » n'avait plus de sens, dans la mesure où tant l'obtention des terres, d'une part, que l'enrôlement et la sélection des familles, d'autre part, cessaient de passer par les *mouvements*, affectant la légitimité de ces derniers et de la forme d'action collective de revendication des terres qu'ils avaient toujours utilisée : l'occupation des terres. C'est l'une des possibilités de comprendre pourquoi le rythme des occupations suit celui des *assentamentos*, et pourquoi si ces derniers diminuent, les premières commencent à diminuer aussi.

2.6 Démantèlement de l'État, impacts sur la mobilisation

Je commence cette section en signalant un procès intenté par la justice fédérale de Marabá contre l'Incra en 2016, en raison du partenariat (*parceria*) que cette agence étatique a

établi avec les *mouvements*. L'agence foncière a été accusée de ne pas respecter les principes constitutionnels de l'administration publique que sont l'impersonnalité, la légalité et la publicité/transparence. Il a été affirmé, entre autres, que les personnes non affiliées à des *mouvements*, qui voulaient des parcelles de réforme agraire, ont été lésées parce que leurs demandes n'étaient même pas reconnues. Et pour le Tribunal fédéral, personne ne peut être contraint d'appartenir à un *mouvement* pour accéder à une politique publique, comme la réforme agraire.

Je décris comment s'est déroulé ce procès contre l'Incra à l'échelle locale et je montre qu'il coïncide dans le temps avec un autre procès à l'échelle nationale intenté par la Cour des comptes (TCU) contre l'agence foncière, accusée de commettre diverses irrégularités, notamment d'installer les personnes qui n'ont pas le « profil d'un client de la réforme agraire ». Le tribunal a rendu un jugement, déterminant la suspension totale et immédiate de la création de colonies (*assentamentos*) dans tout le pays. Comme si cela ne suffisait pas, la même année, une commission d'enquête parlementaire a été créée pour enquêter sur la corruption à l'Incra et à la Funai (cette dernière, l'agence aux affaires indigènes). Toutes ces actions ont contribué à une campagne publique visant à délégitimer la réforme agraire et l'interaction société-État qu'elle présupposait (le partenariat, la *parceria*).

À partir de 2016, le démantèlement de la politique agraire s'est encore accéléré (Alentejano, 2018 ; Mattei, 2018 ; Sauer, Leite et Tubino, 2020), ce qui s'est produit principalement à travers :

(i) la disparition d'organismes d'État - par exemple, le ministère du développement agraire, qui était exclusivement chargé de la politique de réforme agraire, a été supprimé ;

(ii) les modifications normatives - telles que celles qui visaient à rendre la réforme agraire plus difficile et à faciliter la régularisation des terres et la délivrance de titres de propriété aux colons.

(iii) les coupes budgétaires - qui sont devenues plus drastiques après l'austérité budgétaire imposée par une nouvelle règle constitutionnelle en 2017 ;

Réaliser une « bonne occupation », comme le soutiennent les *agentes*, semble de plus en plus déraisonnable, en raison de la perte de sens, en termes proprement sémantiques : le langage des droits devient de moins en moins audible, et les occupants et les campeurs ont perdu la légitimité d'être des interlocuteurs. Conséquence : si le thème de la souffrance comme condition d'accès aux droits avait un aspect pervers (i.e. la nécessité de souffrir sous la bâche noire, la *lona preta* du *barraco*, pour accéder à une parcelle, ou encore, la nécessité qu'il y ait un *conflit* pour que l'Incra se manifeste), aujourd'hui, avec le découplage du *conflit*

et de la politique agraire, la souffrance a même perdu sa capacité mobilisatrice. En d'autres termes, les personnes sans terre dans les occupations et les campements peuvent continuer à souffrir sans que cela ne nécessite une réponse de l'État, autre que les procédures d'expulsion judiciaire. Cela est apparu clairement au cours des dernières années de politiques autoritaires en Amazonie, à partir de 2019, où les expulsions n'ont pas été plus importantes car elles ont été suspendues de 2020 à 2022, par décision de la Cour suprême (STF), en raison du contexte de la pandémie de Covid-19.

Si les collectifs de mobilisation étaient déjà instables, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, cette situation récente ne tend qu'à rendre plus difficile la reproduction de la vie au quotidien des métiers et à accroître les conflits internes. Les *agentes* sont donc confronté.e.s à un défi sans précédent pour mener à bien leur travail pédagogique, de conseil politique (*assessoria*) et d'*animation*.

CHAPITRE 3

Instabilité des collectifs-pour-la-mobilisation : vie quotidienne, leadership et *animation*

Dans ce chapitre, je décris plus en détail la vie quotidienne des occupations de terre *accompagnées* par la CPT, afin de comprendre comment s'y déroulent les relations de travail et la génération de revenus (maintien de la vie). Dans plusieurs occupations et campements, des pratiques prédatrices sont en cours (déforestation, location de pâturages, achat et vente de lots, etc.) qui sont proscrites par les *agentes*, pour, entre autres raisons, entraver la légitimité des revendications. Dans la plupart des occupations, les *agentes* rencontrent de nombreuses difficultés pour faire émerger des collectifs de mobilisation, en raison de la méfiance récurrente à l'égard de la 'représentation politique' exercée par les présidents d'association ou les coordinateurs de *mouvement*. Je décris et analyse la manière dont les *agentes* cherchent, quelle que soit leur efficacité, à contourner ces difficultés.

3.1 La vie quotidienne dans les occupations de terre : travail et revenus

Je commence cette section par une brève description d'une *visite* en avril 2018, dans un campement de la municipalité de Santana do Araguaia, dont les membres commentaient quel type de travail ils effectuaient pour obtenir des revenus, en attendant une réponse de l'agence foncière, Incra, à leur demande de recevoir une parcelle de terre du programme de réforme agraire. Seu Raimundo, le leader du campement, travaillait temporairement dans une ferme de la région, où il réparait des clôtures. C'est une occupation récurrente chez les hommes.

Dans toutes les régions que j'ai visitées, j'ai trouvé plus fréquemment des contrats par *empreita* (c'est-à-dire pour la réalisation d'un service ponctuel, hors du cadre du Code du travail) et des travaux journaliers pour réparer les clôtures, récupérer les pâturages et couper le *juquira* (un type de mauvaises herbes). Cela peut se faire sur des propriétés petites, moyennes ou grandes. En second lieu, il y a ceux qui ont réussi à obtenir des revenus avec la production de leur lot, ou via l'extraction d'un élément de la partie de la forêt présente dans son lot (*reserva legal*). Pour ces derniers, les *agentes* de la CPT, comme Chiquinho, se dévouent pour les aider à produire sans poison, en se basant sur les principes de l'agro-écologie. Chiquinho et un autre *agente*, un technicien agricole, aident à l'acquisition de plants et de semences. Ces

actions ont été de plus en plus insérées dans les sections des projets de la coopération internationale catholique qui financent les équipes de la CPT, sous le titre « génération de revenus ». Et, comme mentionné dans le chapitre 2, la production sur le terrain encore en phase d'occupation aide à légitimer la demande de création *d'assentamentos* devant l'Incra, et démontre devant les autorités judiciaires et administratives la bonne foi dans l'utilisation des terres (conférant une fonction sociale à la propriété revendiquée). Dans certaines occupations de terre *accompagnées* par les équipes de la CPT, il existe également des incitations pour des projets de génération de revenus destinés spécifiquement aux femmes.

Les chefs et les membres des occupations de terres avec lesquels j'ai été le plus étroitement en contact étaient mariés, et même s'ils devaient partir pour un travail par *empreita* ou journalier (*diária*), leur *barraco* (dans le cas d'un campement) ou leur maison (dans les occupations) était continuellement occupée par leur famille, les femmes et les enfants étant moins absents que les hommes, ou étant absents pour des périodes plus courtes, dans le transit entre *la rue* (c'est-à-dire la ville ou le centre du village) et l'occupation.

Cependant, le travail dans la production agricole au sein d'une occupation de terre est rare. De nombreuses occupations se déroulent dans des zones de pâturage dégradées, où il est difficile de labourer sans herser le sol et prendre d'autres mesures de recomposition, où il n'est pas pratique de les faire exécuter par les membres d'une seule ou de quelques familles, et où il est inabordable en termes financiers pour les occupants. En même temps, même sur les parcelles avec des réserves forestières et/ou avec des sols adaptés au labourage, la production alimentaire peut rencontrer des difficultés de transport, étant donné le mauvais état des routes.

Souvent, les aménagements routiers sont réalisés par des exploitants forestiers (*madeireiros*) illégaux qui proposent, en échange, d'exploiter la réserve forestière légale sur les parcelles occupées. En d'autres termes, ils proposent l'extraction illégale de bois et de nombreuses familles acceptent parce qu'autrement elles n'auraient pas accès à un revenu. Bien que les associations et leurs dirigeants se positionnent à plusieurs reprises contre l'ouverture de la réserve légale pour l'exploitation forestière – sinon, *l'accompagnement* de la CPT cesse – le pouvoir décisionnel du collectif manque d'efficacité dans la mise en œuvre de sanctions ou de corrections, qui ne pourraient venir que d'acteurs étatiques, comme l'Ibama. À leur tour, les dirigeants et les membres des occupations qui, encouragés par les *mouvements* ou par des *agentes*, cherchent à dénoncer ces pratiques, s'exposent à des menaces et à des représailles, que les acteurs étatiques ne parviennent pas à prévenir. Une fois de plus, la précarité de la protection renforce la vulnérabilité de départ et donne lieu à des pratiques prédatrices, dans une combinaison triadique qui se renforce cycliquement, comme l'a observé Michel Naepels

(2018) dans son ethnographie des conflits violents autour de la terre et des « ressources naturelles » à Pweto, au Congo.

Une autre pratique proscrite par les *agentes*, mais récurrente, était la location de pâturages sur leur parcelle, dont le paiement était généralement effectué en espèces, la moitié de l'acompte étant versée à l'avance au début de la période de location (qui pouvait être uniquement en hiver ou tout au long de l'année), et l'autre moitié à la fin de cet intervalle. Les *agentes* s'opposent à cette mesure tant sur le plan moral – parce qu'après tout, le loyer est techniquement un revenu et non un travail, et parce que la productivité de la fonction sociale de la terre est davantage associée à l'agriculture qu'à l'élevage dans plusieurs de ses justifications – que sur le plan économique.

Quiconque effectue des transactions avec des bûcherons ou des personnes intéressées par la location de pâturages s'écarte du « profil du client de la réforme agraire », pour les *agentes* et aussi pour les acteurs étatiques comme l'Incra. Cela s'étend à d'autres pratiques, comme l'exploitation minière artisanale (*garimpo*), le fait d'être commerçant dans la zone urbaine ou d'avoir un emploi public.

Ces pratiques pour obtenir du travail et des revenus, tant légales qu'illégales, sont typiques des personnes qui sont sur le *trecho*. Couper ou prendre une parcelle de terre pour soi, occuper une terre sans propriétaire, l'acheter à un autre agriculteur ou participer à des occupations menées par des *mouvements*, font partie de la trajectoire des paris et sorties possibles de celles et ceux qui sont sur le fil, combinant les expédients du travail. Il peut s'agir de travailler pour une entreprise, d'être salarié dans une ferme, de se lancer dans l'exploitation minière (*garimpo*), d'être métayer, d'acheter des terres, de les vendre et de devenir plus tard un travailleur de campement. Ce n'est pas différent de ce que nous avons vu se produire avec les *posseiros* des années 1970 et 1980. C'est peut-être la raison pour laquelle il est si courant que les membres des occupations et des campements disent qu'ils sont « avec les sans-terre », comme je l'ai entendu plusieurs fois, au lieu d'« être sans terre ». La même sémantique et la même pragmatique ont été mises en évidence par d'autres auteures dans leurs domaines respectifs (Quirós, 2008: 115 ; Loera, 2010 : 303 ; Sigaud, 2006 : 18-19). En bref, la participation à une occupation de terre fait partie d'une série de projets et d'attentes (économiques et morales) que les personnes cultivent en situation d'incertitude (De L'Estoile et Pinheiro, 2001 ; De L'Estoile, 2014).

3.2 Instabilité des collectifs : l'un et le multiple dans la mobilisation

Je commence cette section, dans la thèse, par trois pages de description d'une scène d'une *visite* à un campement en novembre 2015, où plusieurs membres de la zone ont partagé, avec moi et un autre *agente,* des critiques et de la méfiance envers les dirigeants locaux. Je soutiens que cette scène me permet d'aborder le thème classique de la sujétion et du *cativeiro* des populations rurales au Brésil (Garcia, 2003) ou encore les formes subliminales de résistance à la domination, telles qu'analysées par James Scott (1976). Avec une différence, cependant : ces études se sont concentrées sur les relations de domination (et de résistance à celle-ci) existant entre patrons et ouvriers, ou entre paysans et acteurs étatiques ; mon ethnographie, en revanche, me permet d'appréhender les formes de gouvernement (et de résistance à celui-ci) présentes dans la composition des collectifs parmi les paysans eux-mêmes (ouvriers, squatters, sans-terre ou autres), participants à la mobilisation pour la réforme agraire.

Le sujet revisite un thème classique de l'anthropologie politique, celui de l'instabilité du leadership. Je soutiens que les dilemmes et les difficultés que rencontrent les personnes qui occupent des terres pour choisir leurs dirigeants et leur faire confiance sont similaires à ceux que rencontrent les collectifs de mobilisation en divers lieux et époques, chaque fois que l'interlocution avec l'État est nécessaire. La communication avec l'État présuppose l'existence d'un porte-parole, d'un représentant du groupe. Il suffit d'observer ce qui se passe en son absence, comme dans le cas du mouvement des « gilets jaunes » en France : confusion, incompréhension, difficulté à établir une négociation et à définir un agenda, avec le risque de voir la mobilisation se briser par fatigue, si la force insurrectionnelle ne parvient pas à renverser le gouvernement.

Comme le rappelle Charles Stépanoff (2020), la parole politique adressée à l'État a un présupposé diplomatique, car elle est produite par l'envoi d'émissaires porteurs d'une parole collective audible, c'est-à-dire par la délégation de la parole, sans laquelle aucune communication n'est possible. Comme le dirait Jacques Rancière (1994), c'est la conversion du *brouhaha* de la multitude des corps en un message. Mais le fait que cela se passe nécessairement par l'intermédiaire d'un porte-parole est ce qui affaiblit la légitimité de ce discours : car il n'échappe à personne que cette conversion magique du multiple en un, typique de la relation de mandat, est en permanence sujette à l'usurpation, c'est-à-dire au risque que le porte-parole ou le représentant, parlant au nom du groupe, parle pour lui-même.

J'effectue dans la thèse une analyse bibliographique approfondie sur le thème de la diplomatie, de la représentation politique et de la méfiance - entre autres Allard, Carey et

Renault (2016) ; Marques, Comerford et Chaves (2007) ; Vercauteren ; Jordan (2008 ; Boltanski (2008) ; Bourdieu (1984) ; Latour (2002) ; Gibran, Vanzolini et Sztutman (2020) ; De Vienne et Nahum-Claudel (2020) ; Queiroz (1973) ; Keese dos Santos (2020).

Dans la section suivante, j'aborde les formes concrètes sous lesquelles la critique et la méfiance se manifestent dans les occupations de terre. J'insiste toutefois sur le fait que la méfiance que les personnes qui occupent les terres adressent à leurs dirigeants est également adressée à la bureaucratie.

Il y a une lutte continuelle contre l'abstraction bureaucratique qui ne passe pas le test de l'expérience des occupants, parce que finalement ils voient que les fonctionnaires de l'Incra ne sont pas complètement dépourvus de leurs complexions individuelles. Certains fonctionnaires sont plus aimables, d'autres moins, certains montrent plus de sympathie pour les *mouvements*, d'autres moins, et cela fait partie de la lecture des intentions entreprise par les occupants. La conception de personne l'emporte tellement sur l'abstraction bureaucratique qu'une préoccupation constante des occupants est d'*avoir des connaissances* dans l'Incra. Avoir des connaissances, ce n'est pas accumuler un savoir particulier sur le fonctionnement de l'agence étatique, bien que cela soit important. Mais connaître la bonne personne, la rendre proche, idéalement un ami, car la proximité et l'amitié sont les meilleurs outils (bien que non infaillibles) pour contrôler ou conjurer les dangers de l'asymétrie de pouvoir à laquelle ils sont soumis dans leur interaction avec l'État. La personnalisation est un moyen de rendre la situation plus prévisible, et cela inclut, par exemple, la manière dont ces fonctionnaires sont reçus lors d'éventuelles visites sur le lieu de travail, avec la préparation de repas copieux et d'autres moyens de leur montrer de la considération.

3.3 Formes de critique aux leaders

Les *agentes* sont les dépositaires de nombreux ragots et intrigues produits autour des dirigeants, ce qui indique que le monde des occupations de terre est un monde de sociabilité agonistique, dans le sens d'une observation mutuelle et d'une cartographie morale de la conduite (Comerford, 2003). On retrouve également une logique fréquente de défi – présente dans les conceptions de bravoure et d'humiliation – et de compétition pour des biens matériels et symboliques, tels que le prestige et le respect. Il s'agit de la gestion des territoires : du soi, de la parcelle, de la famille. L'exposition des *agentes* à ce type de situation les amène à évaluer le degré des conflits internes, qu'ils appellent de manière suggestive *conflits entre égaux* – pour les différencier du *conflit* tout court, qui se déroule contre l'État, le propriétaire

foncier, la société agricole ou minière – et à renvoyer des demandes ou des suggestions de conduite aux dirigeants.

Le commérage est l'une de ces modalités de critique – ce que James Scott (1976) appellerait des formes subliminales de résistance – ancrée dans les activités quotidiennes, qui se combine à d'autres qu'il a répertoriées, et qui sont également présentes dans les occupations et les campements. Parmi ceux-ci, (i) outre la malédiction, il y a :

(ii) la moquerie, ou *mangação* (une pratique dont le cadre est volontairement douteux/incertain, entre la plaisanterie et l'offense manifeste à la réputation personnelle de quelqu'un) ;

(iii) l'abstentionnisme (par exemple : ne pas assister aux réunions dans le *barracão*) ;

(iv) l'inexécution de certaines obligations établies par l'association ;

(v) les menaces à l'encontre des dirigeants (qu'il s'agisse de leur intégrité physique, de leur maison ou de leurs terres, ou des membres de leur famille) exercées directement par l'auteur de la menace ou par l'intermédiaire de tiers, y compris les rumeurs.

Ces critiques ou formes de résistance peuvent, plus rarement, aboutir à une révolte, avec deux issues possibles : (i) la révocation de l'association déjà créée et l'expulsion des représentants du *mouvement* ou (ii) la création d'une autre association concurrente, soutenue par un autre *mouvement*, au sein de la même occupation. Au cours de l'ethnographie, j'ai rencontré les deux cas.

De nombreuses raisons de se méfier des dirigeants sont liées à leur circulation dans différents espaces. Cela les rend en permanence vulnérables à la contamination, la corruption, la cooptation, la trahison, problème inhérent à la position du diplomate, qui n'est jamais lié qu'à ses mandants, dans la mesure où il doit négocier avec ceux qu'il ne représente pas. Tous les collectifs qui aspirent à une plus grande horizontalité connaissent et cherchent à conjurer ce risque, avec plus ou moins de succès. Pour contourner les critiques de la base, les dirigeants renforcent la sollicitude et la générosité envers les demandes de leurs représentés, mais cela les expose en même temps aux critiques de leurs proches, de prêter plus d'attention aux demandes des autres qu'à leur propre famille.

Dans la thèse, je décris comment les *agentes* de la CPT suggèrent aux dirigeants de contourner cette difficulté, en renforçant les actions de transparence, telles que la reddition de comptes. Mais le succès de ces actions est mitigé.

3.4 Hypothèses pour la croissance des conflits entre égaux

Dans cette section, j'essaie de décrire quels sont, pour les *agentes*, les principaux facteurs qui ont contribué à l'augmentation des conflits internes, appelés par eux *conflits entre égaux*, et les difficultés à créer des collectifs de mobilisation. Ce sont, en bref, les suivantes :

(i) l'affaiblissement des CEBs, à partir des années 1990, avec une administration plus conservatrice dans le diocèse de Marabá. Il y a eu l'avancée du catholicisme charismatique, moins engagé dans des mobilisations contestataires ayant un agenda de droits sociaux ;

(ii) la multiplication d'associations dispersées sans *mouvements*, comme les syndicats, pouvant assurer une représentation et un soutien, avec une présence dans les zones d'occupation des terres ;

(iii) la difficulté pour les *mouvements* et les organisations *d'assessoria* (dont le nombre s'est réduit) de fournir une formation continue aux dirigeants, aux occupants et aux habitants des camps de différentes zones, aux profils et aux trajectoires variés et peu familiers du langage de la "mobilisation" ;

(iv) l'effilochage de la relation partenariale entre l'État et les *mouvements* (Penna, 2013), décrite dans le chapitre 2, avec le démantèlement de la politique de réforme agraire depuis les années 2010, qui se manifeste par des coupes budgétaires annuelles et successives dans l'agence aux affaires foncières, responsable pour déposséder ou acquérir des terres privées qui feraient l'objet d'une redistribution par la création de colonies (*assentamentos*) de réforme agraire.

3.5 Les dilemmes actuels de la critique, de la mobilisation et de *l'animation*

L'effort des *agentes*, en surveillant chaque zone, pendant le travail de base, est d'éviter que les conflits internes n'entravent la composition d'un collectif-pour-la-mobilisation, condition nécessaire pour qu'une occupation se constitue comme une entité qui produit des revendications pour affronter le *conflit*. En d'autres termes, les *agentes* font face en permanence à des forces centrifuges qui menacent de défaire le collectif, en cherchant, en retour, à stimuler les forces centripètes. Pour ce faire, ils cherchent à canaliser la production de critiques et de méfiance vers d'autres adversaires ou opposants, et pas seulement vers les dirigeants.

Le travail des *agentes* consiste à stimuler la production de critiques en (i) transformant en langage ou en description la situation de privation/souffrance, qui était jusqu'alors au niveau du vécu, et (ii) en rendant publique la valeur ou un autre élément normatif, qui conduit

à encadrer la situation vécue jusqu'alors comme mauvaise, injuste ou illégale, en pointant la nouvelle situation à établir, considérée comme bonne (Boltanski, 2009:171).

Trouver le langage qui décrit la contradiction ou, plus précisément, le problème vécu (par exemple : le non-accès à la terre ; la violence des *pistoleiros* ; l'absence de routes et d'autres éléments d'infrastructure ; la difficulté à reproduire la vie, à protéger la famille et la parcelle, parmi tant d'autres possibles dans une occupation) est précisément le nœud de la question, vers lequel tourne le travail pédagogique réalisé par les *agentes* dans les occupations et campements.

En d'autres termes : il s'agit de définir un problème (le non-accès à la terre, par exemple), d'en rechercher les causes (la concentration de grands domaines ; l'absence de politiques publiques de distribution ou la non-application de celles déjà prévues, entre autres), avec des instruments et des matériaux qui les rendent connaissables (étude des lois, formes d'occupation du territoire, entre autres), d'en imputer la responsabilité (organismes d'État et/ou acteurs privés, tels que les grands propriétaires terriens, les sociétés minières), de définir des actions réparatrices (création d'un *assentamento* ; l'amélioration de l'infrastructure des occupations ; parmi beaucoup d'autres). Toutes ces étapes soulignées sont fondamentales pour l'existence d'une mobilisation, telle que décrite par Daniel Cefaï (2009).

Les réunions dans le *barracão* sont un de ces moments de création ou de constitution d'un public, car elles amènent les différents membres à se confronter cognitivement et moralement au même problème qui les affecte.

Il convient de faire une mise en garde. Si, en effet, les *agentes* de la CPT sont des médiateurs entre le monde des occupations et le monde de la bureaucratie de l'État légal, leurs actions diffèrent en contenu et en objectif d'un « bureaucrate de terrain » tel qu'analysé par de L'Estoile (2015), car leur engagement ne consiste pas à appliquer un programme public tout court, mais à en tester les limites. Mes notes de terrain me permettent d'observer que dans leurs interactions, tant avec les acteurs du pouvoir judiciaire qu'avec les acteurs de l'administration publique, les *agentes* non seulement adaptent les demandes en fonction des critères d'acceptation des revendications légitimes pour l'État, mais cherchent également à intervenir dans le champ des critères d'acceptation et de légitimité des demandes, en innovant, par exemple, dans les interprétations de la loi qui n'ont pas été consolidées par la jurisprudence, ou en apportant de nouveaux instruments d'investigation de la réalité qui n'avaient pas été prévus par les acteurs étatiques. Ils contestent ce qui peut être (re)connu par les agences d'État.

3.6 *Animation* malgré les difficultés

Dans cette section, je commence par décrire une scène d'une réunion dans le *barracão* en avril 2018, dans laquelle Rose, une *agente* de la CPT, fait une *animation,* c'est-à-dire que je propose l'extrait de son discours qui vise à persuader l'auditoire que la mobilisation vaut la peine. Je soutiens que ce que les *agentes* doivent faire en permanence, c'est concilier réalisme et espoir, l'équilibre entre les deux étant délicat. Une mauvaise dose de l'un ou l'autre de ces éléments peut avoir des effets indésirables sur la mobilisation.

Réalisme : les *agentes* estiment qu'il est impossible de renoncer à un diagnostic précis des difficultés de la *confrontation* – terme récurrent utilisé pour décrire le *conflit* – surtout dans des situations difficiles, lorsqu'il y a une action en reprise de possession intentée par une grande compagnie minière contre les travailleurs, comme était le cas de la scène en vignette avec Rose. Ainsi, il est nécessaire, par exemple, de ne pas négliger l'asymétrie des forces entre les acteurs impliqués dans le *conflit,* ainsi que le potentiel et les limites d'une victoire par voie judiciaire, *a fortiori* dans un contexte où l'on apprend qu'il y aura une expulsion. Les *agentes* considèrent également que d'autres difficultés doivent être prises en compte et rendues publiques : les occupants doivent être conscients de l'affaiblissement des agences d'État chargées de mettre en œuvre le programme de réforme agraire – surtout après le démantèlement qu'elles ont subi au cours de la dernière décennie. À cela s'ajoute une analyse franche des dégâts que peuvent causer tous les conflits internes aux occupations elles-mêmes (manque de confiance dans les leaders, désengagement par l'achat et la vente de parcelles d'occupation, groupes de personnes choisissant de négocier directement avec les prétendus propriétaires terriens, etc.).

Cependant, pour se révolter, il ne faut pas être trop réaliste. Et ce n'est pas un principe volontariste, mais une condition de possibilité, selon une approche sociologique cognitiviste et matérialiste des mobilisations (Boltanski, 2013). En d'autres termes, toute action à visée contestataire implique une étrangeté avec la reproduction de la réalité actuelle et un exercice d'imagination, sur la nouvelle situation à atteindre : soit la réalisation de quelque chose de normatif (une valeur, une coutume, une loi, etc.) déjà existant et non appliqué - dans le cas de la critique réformiste - soit l'invention de nouvelles valeurs, coutumes, lois, etc. dans le cas de la critique radicale. C'est alors qu'intervient la dose d'espoir avec laquelle les *agentes* travaillent, cherchant à cultiver l'imagination de nouvelles possibilités de vie, généralement à travers la critique réformiste, étant donné la préférence pour le langage des droits. Mais elle n'exclut pas la possibilité d'une critique radicale, car au cours de la mobilisation, des formes

imprévues d'utilisation des terres peuvent apparaître, nécessitant l'invention d'autres formats normatifs.

Ainsi, je me tourne vers une analyse de la rhétorique de l'*animation*, qui est proprement un oratoire politique, c'est-à-dire un discours adressé à un public collectif et doté de qualités intrinsèques capables de provoquer chez ses destinataires certains effets, tels que l'approfondissement ou la transformation des convictions sur ce qui est bon et/ou juste (Stasch, 2011:160). Cette rhétorique mobilise un lexique et des images valorisés par les auditeurs, comme le fait Rose dans la scène décrite, (i) en évoquant le *trecho*, (ii) en employant des mots et des expressions du champ sémantique des auditeurs, en plus de toutes les images et valeurs liées à la vie autonome, contre l'asservissement (*sujeição* et *cativeiro*), ce qui a beaucoup d'attrait.

En d'autres termes, l'*animation* consiste aussi à multiplier les activités de mobilisation, à encourager la participation à celles-ci. Tout cela signifie renforcer la présence, selon les termes des *agentes*. Se rendre plus présent, en consacrant plus de temps et d'énergie à l'exécution des tâches pastorales, comme je l'ai vu se produire ces dernières années quand j'ai visité la région en compagnie des *agentes*, exige un engagement particulier de leur part. Ce dernier fait l'objet d'une description et d'une analyse au chapitre 5.

CHAPITRE 4

Nommer et quantifier les *conflits* : documents, dénonciation et parole prophétique

Le chapitre commence par évoquer le cas de l'assassinat, en juin 2022, dans l'extrême ouest amazonien, du militant de la cause indigène Bruno Pereira et du journaliste britannique Dom Philipps, qui a eu un grand retentissement international. Je montre que l'effort de compréhension de ce cas est passé par une montée en généralité, qui est une condition fréquente pour qu'un large public s'intéresse à un événement donné. Ainsi, en m'inspirant de Luc Boltanski (1990), je me demande quelles sont les qualités que possèdent ou que l'on attribue à ces événements pour qu'ils aient un si grand retentissement. Comme le suggère l'auteur, il s'agit de percevoir une *cause* dans l'affaire. Pour ce faire, les quatre acteurs d'une affaire qui devient publique - (i) le dénonciateur, (ii) la victime, (iii) l'accusé/persécuteur, (iv) le juge/public – doivent établir des relations de grandeurs ajustées, afin d'occuper la « bonne » position entre le singulier et le collectif, le particulier et le général.

Les trois journaux ayant la plus grande diffusion nationale (*Folha de São Paulo, O Globo, O Estado de São Paulo*), ainsi que les programmes d'information télévisés sur différents réseaux, ont fait référence à des séries statistiques historiques sur la violence en milieu rural brésilien, plus précisément sur les conflits fonciers, les meurtres et les menaces contre les militants des zones rurales et/ou de la défense de l'environnement, des peuples indigènes et des communautés traditionnelles au Brésil. Pour ce faire, ils ont eu recours invariablement aux chiffres produits par la Commission pastorale de la terre et publiés chaque année dans son rapport, le *Caderno de Conflitos no Campo – Brasil* (cahier des conflits ruraux).

L'objet de l'analyse de ce chapitre est la centralité de la production documentaire et statistique de la CPT sur les *conflits* en milieu rural (*conflitos no campo*), qui a fait de la cette pastorale un acteur incontournable de la configuration publique du problème de la violence en milieu rural (*violência no campo*) au Brésil.

4.1 Le cahier des conflits ruraux (*caderno)* en tant que document

Il n'existe pas de données statistiques officielles produites au Brésil sur les conflits agraires et environnementaux. La source la plus utilisée par les différents acteurs (y compris

les universités, les organismes d'État et les agences internationales) sur le sujet est le *Caderno de Conflitos do Campo - Brasil* (Cahier des conflits en milieu rural - Brésil), publié annuellement depuis 1985 par la CPT. Cette section commence par une longue description (5 pages) d'une scène du lancement de l'édition 2018 dudit cahier (*caderno*). Je le fais parce que le cadre situationnel révèle la configuration des acteurs qui interagissent habituellement avec la CPT dans la production de problèmes publics tels que la réforme agraire, la violence en milieu rural, ou encore le travail esclave : (i) des mouvements sociaux, (ii) des entités d'aide (*assessoria*) aux *mouvements*, (iii) des agences de l'État, (iv) des universités, (v) des églises, (vi) des organes de presse, (vii) des organisations non gouvernementales, représentées là, respectivement, par une militante du MST, par un membre de la coordination nationale de la CPT, par une procureure du Ministère public fédéral, par un professeur d'une université fédérale, par des évêques catholiques, et par des journalistes et des membres d'ONG, ces deux derniers groupes étant présents dans l'auditorium. La scène nous permet d'observer les différentes manières de comprendre un document tel que le *caderno*. Les acteurs s'y réfèrent tantôt comme à un document de dénonciation, tantôt comme à un document analytique, tantôt comme à un document pastoral. C'est cette polyvalence du document que je commence par décrire, ainsi que la production des chiffres à laquelle elle donne lieu.

Dans ce chapitre, je donne une description physico-matérielle du *caderno* en tant qu'objet (il a un format de livre imprimé et un format numérique disponible en libre accès sur le site internet de la CPT), afin d'analyser ses formes d'énonciation et de circulation. Le sujet d'énonciation d'un document, tel que le *caderno*, est collectif. On y retrouve la coprésence de plusieurs énonciateurs, dont certains étaient présents sur la scène du lancement, en plus d'une multitude d'inscripteurs, tels que des *agentes* des équipes régionales et de base de la CPT et des acteurs partenaires (à l'instar des militants de plusieurs *mouvements*) qui font des enregistrements, en plus des travailleurs du Centre de documentation de la CPT (Cedoc) à Goiânia, responsable de sa publication. Ceux-ci collectent des informations dans plusieurs supports médiatiques (rédigés, à leur tour, par plusieurs autres acteurs), puis les découpent, les impriment et les insèrent dans la base de données, et rédigent également des notes sur les occurrences d'insertion, ainsi que des rapports intermédiaires.

L'écrivain est ici un polygraphe, selon la formule de Béatrice Fraenkel (2007 : 110). Cette formule est d'ailleurs liée à l'ontologie de l'acte écrit : (i) le fait de pouvoir coénoncer, (ii) de pouvoir énoncer en permanence, (iii) de pouvoir s'inscrire dans une chaîne d'écrits. Les écrits, analogiques ou numériques, en mots ou en chiffres, en images et en graphiques, sont des outils performatifs dans la mesure où ils permettent une série d'actions : conserver,

exposer, traiter l'information d'une manière qui perdure dans le temps, en élargissant la capacité de la mémoire.

Je décris comment le *caderno* circule parmi les équipes locales au Brésil, comment les organes de presse nationaux et internationaux rendent compte annuellement des données du *caderno*, et comment une diversité d'acteurs, confessionnels ou non, directement ou non impliqués dans le problème de l'absence de réforme agraire et de la violence en milieu rural, entrent en contact avec lui.

J'analyse également ce que signifie le fait de dire que le *caderno* est un artefact. Il fait partie d'un appareil de production de textes et de chiffres. Il matérialise le travail, ce qui revient à dire le temps de travail, qui se déploie en différentes actions. Par ailleurs, comme l'a souligné Daniel Fabre (1997), l'écriture est avant tout l'écriture d'un lieu, ce qui oblige à prendre en compte l'« environnement linguistique » de sa production, l'univers de travail dans lequel elle se situe, doté de langues particulières, opératoires, avec un vocabulaire, une syntaxe et une sémantique spécifiques. C'est le sujet que j'aborderai dans la section suivante.

4.2 Façons de nommer les *conflits*

Dans cette section, je décris comment les *agentes* collectent et saisissent les informations sur les *conflits* en milieu rural (c*onflitos no campo*) dans une base de données, à partir de laquelle ils réalisent les quantifications publiées annuellement dans le *caderno*. J'analyse également les catégories de dénomination que les *agentes* utilisent dans ce travail.

La collecte est basée sur des sources primaires et secondaires. Pour les *agentes*, les sources primaires sont avant tout les informations sur les *conflits* envoyées par les équipes locales de CPT, par les *mouvements* ou les entités partenaires. Les sources secondaires sont, principalement, des informations sur les *conflits* extraites de reportages. À l'époque, une *agente* du Cedoc se concentrait sur la tâche de découper les nouvelles journalistiques concernant les *conflits* en milieu rural correspondant à tous les États du Brésil, via un processus éléctronique de *clipping*. Elle les imprimait et laissait les papiers dans des bacs portant les initiales de chaque état de la fédération. Puis les cinq autres *agentes* responsables d'un certain ensemble d'états prenaient dans les bacs ces sources secondaires qui étaient empilées. Les *agentes* qui font l'insertion avaient l'habitude d'avoir une feuille de papier où ils griffonnaient des notes. En général, ils dressaient une liste des sources contenant les informations qu'ils devaient saisir ce jour-là, et au fur et à mesure qu'ils retiraient les données et les saisissaient dans la base des données, ils rayaient la source sur le papier.

Tout le travail consiste à lire la source et à prendre les données pour remplir deux entrées dans la base de données : (i) les formulaires et (ii) « l'historique ». Ce dernier contient des données plus « qualitatives » sur les *conflits*. Les sources numériques et numérisées sont également stockées sur un matériel (HD) afin d'effectuer une sauvegarde. La/Le documentaliste qui saisit « l'historique » est la/le même qui remplit les données dans les tableaux/formulaires. Ce travail ne fait pas l'objet d'un examen par des tiers.

Les informations saisies concernent les conflits en milieu rural. Les *agentes* entendent par ce terme la somme des conflits liés à la terre (*conflitos por terra*), à l'eau (*conflitos por água*), au travail (*conflitos trabalhistas*), à la sécheresse (*conflitos em tempos de seca*), à l'exploitation minière (*conflitos por garimpo*) et aux syndicats (*conflitos sindicais*). Ces trois derniers types de *conflits* ne sont plus enregistrés ces dernières années. Ainsi,

Conflits en milieu rural (*conflitos no campo*) = Conflits liés à la terre + Conflits liés à l'eau + Conflits liés au travail (cas de travail forcé dans les zones rurales).

Cinq formulaires peuvent être remplis sur la base de données : (i) conflits liés à la terre, occupations/campements ; (ii) conflits liés à l'eau ; (iii) conflits du travail ; (iv) manifestations ; (v) violence contre les travailleurs et leurs droits.

Les *agentes* du Cedoc insistent pour nous rappeler que la base de données est au-delà du *caderno*. En effet, la base de données est mise à jour en permanence. Supposons qu'en 2022, l'équipe apprenne l'existence d'un conflit datant de 2016. L'équipe du Cedoc met à jour les données sur les conflits pour 2016, qui seront différentes de celles du *caderno* correspondant à l'année 2016 déjà publié.

En ce qui concerne la relation entre la source et la date des *occurrences du conflit*, il convient de noter qu'une source peut avoir plusieurs dates, tout comme une date peut avoir plusieurs sources. En d'autres termes, supposons qu'à la même date, dans une ferme occupée, une sécurité armée empêche les occupants sans terre d'aller et venir, et que, plus tard dans la même journée, des hommes armés interviennent. L'entrave aux allées et venues et les coups de feu sont des situations qui sont enregistrées et quantifiées comme des *occurrences de conflit pour la terre*. Mais, compte tenu de la structure de la base de données, il n'était possible, sur le formulaire, que d'insérer une occurrence par date. Dans ce cas, la/le documentaliste inscrivait le raid au pistolet sur le formulaire, car il était considéré comme l'événement le plus grave. Mais dans « l'historique », la/le documentaliste peut insérer les deux occurrences, car il s'agit là d'un champ à remplissage libre.

Le terme *conflit* n'a rien d'évident. L'une des confusions les plus courantes concernant le *conflit* est de penser qu'il signifie « zone de conflit », un malentendu que j'ai vécu lors de la première saison sur le terrain en 2014. En avril de la même année, le *caderno* récemment publié faisant référence aux *conflits* de 2013 avait enregistré 1 007 conflits fonciers dans tout le pays, et 89 dans l'état du Pará. J'ai immédiatement pensé qu'il y avait 89 zones où des conflits fonciers étaient en cours. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, car un *conflit* entraîne plusieurs autres « conflits ».

Supposons le scénario suivant : un groupe de *sans-terre* lié à un *mouvement* (MST, Fetagri, Fetraf ou autre) occupe, le 01/03/2018, la ferme Estrela do Norte (nom fictif) dans la municipalité de Marabá, et nomme l'occupation « Boa Esperança ». Cela compte comme un *conflit pour la terre*. Si, le jour suivant, les prétendus propriétaires intentent une action en reprise de possession auprès du tribunal agraire de Marabá, cela compte comme un autre *conflit pour la terre*, car il y a un autre événement. Si, en mai de la même année, la sécurité armée commence à rendre difficile les allées et venues des personnes participant à l'occupation, cela compte comme un autre *conflit*, dans la mesure où il y a un nouvel événement ou *occurrence de conflit*, celui de l'empêchement des allées et venues des familles, à une autre date. Si, en novembre de la même année, des hommes armés tentent d'expulser les familles par la force, il s'agit d'un autre *conflit*, et si, en décembre, les dirigeants de l'occupation reçoivent une menace de mort, un autre *conflit pour la terre* est quantifié. Ainsi, on peut dire que le *conflit* sur la ferme Estrela do Norte à Marabá compte 5 *conflits pour la terre*.

Conflits pour la terre = *Occurrences de conflits pour la terre* + Occupations + Campements.

Les éléments suivants sont considérés comme des occurrences de *conflits pour la terre* : (i) expulsion, (ii) tentative ou menace d'expulsion, (iii) éviction, (iv) menace d'éviction, (v) destruction de maisons, (vi) destruction de plantations, (vii) destruction de biens/appartenances ; (viii) attaque à main armée (*pistolagem*), (ix) invasion ; (x) contamination par des agro-toxines ; (xi) occupation illégale (*grilagem*) ; (xii) déforestation ; (xiii) entrave à l'accès aux zones d'utilisation collective ; (xiv) violations des conditions d'existence ; (xv) omission et connivence de l'État.

Les occurrences prévues sous forme de violence contre le travailleur et ses droits étaient : (i) avortement ; (ii) accident du travail ; (iii) agression ; (iv) menaces de mort ; (v) menace d'arrestation ; (vi) meurtre ; (vii) emprisonnement privé ; (viii) contamination par des

pesticides ; (ix) dommages ; (x) disparition ; (xi) viol ; (xii) blessure ; (xiii) humiliation ; (xiv) empêchement d'aller et venir ; (xv) empêchement de l'exercice de la profession ; (xvi) intimidation ; (xvii) mort en conséquence ; (xviii) emprisonnement ; (xix) enlèvement ; (xx) tentative d'assassinat ; (xxi) torture ; (xxii) terrorisme ; (xxiii) subordination par dette. Dans les rapports publiés sur la demande de recherche, j'ai vu que deux autres types d'événements étaient également pris en compte : (xxiv) arrestation (*detenção*), (xxv) criminalisation, et (xxvi) omission/ connivence.

Avec ces listes, on peut voir le niveau de détail dans le travail d'enregistrement des *conflits*, entrepris par le Cedoc de la CPT. Dans tous les cas, les *agentes* doivent toujours faire une évaluation de la motivation de ces événements. Seuls les événements à motivation agraire sont inclus, ce qui ouvre plusieurs marges d'interprétation.

Au fil des ans, la liste des *occurrences* s'est également allongée. A partir de 2020, la nouvelle base de données a commencé à quantifier, à travers le formulaire de *conflit pour la terre*, les occurrences de déforestation illégale, les entraves à l'accès aux zones d'usage collectif et « les violations des conditions d'existence ». Dans le formulaire « violence contre les travailleurs et leurs droits », dont sont extraits les tableaux de la « violence contre la personne », les *occurrences* de la criminalisation sont désormais quantifiées, ainsi que celles liées aux violations du sexe, du genre et de la sexualité, et de la race/couleur/ethnicité.

Dans le même temps, le nombre de catégories pour nommer les victimes a augmenté : des *posseiros* (squatters), *sem-terras* (personnes sans terre), *assentados* (colons), *pequenos proprietários* (petits propriétaires), *parceleiros* (petits locataires), *trabalhadores rurais* (travailleurs ruraux), *garimpeiros* (chercheurs d'or), présents dans les années 1980, la CPT a commencé à discriminer des catégories plus spécifiques, en suivant la façon dont les gens dans la campagne se déclarent, en commençant à inclure dans les registres la diversité des membres des peuples et communautés traditionnels, extractivistes et indigènes : *caiçaras*, paysans *fecho et fundo de pasto, faxinalenses*, *geraizeiros*, *marisqueiras*, pêcheurs, *quilombolas*, *retireiros*, *ribeirinhos*, *seringueiros*, *vazanteiros* ; *castanheiros*, *palmiteiros*, briseurs de noix de coco babaçu, et indigènes. Plus récemment, la CPT, ainsi que d'autres *mouvements*, a utilisé dans ses documents une catégorie englobant toutes les déclinaisons susmentionnées, celle des *peuples des champs, des eaux et des forêts* (*povos do campo, das águas e da floresta*).

Dans cette section du chapitre, je décris également certains dilemmes que les *agentes* du Cedoc rencontrent dans l'insertion, à la fois sur la pertinence de l'inclusion (pour vérifier s'il y a une motivation agraire dans le *conflit* qui se déroule dans les zones rurales) et sur le

cadrage de certaines des catégories mentionnées ci-dessus. Je montre que l'une des plus controversées est celle de l'omission/la connivence de l'État, qui ouvre une myriade de situations, rendant difficile la conversion statistique. En général, la procédure adoptée consiste à discuter des difficultés au cas par cas avec le groupe de documentalistes et de conseillers.

4.3 Prise de parole publique sur les *conflits*

La problématique de cette section s'inscrit dans la continuité du thème de la production des problèmes publics, que nous avons commencé à aborder dans le chapitre précédent. Après tout, c'est dans l'articulation avec la constitution d'un problème public, à travers l'action de dénoncer, que les *agentes* conçoivent l'acte de documenter.

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que le problème commence à être médiatisé à l'échelle des occupations de terre. En d'autres termes, ce n'est pas seulement lorsque les agences de l'État, les acteurs paraétatiques, non gouvernementaux et extra-locaux sont abordés, que le problème devient public. Seulement, ce qui peut arriver, c'est que la publicité traverse les échelles. En fait, c'est ce que vise la CPT. Dans ce cas, pour faire circuler le message/la revendication auprès d'autres acteurs extérieurs aux occupations de terre, il est nécessaire d'activer des opérations de témoignage, de mesure, d'enquête, d'expérimentation et de discussion (Cefaï, 2018:60). À partir du moment où l'on souhaite apporter des solutions à ces problèmes, s'adresser à d'autres acteurs est une nécessité conséquente. Et cela ne se produit qu'avec la médiation de la dénonciation.

Le problème que la dénonciation vise à faire connaître concerne la manière dont on peut et doit parler 'politiquement'. Entrer dans le mode d'énonciation politique, c'est se heurter à certaines restrictions linguistiques. On passe de l'indéxicalité du langage au langage typologique, car ceci est une condition pour que le problème puisse circuler publiquement, c'est-à-dire pour qu'il puisse répondre à la question : pourquoi un public devrait-il y prêter attention et s'engager avec lui pour le résoudre ? En bref, et encore une fois, le problème doit monter en généralité. Or, l'un des moyens les plus utilisés pour monter en généralité sont les instruments d'équivalence (Desrosières, 2001). Il s'agit là notamment des instruments statistiques, de la comparaison, de la sérialisation historique et de la référence du fait/événement à une convention (qui peut être une loi, une norme, un principe, une coutume, etc.) Toutes ces opérations sont effectuées dans le *caderno*, d'où son rôle stratégique dans la transmission de la dénonciation aux différents publics.

4.4 Les chiffres dans/de la dénonciation

Il n'existe pas à ce jour de chiffres officiels sur les conflits ruraux au Brésil. On sait que les chiffres sont de bons instruments pour faire parler (Bruno, 2015 : 222), des descripteurs visant la caractérisation d'un cas, et pour cette raison même, ils font appel à un récit, comme le soutenaient déjà Jean-Claude Passeron et Jacques Revel (2005), car si les chiffres font référence à un cas, il faut savoir qu'il n'y a pas de « cas » sans dimension narrative. Ils portent une ambiguïté dans leurs effets : ils sont des outils de gouvernement et de domination, en même temps ils peuvent être des outils de contestation et de critique, permettant l'imagination de nouvelles possibilités (Bruno, 2015 : 215 ; Demortain, 2019 : 962). La quantification effectuée par le Cedoc est d'ailleurs un bon cas de « statactivisme » (Didier ; Bruno, 2021), pour rendre visibles et audibles des phénomènes et des catégories de la population, victimes de l'indifférence bureaucratique (Bruno, 2015 : 222).

Pour configurer un problème public, tel que celui du non-accès et de la mauvaise répartition des terres au Brésil, il existe de nombreuses façons de réaliser une quantification à visée contestataire. On peut chercher à calculer la demande en estimant le nombre de personnes sans terre, et donc celui d'un public potentiel pour le programme de réforme agraire, afin de démontrer la dette de l'Etat envers une partie de ses ressortissants. C'est ce que fait le MST.

On pourrait essayer de mesurer la concentration des terres, de décrire le profil des propriétaires fonciers en fonction de variables telles que la classe sociale, le sexe et la race, et de le comparer au nombre et au profil des demandeurs (actuels ou potentiels) en fonction des mêmes propriétés sociales. C'est ce que font certaines organisations non gouvernementales.

L'option de la CPT a toutefois été de quantifier les *conflits* dans lesquels il existe des revendications – pour la terre, l'eau ou le travail – de la part d'un certain public qui, historiquement, était et est composé de *travailleurs* et des *peuples des champs, des eaux et des forêts* (*povos do campo, das águas e da floresta*). Cela est sans doute dû au moment de l'émergence de la CPT, avec le caractère dramatique de la situation vécue et la nécessité d'offrir une *réponse*, de dénoncer la souffrance, comme nous l'avons vu au chapitre 1. C'est une manière de montrer la gravité du problème – d'autant plus dans une situation de concurrence entre différents problèmes publics – et la nécessité d'une solution.

La formulation du problème public à partir du nombre de *conflits* en milieu rural est, il faut le souligner, conforme à la place qu'a historiquement occupée le 'conflit' dans la politique agraire publique brésilienne, comme condition de possibilité d'accès à la terre, puisque la loi elle-même (le *Estatuto* da *Terra*) stipule que l'État doit donner la priorité aux

zones de tension sociale pour réaliser les *assentamentos*. Les nombres, selon la façon dont ils sont utilisés, peuvent affecter et transformer les sensibilités. Encore plus de chiffres sur les *conflits*.

Cependant, les *agentes* émettent également des réserves sur le langage quantitatif : il s'agirait d'un *langage froid* ; *il ne s'agit pas seulement de chiffres, mais de vies*. Ce qui est en jeu, c'est que les *agentes* font l'expérience récurrente de ce que Boltanski (1993) appelle le « paradoxe de la dénonciation » : il faut monter en généralité, mais on ne peut pas perdre définitivement la singularité des cas, irréductible au nombre/à la quantification. Pour deux raisons. La première est que l'on ne peut oublier que la dénonciation vise à produire un engagement des publics cibles. Un tableau de chiffres sur la pauvreté dans un manuel de macroéconomie peut difficilement provoquer cela de manière isolée (Boltanski, 1993 : 27). La descente vers le détail est également nécessaire pour produire de l'affect. L'autre raison est que se limiter à l'objectivation reproduit une asymétrie dans le rapport, insupportable face à des situations de souffrance impliquant des humains (Boltanski, 1993). Elle produit des dilemmes éthiques persistants, consistant à traiter la souffrance de la victime comme un objet, ce que de nombreux ethnographes, d'ailleurs, ont déjà constaté ou expérimenté.

Les nombres sont parfaits pour circuler entre les acteurs et les collectifs, car « les nombres en tant qu'inscriptions permettent d'augmenter la mobilité et de renforcer l'immuabilité des entités matérialisées, de sorte qu'elles voyagent à travers les réseaux socio-techniques d'une manière plus protégée des interférences et de la déstabilisation jusqu'à leur destination » (Maricato ; Richter, 2021 : 246). L'un des moyens habituels par lesquels les questions du *caderno* commencent à circuler plus largement est le communiqué de presse préparé par le secteur de communication de la CPT nationale, qui peut être consulté sur le site web de l'organisation pastorale.

Au fur et à mesure que les chiffres et les rapports du *caderno* circulent, des publics se constituent. Il est bien établi que les textes en circulation constituent des publics (Warner, 2016 : 1), et diverses études anthropologiques ont décrit le rôle de la médiation sémiotique (des discours véhiculés par divers médias) dans la constitution des publics (Cody, 2011 : 47). Les publics, de cette manière, sont des relations entre des personnes connues et inconnues médiatisées par des infrastructures de communication. En ce sens, ce thème de la thèse montre que la CPT a un rôle central dans la constitution des publics autour des problèmes de la réforme agraire et de la violence en milieu rural (*violência no campo*), car les données de la dénonciation présentes dans le *caderno*, avec ses catégories et ses chiffres, sont utilisées par une diversité d'acteurs : (i) la presse nationale et étrangère, (ii) la Commission

interaméricaine des droits de l'homme, (iii) l'Organisation internationale du travail, (iv) les agences de l'État brésilien lui-même, comme le ministère public fédéral, (v) les chercheurs universitaires, dont DataLuta est un exemple, (vi) les organisations non gouvernementales, telles que Global Witness, (vii) les coalitions de mouvements et d'ONG, telles que le Comité brésilien des défenseurs des droits de l'homme, (viii) les mouvements, y compris les syndicats, tant locaux que régionaux, nationaux et internationaux, et on pourrait en citer d'innombrables autres. Il existe également une diversité dans le profil des acteurs (étatiques et non gouvernementaux, mouvements sociaux) et les échelles à travers lesquelles ils circulent.

4.5 *Caderno*, dénonciation et discours prophétique

La dénonciation des *agentes* est une action qui s'inscrit dans la tradition du prophétisme biblique, mais qui est actualisée dans l'univers de la pastorale de la terre aux caractéristiques spécifiques. Dans de nombreux prophétismes, le prophète a été et est toujours d'intérêt, en raison de l'importance des individus charismatiques dans la réalisation du mouvement, selon le paradigme weberien qui est encore très influent dans les études du domaine. Dans la pluralité des situations ethnographiques, les prophètes rompent avec le passé ou prédisent un retour à celui-ci, sont plus engagés dans le présent ou le futur, et peuvent annoncer des messages cryptés ou très clairs en termes politiques, comme cela a été vérifié dans les mouvements de ce type dans divers contextes coloniaux et post-coloniaux. Quoi qu'il en soit, certaines caractéristiques sont récurrentes. Quatre, selon Ramon Sarró (2018). Le prophète : (i) est inspiré par un dieu, un esprit, un ancêtre ; (ii) est une figure de contestation/protestation/rébellion ; (iii) est un héraut ; un « annonciateur » ; (iv) est un dénonciateur.

Les *agentes* de la CPT conçoivent l'action évangélique et évangélisatrice comme une action qui place le *conflit* au centre de l'action. Ceci n'est pas facile à comprendre, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur du catholicisme. Les *agentes* sont souvent accusé.e.s, tant par d'autres groupes de l'Église catholique que par des groupes extérieurs, confessionnels ou non, de fomenter la confusion. En effet, en actualisant, à leur manière, la recherche de la vérité et de la justice (certaines des prémisses immanentes du christianisme), ils se placent inévitablement comme producteurs de 'conflit'.

En établissant la vérité et la justice à réaliser dans ce monde et non dans l'au-delà, en inversant le schéma eschatologique et en exprimant des dénonciations fondées sur des *conflits*, l'action prophétique de la CPT et d'autres pastorales sociales, comme le CIMI ou le Conseil pastoral des pêcheurs, par exemple, a un caractère anti-institutionnel marqué en

termes théologiques et ecclésiastiques, dans la manière de vivre la foi. Ce prophétisme, cependant, a pris une nouvelle vigueur et même une légitimation avec la papauté de François, lui-même appelé *prophète* par beaucoup *d'agentes* – et par d'autres chrétiens de la libération – , précisément, pour avoir assumé cette « claire inversion du schéma de la fin des temps » dont parle Latour (2019), qui réoriente le vecteur de la spiritualité du ciel vers la T/terre : l'encyclique *Laudato Si* et le Synode amazonien en seraient des indicateurs.

Il convient de souligner la distinction entre *saint* et *prophète* pour les *agentes*, et pour les praticiens de ce christianisme catholique de la libération. Alors que le *saint* est le modèle du chrétien attaché aux sacrements et aux liturgies, aux dévotions et aux pénitences, qui attend la vie en abondance dans un autre espace et un autre temps, le *prophète* vit une mystique intramondaine, quelque chose d'hétérodoxe en soi, objet de l'analyse du chapitre 6. Je soutiens que pour les agentes, ce mysticisme et cette prophétie sont expérimentés dans diverses œuvres de dénonciation, parmi lesquelles la préparation et la publication du *caderno*, justement.

CHAPITRE 5

L’engagement au quotidien

Dans ce chapitre, je décris les modalités quotidiennes de l’exercice de l'engagement militant, ou *compromisso*, dans le lexique indigène. Je réfléchis à la motivation et aux moyens de renouveler cet engagement au sein d’un *service* très actif qui doit faire face à diverses difficultés, allant de la pression du financement des *projets* aux dangers et menaces de mort auxquels les *agentes* sont confronté.e.s. À travers la trajectoire de deux *agentes*, Chiquinho et Geuza, je décris les valeurs qui sont en jeu dans l’exécution du *service* d’*agente*. Le chapitre commence par une longue scène d’entretien avec Chiquinho, suivie d'une analyse des processus de constitution de l’engagement dans son cas ; il comporte ensuite une autre scène d’entretien avec Geuza, et une analyse analogue pour elle. Ainsi, je cherche à mettre en évidence le champ d'apprentissage des règles, des pratiques, des valeurs, des significations, qui est ouvert à une trajectoire, lorsqu'un.e *agente* s'inscrit dans le monde de la pastorale.

5.1 Chiquinho

Chiquinho travaille d'abord dans l’équipe de Conceição do Araguaia/Xinguara, puis va dans l’équipe de Marabá. Depuis son entrée initiale dans la CPT, il a été confronté à d'innombrables défis. Les plus récurrents sont ceux de favoriser une production agro-écologique diversifiée au milieu d'une option généralisée pour le pâturage et le bétail, même chez les petits agriculteurs ; de promouvoir la cohésion du groupe, de résoudre les nommés *conflits entre égaux* ; et d’*animer*, de créer des dispositions chez les occupants pour rester dans le processus de mobilisation malgré les incertitudes/souffrances. Contourner tous ces défis exige des compétences pédagogiques de prise de parole, de transmission et de persuasion. S’il possédait déjà la plupart de ces compétences avant de rejoindre la CPT, il a pu les améliorer, en approfondissant ses connaissances sur les raisons de ces difficultés/résistances à la mobilisation, en se basant sur son observation et son travail de terrain, et sur ce qu'il trouvait déjà stabilisé dans le répertoire narratif et rhétorique de l’organisation pastorale.

Chiquinho partage avec de nombreux membres des campements et occupations de terre, leaders ou non, le *trecho* –catégorie vue au chapitre 3, qui exprime un ensemble de

valeurs, de pratiques et de significations concernant les expériences populaires de mobilité dans le centre-nord du pays (Guedes, 2011 et 2013a) – ou la « culture de l'*andança* » (Vieira, 2001).

Ainsi, il quitte son enfance dans la zone rurale de Governador Acher (MA) pour un lycée professionnel agricole à Sítio Novo (TO), lorsqu'il entend parler de la CPT pour la première fois, et, dès ce premier contact, un enchantement se crée, selon lui, à travers la figure exemplaire du Père Josimo. Josimo est une figure exemplaire dans le sens donné par Caroline Humphrey (1997), d'être une personne qui porte certains signes qui sont des valeurs importantes pour un certain public. Ces figures deviennent des modèles. L'engagement militant dans la CPT s'appuie sur de nombreuses figures exemplaires, notamment les martyrs et les prophètes, comme cela a été évoqué dans certains chapitres (1, 4, 5 et 6).

En termes de dispositions forgées tout au long de sa socialisation et qui deviennent propices à l'engagement militant dans la CPT, nous voyons dans ce chapitre que les connaissances développées par Chiquinho dans le travail de technicien agricole ont pu être converties et réutilisées dans le *travail de base* et *d'assessoria* réalisé par la CPT, notamment pour les activités de formation en agroécologie qu'il promeut jusqu'à aujourd'hui avec les groupes des occupations de terre *accompagnées*. D'autre part, le travail direct avec les campements et les occupations l'a amené à gérer des informations sur le monde des communautés en *conflit*, tel que défini par la CPT.

Son premier contact avec la pastorale lui ouvre un champ d'apprentissage sur la catégorie du *conflit*, sur ses manifestations, ses raisons et les moyens de le surmonter, tels qu'ils ont été historiquement établis par les équipes d'*agentes*. Chiquinho indique généralement l'apprentissage de la discussion juridique comme l'une de ces nouvelles connaissances à intégrer.

De son récit, et des scènes d'observation de son travail quotidien, on peut voir que les conséquences biographiques de l'engagement militant dans le travail dans la pastorale sont diverses dans son cas. Premièrement, l'expérience de la valeur de la disponibilité et de la *présence*. Sa première activité dans la CPT, qu'il appelle un stage, a été une insertion pendant 40 jours consécutifs de *visites* dans cinq *communautés* qu'il *accompagnait* (4 *assentamentos* et 1 occupation), avec un vélo qui est parti dans le coffre d'un bus lorsqu'il a quitté la municipalité de Conceição do Araguaia. Il a ainsi fait l'expérience de la valeur de la mise à disposition de son temps au service du *travail de base*, et a appris à connaître, à son retour à Xinguara, la méthode d'évaluation du CPT pour les travaux en cours. Il avait besoin d'exposer et de partager avec les *agentes* plus expérimentés ce qu'il avait observé sur le *processus*

d'organisation pendant le voyage : (i) quelles étaient les faiblesses de la production et de la commercialisation locales ; (ii) les actions possibles pour les améliorer ; (iii) le degré de participation des membres de la communauté aux activités de l'association ; etc.

Son entrée dans le monde du travail dans la pastorale a en fait intensifié la participation de Chiquinho à d'autres actions collectives, telles que l'occupation de bâtiments publics (la surintendance de l'Incra à Marabá a été occupée par des groupes du sud du Pará en 2003 et 2004, années du débout de son travail en tant qu'*agente*) et le blocage d'autoroutes.

Parmi les valeurs travaillées par les *agentes* eux-mêmes, la plus frappante est la *présence*, la disponibilité ou le don de soi, qui se manifeste par l'utilisation du temps pour des actions de service, qui, dans le processus de mobilisation, ont tendance à se multiplier, surtout dans le contexte de la CPT, où l'on est soumis à la résolution d'urgences découlant de *conflits*. Cela ne se fait pas sans dilemmes, notamment au sein de la famille, ce qui demande aussi du temps et de l'attention. Dans la vision du monde de la pastorale, la disponibilité est l'une des valeurs de la *mística* du *travail de base*, et elle est entrelacée avec d'autres. Elle est un moyen d'actualiser l'engagement et présuppose le *courage (coragem*) dans sa propre réalisation, au double sens local du terme : (i) antonyme de paresse (et non de peur, comme dans l'usage courant en portugais) ; (ii) synonyme d'entêtement (*teimosia*).

5.2 Geuza

Geuza est la plus ancienne *agente* de l'équipe de Marabá, dans sa composition actuelle. Elle a rejoint la CPT en 1994, et l'entretien retranscrit dans ce chapitre a été le premier entretien formel que j'ai réalisé avec elle pour parler de sa trajectoire avant son arrivée à la CPT. Bien que Geuza ait l'habitude de prendre la parole dans des espaces publics, cet exercice était différent pour elle. Non pas que ce soit la première fois qu'elle fait un récit de soi, mais ce n'est pas habituel pour elle. Cela la différencie de Chiquinho qui, dans les conversations informelles, fait toujours référence à un épisode de sa biographie.

L'adolescence de Geuza dans la zone rurale s'est déroulée dans une communauté de *posseiros* située dans un ancien *castanhal* (forêt d'arbres de noyers du Brésil), le Pau-Seco, théâtre d'un des nombreux massacres qui ont eu lieu dans les années 1980 dans la région, et où il y avait une Communauté ecclesiale de base (CEB) liée à la paroisse de la municipalité de Jacundá.

Geuza et ses frères et sœurs vivaient sur une parcelle appartenant à leur oncle maternel, située sur le côté de la route où il n'y avait pas de litige sur la propriété foncière. Ils n'ont pas vécu les *conflits*, mais ils en ont entendu parler dans le village, et encore plus à

l'église, où Geuza se rendait en tant que membre de la Pastorale des jeunes – *Pastoral da Juventude* (PJ) –, où la « question sociale » était discutée. Bien que sa *communauté* soit située à Marabá, elle faisait partie de la paroisse de Jacundá. L'un des prêtres au service de la paroisse à cette époque, le père Paulinho, était coordinateur de l'équipe CPT de Marabá à la fin des années 1980. Sœur Dorothy Stang était également active dans cette paroisse dans les années 1980. Mais Geuza n'a appris à les connaître qu'après 1994, lorsqu'elle a rejoint la CPT. Curieusement, elle n'avait jamais entendu parler de l'existence même de la CPT pendant ses années à la Pastorale des jeunes.

Et pourtant, avant de rejoindre la CPT, Geuza avait déjà été en contact avec elle. Le Mouvement pour l'éducation de base (MEB) du diocèse de Marabá avait son bureau dans un bâtiment situé à côté de la Curie, dans le centre ville, qu'il partageait avec la Commission pastorale de la terre. Geuza a rejoint le MEB grâce à l'invitation d'un agent de ce mouvement qui faisait partie du même réseau de connaissances dans lequel elle était insérée, et qu'elle a rencontré lors des réunions de la Pastorale des jeunes. La proximité du MEB avec d'autres pastorales sociales, comme la Pastorale de la Terre, peut être vérifiée dans différentes régions. La même expérience s'est répétée à Conceição do Araguaia, dans les années 1980, lorsqu'ils ont non seulement partagé le même bureau, mais aussi effectué des *visites* communes.

La Pastorale des Jeunes (PJ), le MEB et la CPT, ainsi que d'autres pastorales et communautés écclesiales de base des années 1980, ont formé, au sein du catholicisme brésilien, une « communauté linguistique » au sens que lui donne Regina Novaes (2001) : elles partageaient des codes et des répertoires d'idées, de valeurs et d'actions, tributaires du paradigme de la libération dans le christianisme (Dullo, 2013).

La trajectoire de Geuza et ses 25 années de travail au sein de la CPT me permettent de situer la particularité du moment où j'ai commencé mon travail de terrain, car certains changements ont eu lieu à partir des années 1990 :

1) Les groupes *accompagnés* sont des campements et des occupations, et non plus des *communautés*, au sens des CEBs.

2) L'équipe est devenue moins cléricale. Après l'arrivée de Geuza en 1994, aucun membre du clergé séculier ou régulier n'a rejoint le groupe en tant qu'*agente*.

3) L'articulation avec d'autres pastorales sociales a cessé, avec la fin du projet commun avec Misereor, en 2000. À partir de 2001, la CPT de Marabá a commencé à s'appuyer sur des projets de financement individuels avec Misereor et Cafod (organisation catholique britannique pour la coopération internationale), en incluant dans la liste de ses activités son propre service de conseil juridique.

4) En même temps, les *projets* exigent progressivement des *agentes* qu'ielles aient des compétences en matière de rédaction et d'enregistrement, ainsi que des connaissances techniques pour répondre aux exigences de suivi, d'évaluation et de responsabilité. Il s'agit d'une rationalité gouvernementale, typique de la culture de l'audit, dont Andrew Kipnis (2008) a dressé un portrait ethnographique.

Le niveau de scolarisation des *agentes* a augmenté au tournant des années 2000, lorsque Batista, qui a rejoint l'équipe de Marabá en 1996, a obtenu un diplôme en droit en 2001, en même temps que l'entrée d'autres *agentes* qui terminaient ou avaient déjà terminé un cours universitaire au campus de l'UFPA à Marabá. Je demande donc à Geuza quand elle a décidé de passer le concours d'admission à l'université. Elle me corrige en disant que c'était une nécessité et non une décision spontanée, en même temps qu'elle était encouragée par d'autres collègues d'équipe à poursuivre ses études. Elle opte, à l'époque, pour les sciences sociales, dans la méthode d'enseignement modulaire. Le sens qu'elle élabore *a posteriori* pour cette expérience est en continuité avec le vocabulaire chrétien militant qu'elle développe depuis l'époque de la Pastorale des Jeunes : « comprendre pourquoi les gens souffrent » est sa réponse.

5.3 Bref excursus : sur les trajectoires et les valeurs

Dans cette thèse, je ne travaille pas avec des biographies ou des récits de vie, mais avec des profils. Des portraits, comme on dirait en anglais ou en français, qui, dans ces langues, portent aussi un deuxième sens important pour ce texte : figuration de la personne dans un instant, un moment ou une situation donnée.

Ce que je cherche avec les trajectoires est, en utilisant une métaphore cinématographique, de faire un arrêt sur image. Les trajectoires sont une ressource qui me permet de m'attarder plus profondément sur les valeurs, en comprenant leurs implications dans les expériences concrètes et quotidiennes des *agentes* au fil du temps. J'ai choisi de présenter les trajectoires de Chiquinho et de Geuza, car ce sont deux des *agentes* avec lesquels j'ai le plus côtoyé et dont le travail militant, étant donné qu'il se déroule dans le cadre d'actions pédagogiques dans les occupations et les campements, tend à être moins mis en avant que d'autres, avec une plus grande visibilité publique, comme celui du service de conseil juridique. Tous deux sont déjà apparus dans diverses scènes décrites dans les chapitres précédents. La valeur que je cherche à analyser de plus près, en croisant leurs actions et leurs trajectoires, est l'engagement, le *compromisso*.

En même temps, je cherche à épaissir la description autour d'un thème, l'engagement militant, qui a longtemps été une boîte noire dans la sociologie et l'anthropologie des mouvements sociaux (Sawicki et Siméant, 2009), et qui le reste dans une certaine mesure pour le cas de la bibliographie brésilienne (Silva et Ruskowski, 2016 : 187).

5.4 Un *service* agité : l'engagement dans la vie quotidienne

Dans cette partie du chapitre, je propose une longue description de mon emploi du temps d'*agente* à la fin de l'année 2015. Il sert d'exemple pour aborder la manière dont les *agentes* peuvent rencontrer à tout moment des situations d'urgence qui nécessitent une adaptation constante de la planification des activités. Ainsi, je rapporte dans cette partie du texte l'attaque par des hommes armés contre une occupation à São Félix do Xingu, que *j'accompagnais* en tant *qu'agente*. Cette attaque a exigé que la CPT prenne une série de mesures, telles que :

(i) le suivi des enquêtes initiées par le Commissariat de police aux affaires agraires de Redenção ;

(ii) la création de nouveaux dossiers à transmettre aux différents organismes d'État aux trois niveaux de la fédération (municipal, étatique et fédéral) ;

(iii) mettre à jour les processus fonciers (administratifs et judiciaires) en cours, avec des informations sur la nouvelle attaque, en demandant de les conclure rapidement en faveur des familles occupantes ;

(iv) organiser une manifestation dans le plus grand village rural, proche de l'occupation (une action sans précédent pour cette localité), le 8 décembre, date qui célèbre la Journée internationale des droits de l'homme, pour manifester son indignation face à cet acte violent – le cinquième meurtre d'un occupant depuis le début de l'occupation – et rendre hommage aux victimes.

J'étais responsable de toutes ces activités, mais avant cela, je devais encore me rendre à une réunion de deux jours à Santarém (1.057 km de Marabá) avec des entités, des organisations et des *mouvements* intéressés par la remise en œuvre d'un programme d'État pour la protection des défenseurs des droits humains. Pendant ce temps, Geuza et Chiquinho étaient à Anapu, où une série de crimes avaient également été commis contre des occupants de terres : sept meurtres en quatre mois, la majorité d'entre eux impliquant des occupants du lot 83, contigu au PDS Esperança, où Dorothy Stang a été assassinée.

Peu de temps après m'être rendu à São Félix do Xingu et avoir rencontré dans le *barracão* les familles qui s'y trouvaient pour discuter des mesures à prendre après l'attaque,

l'agenda de travail prévoyait la *visite* à une occupation dans une autre municipalité située à plus de 300 km, une réunion avec le président du syndicat local et une réunion avec l'employé de l'Incra.

La description ethnographique nous permet de constater que le travail militant des *agentes* n'est pas seulement marqué par un rythme exigeant, avec des déplacements spatiaux nombreux et importants, mais souligne également l'ampleur des tâches effectuées.

5.5 Un mode d'engagement en déclin ? Durée de l'engagement dans la CPT

Il y a une pénurie *d'agentes* pour une demande aussi importante. Jusqu'en 2019, date à laquelle j'ai terminé mon travail de terrain avant de rédiger la thèse, un *agente* devait assumer qu'une hypothèse de son travail est de devoir réajuster fréquemment la planification des activités. L'imprévisibilité et l'incertitude sont des caractéristiques de toute situation d'interaction. Celles concernant les *agentes*, dans leur travail, sont cependant plus radicales. Cela suppose non seulement une grande disponibilité – de temps et pour faire face à des situations difficiles et parfois dangereuses – de leur part, mais aussi l'exercice de diverses compétences.

Nous avons déjà abordé certains d'entre eux plus haut, en commentant les trajectoires de Chiquinho et de Geuza. Il s'agit notamment de (i) traiter, transmettre et expliquer les informations relatives aux procédures administratives et judiciaires; (ii) faire bon usage de la parole auprès du public de l'occupation lors des cours de formation sur les droits ou dans le travail d'*animation*, en encourageant la participation aux actions collectives de la mobilisation; (iii) stimuler la production agroécologique des champs encore en phase de campement ou d'occupation, entre autres.

Le *service* rendu par les *agentes* correspond à un modèle de militantisme en déclin. En effet, depuis les années 1990, avec la consolidation des ONG comme acteurs de la mobilisation sociale, l'engagement militant classique, à travers le parti ou le syndicat, surtout dans le modèle travailleur-ouvrier, qui avait déjà subi la concurrence des mouvements sociaux, subit un déclin face à d'autres thèmes et possibilités d'engagement dans de nouveaux espaces et organisations. Dans les ONG, la professionnalisation du militantisme n'a cessé de s'accentuer, avec la présence de conseillers hautement qualifiés et une plus grande division du travail, avec la sectorisation ou la spécialisation des agendas.

Le modèle de *travail de base*, avec des thèmes larges (« la terre et la vie », par exemple), axé sur des actions d'éducation populaire et d'associativisme, tel que pratiqué par la CPT, est devenu de plus en plus rare.

Les *agentes* doivent gérer différents termes, catégories, concepts, inscrits dans des langages aux trajectoires spécifiques. Le langage marxiste, par exemple, était et reste important pour elles et eux afin de comprendre les processus de clôture, d'accaparement et d'expropriation des terres et la mise en œuvre de grands projets étatiques d'infrastructure. Aujourd'hui, le langage de l'écologie politique (à la fois l'activiste et l'académique, quand ils ne se chevauchent pas) est fondamental. À cela s'ajoute le travail de traduction qu'effectuent les *agentes* : faire que les gens dans la sphère locale des occupations de terre s'approprient des langages administratifs, étatiques, académiques ou militants ayant une circulation transnationale, afin qu'ielles puissent à travers ces langages exprimer les problèmes quotidiens rencontrés dans les occupations, campements, établissements, fermes où ielles travaillent, etc.

Pour aborder le déclin du modèle d'engagement « militant » en faveur d'autres modèles tels que l'« activiste » et le « distancié », Jacques Ion (1997) a énuméré quelques différences : les nouveaux activismes (i) ont des exigences techniques plus importantes, (ii) sont moins liés aux grands récits de transformation et à la formulation de projets de société totaux, (iii) reposent sur une intermittence des adhésions, (iv) ont moins le souci d'un déploiement durable et massif en un lieu, (v) privilégient les actions spectaculaires, (vi) investissent plus fréquemment dans des campagnes publicitaires ou de diffusion de leurs dénonciations et actions, et surtout (vii) établissent un autre rapport au temps, privilégiant les objectifs de court terme.

Toutes les caractéristiques énumérées ci-dessus vont dans le sens opposé de l'engagement militant attendu des *agentes* dans leur travail quotidien. C'est pour cela que j'ai entendu tant de critiques à l'encontre de certaines ONG pendant le travail de terrain, notamment en ce qui concerne le manque d'ancrage local et l'application de *projets* « *up to bottom* ». Malgré cela, les *agentes* sont de plus en plus poussé.e.s à adhérer à des pratiques professionnelles et bureaucratiques, compte tenu des exigences des projets de financement de la coopération internationale catholique, qui fonctionnent sur le modèle des ONG, et non des pastorales sociales. Bien que la CPT soit encore loin du modèle utilisé par Caritas – une organisation catholique dotée d'un personnel technique plus complet et d'un appareil bureaucratique avec des directives institutionnelles plus hiérarchiques dans la mise en œuvre des projets de développement – c'est dans cette direction que vont les attentes des *projets* actuels.

Tout au long du travail de terrain, j'ai observé que les *agentes* consacrent de plus en plus de leur temps de travail à remplir des formulaires, à documenter les activités financées

par les *projets* (un instrument de preuve de leur réalisation), et à rédiger des rapports de reddition de comptes. En d'autres termes, j'ai observé l'avancée de la bureaucratisation du travail militant. J'ai surtout remarqué que cela est dû à un choc des temporalités. Alors que les *agentes* se concentraient sur des objectifs à long terme (par exemple, la création d'un *assentamento*, la mise en œuvre d'un projet agro-écologique), les agences catholiques de coopération internationale qui financent les *projets* insistaient pour privilégier des objectifs plus immédiats et plus modestes : améliorer une route, tenir une audience, obtenir une décision favorable concernant une étape du processus administratif ou judiciaire, etc. Toutes ces actions, que les *agentes* considéraient comme des moyens, sont devenues les principales fins en elles-mêmes.

Outre les difficultés posées par les *projets*, les *agentes* ont dû faire face à d'autres adversités, telles que des menaces de mort, l'affaiblissement de la mobilisation pour la réforme agraire à l'échelle nationale et le démantèlement des politiques agraires. Lorsque je réfléchissais à l'engagement militant des *agentes*, une question m'est toujours venue à l'esprit : de quelle manière se poursuit-il au milieu de ces expériences ? Il m'a fallu du temps pour comprendre que cela correspondait à la *mística* et aux diverses façons de la cultiver, qui seront décrites et analysées dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 6

Cultiver la *mística*: sacrifice, don et grâce

Dans le chapitre précédent, j'ai décrit plusieurs scènes du travail de *service* des *agentes* qui mettent en évidence le rythme rapide des actions qu'ils réalisent dans ce qu'ils appellent le suivi ou *accompagnement* des familles dans les occupations de terre, coordonnées par les syndicats ou par le MST. Ces descriptions montrent l'engagement en action, qui a trait à la disponibilité pour répondre aux demandes nombreuses et variées imposées aux *agentes* pendant leur *service*.

Cette disponibilité implique les deux extrémités du travail des *agentes* : (i) l'interaction avec le monde des occupations et des campements, et (ii) l'interaction avec les acteurs étatiques, paraétatiques et non gouvernementaux. En d'autres termes, les *agentes* doivent être disponibles (i) à la fois pour le *travail de base* et *l'accompagnement*, qui se fait par le biais de visites (dans les occupations de terre et les campements) et de consultations (au bureau), (ii) et pour les activités typiques de formulation de la dénonciation et de publicisation des problèmes (*assessoria,* en termes émiques) : enregistrement et documentation des conflits ; participation à des réunions, à des audiences juridiques, administratives et publiques, à des actions de protestation collectives telles que des actes commémoratifs, des manifestations de rue, des pèlerinages, etc.

Outre la diversité des formes dans lesquelles le service se manifeste, son rythme est variable. Il y a des moments où la fréquence des visites, principal instrument du *travail de base*, augmente, et d'autres où elle diminue. Si certaines formes d'action collective, comme les événements commémoratifs et les pèlerinages, sont des dates fixes dans le calendrier annuel, d'autres, comme les manifestations de rue, dépendent de la conjocture. Les réunions et les ateliers de formation avec les participants de plusieurs occupations de terre varient d'un semestre à l'autre, en fonction de l'agenda des mouvements sociaux, même si certaines de ces activités apparaissent comme obligatoires dans les projets de financement, mais sans dates.

Il est également clair que de nombreuses situations nécessitent un service urgent, ce qui interfère avec d'autres activités prévues dans l'agenda de l'organisation pastorale. Par exemple, lorsqu'un groupe qui a été violemment expulsé d'une terre vient au bureau pour demander de l'aide, ou lorsque arrive la nouvelle d'un massacre de personnes sans terre à 400

km du bureau de l'équipe, comme cela a été le cas en mai 2017, avec le Massacre de Pau d'Arco.

En extrapolant les cas habituellement suivis et en couvrant plusieurs situations d'urgence, le *service* se caractérise non seulement par l'ampleur de ses activités, mais implique pour les *agentes* quelque chose de plus, un 'extra', comme dirait Julian Pitt-Rivers (2017), qui appelle à la nécessité de réfléchir à la dimension de gratuité existant dans certaines actions des *agentes*. Le thème n'est pas facile à aborder, dû aux nombreuses controverses autour du don gratuit ou des actions désintéressées, par exemple. À ce sujet, il convient de rappeler que le degré de connaissance ou de proximité entre les participants à l'interaction est important. Après tout, l'aide/le soutien anonyme à un étranger est qualitativement différent de l'aide/du soutien à un ami/un proche/un membre de la famille. Aborder la gratuité demande aussi de réfléchir à la place du sacrifice dans ces actions, d'autant plus que le *compromisso*, on l'a dit, implique un don de soi, comme tous les engagements militants les plus intenses, d'ailleurs.

6.1 Positions face à la souffrance

La souffrance est ambiguë pour de nombreux chrétiens. Si, d'une part, la souffrance peut être la conséquence du péché, d'autre part, elle peut être une qualité christique (au sens de l'*imitatio Christi*), de résistance, constituant un moyen de renforcer l'humilité et la spiritualité. Elle peut aussi être une force motrice pour chercher le soulagement ou la libération.

Chez les *agentes*, la façon de se positionner face à la souffrance est de voir la passion du Christ dans la souffrance des pauvres. Un passage de la Bible cité dans de nombreux documents du CPT que j'ai consultés est le passage de l'Évangile de Matthieu (25:40) dans lequel le Christ dit que l'acte fait à l'un des « plus petits d'entre eux », également appelés « frères », signifie un acte fait au Christ lui-même. Benthall (2017) rappelle qu'il s'agit là d'un passage biblique pivot pour la légitimation théologique de la charité chrétienne qui présente, par ailleurs, des vestiges des offrandes sacrificielles du judaïsme, pourtant abrogées avec le christianisme par le plus grand sacrifice, celui du dieu lui-même. Cela n'a pas empêché, comme on le sait, les chrétiens de réinventer d'autres modalités sacrificielles (Mayblin ; Course, 2013).

C'est pourquoi, pour les *agentes*, la souffrance des pauvres n'est jamais lue à travers la clé du péché, de l'absence de grâce, et encore moins du mérite ou de la prédestination. Cela évacue la possibilité qu'ils connaissent des dilemmes moraux – entre l'obligation de

compassion et la volonté de tenir la personne souffrante pour individuellement responsable – comme ceux vécus par les évangéliques nord-américains de l'ethnographie d'Omri Elisha (2011). C'est une souffrance qui demande une solution, dans la mesure où, selon leur mode de penser et vivre l'évangile, le Christ est venu pour que tous aient la vie, qui ne serait d'ailleurs pas n'importe quelle vie, car il ne suffit pas d'assurer la survie ; ce serait la vie pleine : celle qui permet la meilleure réalisation de soi sans préjudice pour les autres, non pas dans un autre temps et un autre espace, mais ici et maintenant, en inversant le schéma eschatologique, comme dirait Bruno Latour (2019).

Selon Luc Boltanski (1993), il existe dans les sociétés industrielles une grammaire, qui guide les réactions des différents acteurs face à la souffrance. Ceux qui voient une souffrance, sans indifférence, et, en même temps, sans agir d'une manière ou d'une autre, tendent à s'exposer à l'accusation de jouissance esthétique, de fascination pour l'horreur, ou même de plaisir, réactions rejetées par la morale moderne, bien que ce soit toujours une possibilité ouverte de les expérimenter. Face à une souffrance évitable, ne pas agir ne serait acceptable qu'en prétendant soit ne pas avoir vu ou ne pas avoir été conscient de la souffrance, soit en remettant en cause la facticité de la souffrance (en prétendant qu'il s'agit là d'une souffrance fictive). En dehors de ces scénarios, ne pas agir fait courir le risque au spectateur d'être considéré fautif. En revanche, si l'on choisit d'agir, il n'y a pas des milliers d'options disponibles, rappelle Boltanski, mais généralement deux : (i) réparer immédiatement la souffrance et/ou (ii) la dénoncer. Outre les différences de temporalité entre les deux types d'action, le second permet la collectivisation alors que la première s'arrête au niveau individuel ou local.

De cette façon, les *agentes* finissent par remplir les trois caractéristiques de ce que Boltanski a appelé le « la topique de la dénonciation » que nous avons vu au chapitre 4 : (i) le dénonciateur (les *agentes*, la CPT) ne bénéficie pas directement de la dénonciation ; (ii) un enchaînement de causes et d'effets est établi entre la souffrance de la victime et l'action du persécuteur (qui peut être un grand propriétaire terrien, une entreprise, voire « le Capital », « le latifundium », « l'agrobusiness ») ; (iii) il est démontré que la souffrance est évitable, ce qui ouvre donc un champ d'actions possibles pour l'intervention.

Dans les textes des réflexions pastorales, ainsi que dans le vocabulaire quotidien des *agentes* et des personnes dans les occupations et les campements, l'un des termes courants utilisés pour désigner la souffrance est la persécution (*perseguição*). Nous le trouvons déjà dans le préambule de cette thèse, où j'ai fait quelques considérations à ce sujet. Dans les réflexions pastorales, la question est traitée de manière plus approfondie en 2012, par Sandro

Gallazzi, et en 2021, par Flávio Lazzarin. Dans les deux cas, il est caractérisé que la persécution et la souffrance sont inéluctables dans ce monde. Gallazzi (2012) cite même deux passages de l'Évangile de Jean : (i) « s'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi » (Jn 15, 20) ; (ii) « je vous ai dit ceci pour que vous ayez la paix en moi : dans le monde, vous aurez des tribulations, mais courage, j'ai vaincu le monde » (Jn 16, 33).

C'est la persécution/souffrance qui provoque une action, qui exige une *réponse*. Pour les *agentes*, celui qui souffre exprime quelque chose avec un pouvoir convocateur, car dans toute persécution il y a un *cri* ou une *clameur*. Pour les *agentes*, tout l'enjeu se trouve dans la façon dont on *répond* à cet appel. Et pour elles et eux, ce que l'Évangile leur indiquerait, c'est que le modèle de réponse se trouve dans la tradition des prophètes bibliques : nommer la souffrance, nommer les auteurs, et annoncer la solution/le dépassement du malheur. D'où le choix qu'ils font pour le thème de la dénonciation qui n'est pourtant pas forcément en phase avec les attentes des personnes qui souffrent.

6.2 Le mal et l'entêtement (*teimosia*)

Chaque jour, des signes du mal apparaissent et la peur grandit, écrit Dorothy Stang dans la lettre reproduite en préambule. Elle faisait référence à tout l'inventaire des problèmes décrits dans sa missive et résultant d'une enquête menée auprès des squatters, *posseiros*, à l'époque. Il s'agit plus précisément de différentes souffrances subies par les populations : expulsions des *posseiros* par les accapareurs de terres, isolement géographique, mauvais état des routes, manque d'accès au crédit, destruction des plantations, etc. Or, ce cas est congruent avec diverses autres situations que j'ai observées et décrites dans la thèse et qui montrent que, pour les *agentes,* le mal est quelque chose qui peut être localisée et que son *agency* (capacité d'agir) ne provient pas seulement d'entités spirituelles extra-humaines comme le diable, mais d'acteurs humains, ou avec la participation d'humains concrets, qui peuvent être désignés comme responsables et punis par des agences judiciaires.

Les gens des occupations de terre et des campements peuvent se référer au mal en ces termes, mais pas seulement. Il n'a souvent pas, pour eux, de localisation précise. Au contraire, le mal semble être ancré dans le monde, et est doté de la capacité d'envahir les différentes sphères de la vie, comme Otávio Velho (1995:20) l'a identifié chez ses interlocuteurs paysans de l'Amazonie orientale, affirmant qu'il s'agit là d'un des aspects de ce qu'il appelle la « culture biblique » de cette paysannerie. En fait, la perception que le mal est partout et peut pénétrer dans l'être humain est commune à de nombreux chrétiens brésiliens (catholiques,

spirites ou évangéliques). Il existe une conception courante d'un corps humain poreux, vulnérable à l'entrée d'esprits d'origine divine ou maléfique.

En résumant grossièrement l'argument, alors que pour les *agentes*, le mal, aussi appelé « *besta-fera* » est identifié aux grandes entreprises, au capitalisme, pour de nombreuses personnes dans les occupations et les campements, le mal est tout ce qui rend leur corps et leur vie vulnérables, qui les laisse sans protection – dans ce sens, voir Lebner (2021:452) –, provoquant des maladies, la rupture des amitiés, des liens familiaux, la perte de travail, en plus de divers phénomènes de corruption morale, comme la violence contre les enfants. Ainsi, la libération (*libertação*) peut revêtir des significations telles que la guérison et la protection. Cette dernière signification éloignerait le désir d'autonomie des paysans d'une liberté humaniste telle qu'interprétée par les militants et les analystes dans leur sillage, mais impliquerait le contrôle de sa propre vie, combiné à la protection de quelque chose de transcendant ou de puissant.

Continuer à faire confiance à Dieu, même s'il y a tant de mal dans le monde, et aux demandes de justice, malgré les fréquentes décisions judiciaires d'expulsion, malgré l'impunité des donneurs d'ordre, commanditeurs, dans les crimes de *pistolagem* contre les *travailleurs*, n'a rien à voir avec une position irénique, d'un personnage comme le Candide de Voltaire. Elle est liée à l'actualisation permanente des fondements normatifs qui conduit les *agentes* à produire des critiques et des actions de protestation. Le processus de mobilisation lui-même, avec la publicisation des problèmes rencontrés par les populations des zones de conflit suivies, *accompagnées*, est considéré comme une action ouverte qui remet en jeu les chances de victoire ou de défaite. C'est-à-dire que dans une mobilisation, l'issue n'est jamais certaine, malgré les probabilités. L'ouverture à l'inattendu est une qualité d'un bon *agente* : il n'est jamais possible de prévoir tous les résultats que les *visites*, les formations, les *animations* et les réunions peuvent produire. De nouveaux dirigeants populaires et de nouvelles façons d'agir peuvent apparaître. Et dans tous les cas, être dans la mobilisation procure aussi le plaisir d'y être, d'être en mouvement, de déplacer quelque chose. Le langage économiciste des gains et des pertes n'est pas le plus approprié pour réfléchir à la continuité de l'engagement des *agentes*. L'entêtement (*teimosia*), c'est-à-dire la persistance, échappe à ses cadres.

6.3 Manifestations de la gratuité

En contrepartie de leur soutien aux familles des occupations de terre, les *agentes* attendent certaines conduites morales importantes pour la réussite de la mobilisation, typiques

d'une « bonne » occupation des terres : travailler la parcelle en phase d'occupation, planter des cultures, sans déboiser, participer aux actions collectives appelées par l'association, le mouvement et/ou des partenaires, comme la CPT, se tenir éloigné des pratiques prédatrices. Il ne fait aucun doute qu'il existe une attente de réciprocité dans l'exécution de ce *service*. Bien que ces exigences, voire leur rappel, soient formulées par les *agentes* lors de réunions dans le *barracão* pendant les *visites*, la demande pèse davantage sur les dirigeants (présidents des associations), dont on attend en outre qu'ils soient capables de les mettre en œuvre, en contournant d'éventuels conflits internes, ou *entre égaux*, comme ielles disent. D'après ce qui a déjà été discuté dans la thèse, nous avons vu que cette réciprocité n'est pas effective, ou du moins les *agentes* ne voient pas fréquemment leurs attentes satisfaites, car dans presque toutes les occupations de terre il y a récurrence des pratiques proscrites par la CPT.

Le succès des revendications produites dans les zones d'occupation des terres dépend de plus en plus des conseils juridiques. Les services juridiques privés sont coûteux dans la région. Le fait que le service de conseil juridique de la CPT soit entièrement gratuit pour les familles qui campent dans des zones *accompagnées* amène de nombreuses personnes à considérer le *service* des *agentes* comme digne d'une plus grande considération. D'autant plus que leurs avocats jouissent d'une bonne réputation auprès des sans-terre de diverses localités. Ils sont souvent considérés comme de bons combattants, pour n'avoir pas abandonné et avoir maintenu la défense et le combat même en cas de défaite, sans parler des histoires qui courent sur le frère Henri (avant sa mort) et Batista, pour avoir réussi à créer des assentamentos sur des terres qui étaient autrefois d'anciens grands domaines de l'oligarchie locale.

En résumé, le conseil juridique gratuit est, pour les *travailleurs*, le signe diacritique de la gratuité du service de CPT, même s'ils ne manquent pas de remarquer la dépense de temps et d'énergie des *agentes* non avocats, et leur dévouement, qui est aussi un objet de réputation. Chiquinho, Geuza, Aninha et Rose, par exemple, jouissent d'une grande estime et considération.

Les membres des occupations et des campements définissent différemment leur relation avec la CPT, comme ils le font à l'égard des *mouvements* (accusés de vouloir trop diriger) et des politiciens (dont la demande d'échange est plus claire). La CPT ne demande pas aux membres des occupations et des campements de payer les coûts de leurs activités (pas seulement celles du service juridique), comme le font les coordinateurs des *mouvements*, et ne demande pas non plus le soutien des partis politiques pour les élections. Il convient de souligner que les *agentes* évitent de s'engager dans un quelconque parti politique, même de gauche.

La gratuité du service des *agentes* peut également être mesurée en termes ecclésiastiques. Dans toutes les situations ordinaires du travail de base auxquelles j'ai participé, dans les *visites*, les réunions, les rencontres, dans les occupations et les campements avec les *agentes*, même lorsque des religieux du clergé étaient présents, je n'ai jamais observé de « proclamation explicite de la Parole », réservée à des moments spécifiques, si le groupe *accompagné* demandait une célébration ou une messe. Les *agentes* ne mobilisent pas d'éléments textuels de la Bible pour persuader les gens de participer à la mobilisation, ni ne ciblent leur *service* uniquement sur les catholiques, ni ne cherchent à convertir au catholicisme ceux qui ont d'autres confessions religieuses – et la majorité des participants aux occupations de terres dans cette région se rassemblent dans différentes dénominations évangéliques pentécôtistes.

Je n'ai pas l'intention de démontrer que les actions du *service* effectué par les *agentes* sont une sorte de don gratuit, mais qu'il y a une dimension de gratuité dans ces actions, ce qui est différent, même si leurs (aux *agentes*) actions sont insérées dans un circuit d'échanges, de correspondances et de communications, parce que la gratuité, ou, simplement la grâce, aux fins de la description que j'entreprends, concerne des phénomènes qui dépassent le contrôle conscient et rationnel des conduites (Pitt-Rivers, 2017 : 53), étant au-delà de ce qui est prévisible, convenu, contracté, obligatoire, exigible (Idem : 59). La présence de ces éléments me suffit déjà pour traiter de la gratuité des actions.

La dimension de la gratuité, parce qu'elle est infralinguistique, est difficile à saisir discursivement par l'ethnographie. Elle comprend certains états personnels impliqués dans le *service*. Ce phénomène infralinguistique se produit aussi parce que pour les *agentes*, il existe une sorte d'évidence dans ce qu'ils font, qui n'appelle pas de justifications. Elle n'est pas soumise à l'énonciation spontanée. Il est possible d'appréhender cette expérience à travers les commentaires en marge de certaines actions de *service* réalisées par eux, à travers la production discursive de certains rituels, ou à travers des textes de différents types (écrits personnels, notes de réflexion pour la formation des *agentes*, entre autres). Pour les *agentes* les plus religieux, c'est précisément dans la gratuité du *service* que s'opérerait la *mística*.

6.4 Asymétries interactionnelles

Contrairement au contexte ethnographique d'Omri Elisha (2011), dans lequel l'asymétrie de race et de classe entre les évangéliques blancs de la classe moyenne supérieure des *suburbs* nord-américaines et les résidents noirs des quartiers pauvres est grande, il existe, entre les *agentes* et le public des occupations et des campements, des homologies dans leurs

trajectoires, malgré les différences réelles de classe (et moins de race), qui sont toutefois conjurées de diverses manières, principalement par l'adoption d'une sobriété dans le mode de vie et l'habitude du partage.

Ces asymétries sont liées au fait que les *agentes* sont proches de ce que Regina Novaes (2001 : 65) a appelé les « élites populaires ». Ils connaissent une certaine ascension sociale, mais pas suffisamment pour constituer un habitus partagé (clivé), si l'on devait utiliser la terminologie bourdieusienne. Ils ont cependant un niveau de scolarité plus élevé que la moyenne des autres membres de leur famille et du public des occupations de terre. Ils sont considérés par les gens des campements comme des personnes ayant beaucoup de connaissances (réseaux étendus de relations avec les acteurs présents dans les organismes étatiques et para-étatiques qui peuvent être importants pour la résolution du conflit).

En effet, presque tous les *agentes* de Marabá et de Xinguara ont connu dans leur enfance et leur adolescence des situations qui marquent également la trajectoire des personnes dans les occupations et les campements. Le *trecho*, surtout, qui est une expérience largement partagée. Nous avons vu que Batista est le fils de migrants originaires de Turmalina, dans l'état de Minas Gerais, qui ont fait partie du front d'expansion des années 1970 à Conceição do Araguaia, après être passés par l'ancien nord de l'état de Goiás. C'est aussi le cas de Chiquinho et Geuza, mais avec d'autres parcours, tous deux originaires de l'état du Maranhão, et de Rose, née au Pará, mais fille de migrants du Maranhão.

Durant la période de mon travail de terrain (2014-2019), il n'y avait pas *d'agente* étranger dans les équipes de Marabá et Xinguara, chez qui le fait d'être blanc peut avoir un impact plus important sur l'établissement de relations avec le public des occupations et des campements *accompagnés*. Lorsque j'ai commencé mon travail de terrain, Frère Henri, par exemple, qui faisait partie de l'équipe de Xinguara, était déjà rentré en France. Bien qu'il n'existe pas de recensement sur le profil de la population dans les occupations de terres faisant l'objet de *l'accompagnement*, l'observation directe montre que la majorité sont des hommes et des femmes noirs, avec une participation pertinente de personnes originaires du Maranhão ou de descendants de celles-ci.

6.5 Dons et contre-dons avec le public des occupations de terre

Comme le propose Florence Weber (2000), la caractérisation des prestations réciproques passe par un triptyque : (i) le moment de l'échange, (ii) les moyens utilisés et (iii) le type de relation entre les participants. Dans les transactions commerciales, l'échange prend fin au moment où il est effectué (c'est-à-dire qu'il y a une instantanéité), les relations entre les

participants sont affectivement neutres et le moyen utilisé est généralement l'argent/la monnaie. L'exemple paroxystique est l'achat de nourriture dans un supermarché. Le contact avec la personne à la caisse se termine au moment où les produits passent le tapis roulant et sont ensachés. Les personnes et les objets participants sont fongibles : pour que la transaction soit achevée, il importe peu que l'on se rende à la caisse 2 ou à la caisse 3.

Dans les relations de don/contre-don, en revanche, le temps se prolonge (l'échange ne se termine pas par l'acte de donner, de recevoir ou de rendre), les relations entre les participants ne sont pas neutres sur le plan affectif mais personnelles, et les personnes et les objets ne sont pas fonglibles. Comme le souligne Mauro Almeida (2021 : 32), dans les relations marchandes, les personnes sont des moyens d'obtenir des choses ; dans celles du don/contre-don, les choses sont des moyens d'accumuler des relations sociales.

Il existe un type de prestation sociale que Weber (2000) appelle 'transfert' : une prestation sans exigence de retour. Il est frappant de constater que les exemples de 'transferts' traités par Marcel Mauss dans son « Essai sur le don » sont de type agonistique, soit par la rivalité qu'ils produisent (*potlatch*), soit par la dépendance (aumône/don philanthropique). Cela laisse ouverte la possibilité de 'transferts' – qui peuvent d'ailleurs se succéder, faisant exister la réciprocité (seulement elle n'est pas requise) – qui ne sont pas ancrés dans la dispute ou l'injure, mais plutôt dans l'alliance.

Le paradoxe du don ne réside pas dans la réciprocité (le don échangé, ce qui serait une contradiction dans les termes), mais dans la tension entre « donner » et « rendre ». L'erreur de nombreuses lectures de l'Essai sur le don consiste à considérer les obligations de donner et de rendre comme équivalentes, mais uniquement en directions opposées. En vérité, elles sont ontologiquement distinctes et en tension : l'obligation de donner échappe, par définition, à tout calcul ; l'obligation de rendre, en revanche, a besoin d'une équivalence, et fait donc intervenir le calcul (Boltanski, 1990 : 216). En d'autres termes, expliquer le don par la réciprocité, comme le voulait Lévi-Strauss, contre l'option de Mauss pour l'explication native (le *hau*, la force des choses) laisse sans réponse la question : d'où vient l'obligation de donner? Le principe de réciprocité peut même expliquer la perpétuation/reproduction d'un système quelconque de prestations sociales. Mais il reste la question d'où vient la première action de donner/offrir ? L'avantage de l'explication émique maorie est qu'elle y répond. Chez les *agentes* de la CPT, la réponse réside sûrement dans la *cause*.

Le *service* lui-même compte déjà pour les *agentes*, indépendamment de l'atteinte du retour de la part du public des occupations de terre, comme le montrent de nombreuses situations observées et décrites dans la thèse. Reste à savoir d'où vient, pour les *agentes*, la

volonté d'entrer dans ce circuit de dons et d'éventuels contre-dons avec le public des occupations. Les études de trajectoires, comme nous l'avons fait dans le chapitre précédent, peuvent suggérer que certaines socialisations forgent des dispositions à agir plus ou moins favorables à l'entrée dans le militantisme. Pourtant, il n'y a pas de déterminisme, car ces dispositions peuvent s'actualiser ou non. Il y a donc une marge pour une action éthique.

Le *service* n'est pas vécu comme une obligation, mais entre autres comme un moyen de faire l'expérience de la *mística*. En d'autres termes, il y a quelque chose de la force des choses données, que Mauss dans son « Essai sur le don » attribue au *motus* de l'acte de donner, et qui revient ici. La force du service pour les *agentes* réside dans la spiritualité qui y est vécue. Mais en tenir compte signifie passer de la dyade (*agente* et destinataire) à la triade, car un autre acteur se révèle présent dans la situation, nommé de diverses manières, mais surtout : Dieu, divin, l'Évangile. Je rappelle que, dans sa lecture de Mauss, Pitt-Rivers rapprochait *hau* (force des choses qui est la force derrière l'obligation de donner), de la « grâce », au sens chrétien, tandis que *mana* se rapprocherait de l' « honneur » (Pitt-Rivers, 2011 : 442).

Pitt-Rivers (2017:53) a défini que « sous la grâce, il est possible de regrouper tous les phénomènes qui dépassent le contrôle conscient et rationnel des conduites », associant la gratuité au plaisir plutôt qu'au calcul (Idem : 54), et à ce qui dépasse l'obligatoire moral ou l'ajusté contractuel (Idem : 59), et donc, l'exigible/sanctionnable.

En effet, face à l'affaiblissement de la mobilisation décrit dans le chapitre 2, les agentes vivent davantage un 'transfert' du côté des *services* de la CPT qu'un retour dans l'autre sens, étant donné l'avancée des pratiques prédatrices au sein des occupations de terre, ce qui accentue la dimension de don, de sacrifice, de *teimosia*, ce qui d'ailleurs tend à s'intensifier si le démantèlement de la politique de la réforme agraire se poursuit dans les prochaines années.

6.6 La force du 'transfert' : la *mística*

La *mística* est vécue par les *agentes* dans des actions de *service* et aussi de dénonciation, c'est-à-dire dans les processus de constitution des publics et des problèmes publics, qui vocalisent la prophétie au sens local. La défense de causes (réforme agraire, lutte contre le travail esclave, fin de l'impunité dans la violence rurale, agro-écologie, entre autres) est le canal de l'expérimentation de la spiritualité. Cultiver la *mística* est donc un travail sur les valeurs, notamment deux : la *présence* et le *compromisso* vécus à différents degrés d'intensité selon le contexte d'action (quotidien ou rituel) et les différents *agentes*.

Selon la description présentée dans le chapitre, la *mística* dans la CPT est proche de certaines significations très répandues de la catégorie ‘spiritualité’ dans la modernité, comme une expérience du sacré plus libre de l’autorité religieuse institutionnelle, avec une atténuation de l’opposition esprit/matière, et une association avec le séculier (Huss, 2014 ; Veer, 2009).

La manière dont les *agentes* définissent et vivent la spiritualité provoque un certain désarroi chez le chercheur en sciences sociales. D’abord parce que les spiritualités qui provoquent la révolte ne sont généralement pas le cas le plus fréquent d'analyse dans les études sur le thème, plus axées sur l'investigation des modes de production du bien-être intérieur, de la santé, du contact avec le sacré qui génère la pacification. Ensuite, parce que dans les études sur le catholicisme, la *mística* est habituellement reconnu chez les charismatiques ou dans le catholicisme populaire de dévotion aux saints, et non chez les chrétiens de la libération, dont la matrice théologique motivant l’action pastorale aurait des fondements plus rationnels, faisant usage des instruments des sciences sociales dans l’investigation de la réalité, guidant l’action. Cependant, la dimension mystique des chrétiens de la libération a fait l’objet de réflexions chez plusieurs figures exemplaires de ce courant, comme dans le cas de Frei Betto et Leonardo Boff (1996), et, parmi les chercheurs en sciences sociales, elle n’a pas échappé à l’attention de Carlos Steil (1999) ni à celle de Marcelo Camurça (1998), qui a même décrit des affinités électives des théologies de Boff et Betto avec les spiritualités *new age*.

En termes wébériens, il s'agit en fait d'un mysticisme impur ou combiné, qui ne présuppose pas seulement la contemplation (être un réceptacle du divin) en fuyant le monde, mais qui se vit par une immersion intramondaine (le terme émique pour cela est *inserção/*établissement ou encore *inculturação*), et une ascèse, comme le souligne Carlos Eduardo Sell (2005) dans son bilan bibliographique. Cecília Mariz et Marjo de Theije (2008), à leur tour, ont identifié des paradoxes dans la manière dont les catholiques de la libération se sont rapportés aux spiritualités des groupes qu’ils ont *accompagnés* : d'une part, la rationalisation, avec une méfiance envers le mysticisme populaire, suspecté d'aliénation ; d'autre part, l'inculturation des rites, surtout dans les communautés noires, indigènes et paysannes.

Chez les *agentes* de la CPT qui cherchent à vivre la *mística*, celle-ci n'est pas définie et vécue comme des états sensoriels inhabituels ou extraordinaires à la manière de Thérèse d'Avila, mais certainement comme une perception et une expérience d'un Autre invisible, dans l'accomplissement d'actions militantes, notamment de *service*, ayant pour destinataire l'autre-qui-souffre. Elle est définie et vécue, oui, comme une force d'engagement, qui, dans

l'interaction avec le public des occupations de terrain, conduit, comme nous l'avons vu, à entrer dans un circuit d'échanges où la réciprocité n'est pas exigible, bien qu'attendue.

Nous avons également vu que la résolution du paradoxe du don (non pas le paradoxe du don réciproque, mais celui de l'origine de « l'obligation de donner ») passe nécessairement par une certaine force. Il me semble que ce n'est pas par commodité analytique ou mystification (comme l'accuse Lévi-Strauss) que Mauss a opté pour l'explication maorie de la « force des choses » comme fondement de l'acte de donner (ou de se donner), mais par nécessité descriptive-analytique. En tout cas, c'est ce que les *agentes* semblent me montrer : l'activation de l'engagement militant et sa continuité (reproduction) passent nécessairement par une force qui, en termes locaux, s'appelle la *mística*. Cela me semble en accord avec ce que disent les *agentes* sur la réponse à la *clameur*. De la même manière que les disciples de Jésus, dans le Nouveau Testament, le suivent, non pas par choix, mais en *réponse* à l'appel, il est clair que pour les *agentes*, la force de la *mística* agit par l'exigence d'une *réponse* – l'impossibilité de l'indifférence ou la difficulté de la contourner – face à une clameur qui est un appel, dans la même mesure que l'autre-qui-souffre et l'Autre se superposent. Une mise en garde toutefois : vivre la *mística* n'est pas quelque chose d'acquis. Elle doit être recherchée et son expérience n'est pas indépendante des mécanismes (surtout l'ensemble des rituels et des récits sur la lutte, le service, le martyre, l'espoir, entre autres) qui permettent aux acteurs qui y entrent de l'expérimenter.

Il se trouve que, même dans le cadre du christianisme, cette *mística* des *agentes*, que la théologienne Janet Ruffing (2001) appelle « mystique prophétique », n'a pas reçu beaucoup d'attention de la part des théologiens, qui, selon elle, étudient habituellement « mystique » et « prophétie » séparément. La *mística* des *agentes* brouille les typologies que l'on peut inventorier. Si elle n'exclut pas complètement une dimension contemplative, comme dans le sens le plus courant du terme, elle comporte des caractéristiques d'une spiritualité « active ».

Cela signifie que le *service* à l'autre et la production des publics permettent d'accéder à un lieu – immanent ou transcendant, c'est difficile à déterminer – qui produit du sens, fort au point de répondre qu'il vaut la peine de continuer à faire ce qu'ils font, même lorsqu'ils sont menacés par des grands propriétaires terriens et des *pistoleiros* et confrontés à des processus judiciaires – ce qu'on appelle la « criminalisation du leadership ».

L'une des énigmes les plus difficiles à déchiffrer pour les sociologues et anthropologues des mouvements sociaux est l'écart entre l'idéologie et l'intérêt dans la motivation à s'engager (Lazar, 2021 ; Quirós, 2009 ; Siméant et Sawicki, 2009). Il semble y avoir un surplus, que les ethnographes ont du mal à saisir dans leurs descriptions des divers

engagements militants. Et cela a à voir avec une certaine dimension de plaisir, d'enthousiasme et d'effervescence, qui peut être présente dans le quotidien, et pas seulement le rituel, du militantisme.

Je crois que le cas de la spiritualité des *agentes* de la CPT décrit ici permet de formuler quelques questions spéculatives qui peuvent nous aider à imaginer les relations possibles entre la politique contestataire et le sacré pour d'autres situations. J'en parlerai dans la conclusion de la thèse.

REMARQUES FINALES

Retour sur les médiations entre ‘politique’ et ‘religion’

Deux questions, en particulier, traitées dans différents chapitres de cette ethnographie, reviennent ici : l’importance de la ‘religion’ (i) dans la production de publics et (ii) dans la constitution d’engagements militants autour de problèmes, de causes, d’agendas de mobilisation, pertinents pour la pensée et l’action laïques. Cela me permettra, brièvement dans les pages suivantes, de réfléchir aux médiations entre ‘politique’ et ‘religion’ en jeu et de souligner les contributions de cette thèse aux réflexions anthropologiques en cours dans ce débat.

Ainsi, mon objectif est d’entreprendre un exercice plus prospectif, en montrant les connexions possibles depuis l’ethnographie située développée jusqu'ici à des thèmes plus larges. Il y a une montée intentionnelle en généralité, préconisant un futur programme de recherche à partir des arguments présentés dans cette section.

La ‘religion’ et ses publics

Au-delà des pays qui ont une religion d’État officielle, les religions peuvent se manifester en public, même dans les États les plus laïcs, de diverses manières : (i) par le biais de temples, de monuments, de sanctuaires, d'églises, de panneaux, de peintures murales, parmi tant d'autres inscriptions matérielles, artistiques ou autres, dans des espaces de grande circulation ; (ii) par le biais de festivals, de processions, de marches, de pèlerinages et d'autres types de réunions dans des lieux publics ; (iii) par le biais de la production médiatique dans différents genres – audiovisuel, musical, entre autres ; (iv) avec leurs acteurs religieux contestant la politique des partis et des parlements ; (v) avec ces mêmes acteurs dans les organisations qui pratiquent la philanthropie et l'assistance sociale, qu'elles soient déclarées confessionnelles ou non, d'ailleurs ; (vi) par le biais de mobilisations protestataires et/ou revendicatrices, de nature conservatrice ou progressiste, en dialogue avec les différents organismes d'État – qu'il s'agisse de ceux du pouvoir judiciaire, de ceux de l'administration

exécutive directe ou indirecte, ou encore de ceux liés aux pouvoirs législatifs – aux niveaux local, régional, national et international.

Ces dernières années, on a assisté à une profusion d'études centrées sur le thème de la « religion publique ». Le concept promu par Pascal Casanova (1994) ne couvre pas tous les cas mentionnés ci-dessus, et prend principalement en considération trois situations : (i) lorsque l'État adopte une religion officielle ; (ii) lorsque des acteurs religieux rejoignent des partis politiques, explicitement confessionnels ou non ; (iii) lorsque des acteurs religieux rejoignent des organisations de la 'société civile', explicitement confessionnelles ou non.

La thèse de Casanova sur les « religions publiques » présuppose que la 'religion' peut être définie comme un domaine discret et associe même le phénomène à un processus de « déprivatisation de la religion » dans la modernité, argument qui, à juste titre, a suscité des critiques de la part de divers anthropologues. Après tout, après que de nombreuses études dans la discipline aient décrit et analysé la porosité entre le 'public' et le 'privé' d'une part, et après la thèse de Talal Asad selon laquelle le séculier et le religieux sont co-constitutifs d'autre part – dans ce sens : Talal Asad (2010) ; Ashley Lebner (2015), Bruno Reinhardt (2017) et Eduardo Dullo (2012) – il est difficile de parler de « dé-privatisation », encore plus dans des pays comme le Brésil loin d'avoir connu une « privatisation préalable « (Giumbelli, 2018 : 84).

Au Brésil, les études sur la présence publique de la religion se sont davantage concentrées sur:

(i) les bâtiments, monuments, constructions des institutions religieuses – entre autres Emerson Giumbelli (2018) ; Edilson Pereira (2021) ;

(ii) les fêtes, processions, marches, pèlerinages - entre autres Raquel Sant'Anna (2017) ; Edimilson Rodrigues de Souza (2016) ; Roberta Campos (2011) ; Renata Menezes (1996) ; Regina Prado (2007) ;

(iii) la politique parlementaire - entre autres Ronaldo de Almeida (2020), Maria das Dores Campos Machado et Joanildo Burity (2014), Christina Vital da Cunha, Paulo Victor Leite Lopes et Janayna Lui (2017), Marcelo Camurça (2019) ;

(iv) les productions médiatiques de différents genres (musicales, visuelles, audiovisuelles et autres - entre autres Carly Machado (2020) ; Renata Menezes (2011) ;

(v) les mobilisations et organisations à caractère contestataire - entre autres, Brenda Carranza, Renan William dos Santos et Luiz Jácomo (2021) et Naara Luna et Marcelo Natividade (2020).

Tout cela avec quelques préjugés pertinents. La première est que la plupart des études – réparties dans les cinq types mentionnés ci-dessus – se concentrent généralement sur ce que Montero, Silva et Sales (2018:157) ont appelé « ce que les acteurs font sur scène/public au nom de la religion » (Montero, Silva et Sales 2018:157 ; c'est moi qui souligne). Cela finit par mettre l'accent sur la façon dont la 'religion' elle-même est rendue publique, par la participation d'acteurs confessionnels dans différentes arènes/scènes/situations d'interaction, avec une diversité d'interlocuteurs, certes, mais en général liés à l'État. Maintenant, ce que les *agentes* de la CPT disent et font me permet de souligner également le processus inverse : non seulement comment la religion est constituée ou présentée en public, mais comment un 'public' est constitué à partir de la 'religion'.

Nous avons vu que le terme 'public', dans cette thèse, ne doit pas être confondu avec le domaine de l'État, et qu'il ne désigne pas non plus un type d'espace prêt à l'emploi ou configuré dans lequel les acteurs viennent agir. Les *agentes* de la CPT participent à la production du public, dans le sens où ils composent des collectifs d'acteurs, fomentant, par exemple, la création ou le renforcement d'associations dans le cadre d'occupations de terres, de *mouvements*, d'articulations, de campagnes. Ces collectifs comprennent des acteurs confessionnels ou non qui, impliqués dans (ou partant de) des situations de conflit violent autour de la propriété foncière, en recherchent les causes, attribuent les responsabilités, établissent des alliances et des oppositions, expriment des revendications et les matérialisent dans des documents, en utilisant des instruments de quantification, de description, de qualification (juridique, politique et morale, surtout) et de médiatisation, à travers les différents canaux utilisés pour faire circuler ce message. Ainsi, le travail des *agentes* vise à produire à la fois le public qui formule un problème par différents moyens de publicisation et le public auquel il s'adresse (agences étatiques, paraétatiques, non gouvernementales, entreprises) pour trouver des solutions.

Bien que des anthropologues comme Paula Montero (2006 ; 2012 ; 2016) soient conscients de ces processus, il existe une tendance notable à mettre l'accent sur les mises en actes religieuses en public et pour un public, dans une approche adverbiale de l'action : la manière dont les acteurs confessionnels rendent publique une communication « proprement

religieuse » en la combinant avec d'autres langues/codes séculiers. Ce sur quoi je veux attirer l'attention, c'est la nécessité de mettre également en évidence la dimension du 'public' en tant que verbe et nom (composition de collectifs, aux contours pas toujours compréhensibles, qui formulent des problèmes publics, comme la réforme agraire et la violence dans les campagnes). Je le fais en prenant le cas d'acteurs – les *agentes* de la CPT, qui sont pour la plupart des laïcs catholiques – inséré.e.s dans le cadre d'une politique contestataire, dans laquelle ielles sont tout le temps en relation avec des acteurs non-confessionnels dans différentes arènes et publics.

Si nous prenons ce cas et réfléchissons à la mesure dans laquelle ce qui y est observé peut se retrouver dans d'autres situations, nous devons également nous écarter de l'explication facile consistant à encadrer ce que font les acteurs religieux, lorsqu'ils agissent en public, autour d'agendas publics, par des catégories sociologiques telles que la « laïcité stratégique ». En d'autres termes, il s'agit pour certain.e.s sociologues simplement d'affirmer que ce qui existe est une combinaison de « communication religieuse » et de langage séculier pour répondre à une demande du domaine religieux ou la promouvoir. Nous disposons déjà, après tout, suffisamment de moyens pour penser comment le langage séculier lui-même – un exemple : le langage des droits ou de l'humanisme séculier (Engelke, 2014) – peut être produit par des acteurs religieux – en ce sens, l'abondante bibliographie sur la matrice chrétienne (catholique et protestante) des droits de l'homme. Cela a une autre conséquence : dans la production du séculier, l'attention ne doit pas seulement se concentrer sur le rôle de l'État, lorsqu'il effectue la régulation du religieux, mais aussi sur ce que les acteurs impliqués dans différentes situations peuvent faire dans ce sens.

En d'autres termes, ce qui est en jeu ici, c'est l'action sécularisante d'œuvres telles que celle de la CPT. Les *agentes* de la CPT, ainsi que d'autres chrétien.ne.s de libération ou chrétien.ne.s progressistes, vivent un christianisme qui contribue à la sécularisation, si l'on prend un sens commun du terme dans la littérature spécialisée : celui de la constitution de domaines de pensée et d'action ('politique', 'économie', 'art', etc.) qui se pluralisent et se différencient de la 'religion'. Une différenciation qui ne doit pas nécessairement s'actualiser dans des domaines étanches et bien délimités, mais qui permet seulement qu'il y ait plus d'un centre de régulation pour différentes pratiques sociales.

Ashley Lebner (2018) soutient que la plupart des études voulant traiter de la sécularisation n'analysent en fait que la laïcité (ou *secularism*, pour un terme d'origine

anglophone). En d'autres termes, ils se concentrent sur le rôle qu'un État donné a joué et joue encore dans la différenciation de ces domaines. Sur la base de ce qu'elle appelle une « lecture non dominante de Talal Asad », elle critique cette tendance, affirmant que la sécularisation précède et dépasse souvent la laïcité (Lebner, 2018 : 126), pour s'éloigner d'un stato-centrisme, c'est-à-dire pour provincialiser l'État. La défense du pluralisme religieux, comme le font les chrétien.ne.s de la libération, par exemple, est déjà une action aux effets sécularisants, dans la mesure où elle présuppose qu'il n'est pas possible de référer la légitimité de toutes les actions ou pratiques (de parenté, d'amour, de commerce, de discussions politiques, de créations artistiques, entre autres) aux critères de validation de la 'religion' et encore moins d'une seule religion.

Ainsi, l'ethnographie de cette thèse contribue à combler une lacune importante dans la manière dont la religion et le public – que ce soit comme verbe (publiciser), comme nom (publics), comme adjectif (problèmes publics) ou comme adverbe (publiquement) – peuvent s'articuler. En outre, il me semble que dans le cas des études qui visent à analyser correctement les liens entre 'politique' et 'religion' (et pas seulement, plus largement, « la présence publique du religieux », comme je l'ai traité), il y a d'autres contributions à souligner.

Pendant le doctorat, j'ai observé à plusieurs reprises que la plupart des projets de recherche et des groupes de travail (GT) dans les congrès de sciences sociales sur le thème « religion et politique », au Brésil, présupposaient certaines définitions récurrentes de l'une et de l'autre. 'Politique' se référait davantage à la 'politique institutionnelle', avec un accent sur les études sur les parlements (élections) et les tribunaux, et dans une moindre mesure à la 'politique contestataire'. En ce qui concerne ces derniers, l'accent est généralement mis sur les mobilisations d'acteurs confessionnels plus conservateurs autour d'agendas liés au genre et à la sexualité. Et la 'religion' sur laquelle se concentrent ces travaux était aussi principalement le christianisme, notamment le (néo)évangélisme pentecôtiste et le catholicisme charismatique, suivant ce qui semble être une tendance mondiale (Hann, 2007 ; Norget, Napolitano, Mayblin, 2017).

Dans une bien moindre mesure, j'ai trouvé une bibliographie plus récente sur les chrétien.ne.s de gauche, progressistes ou de la libération, comme, entre autres, Alencar (2019), Rabelo (2019), Teixeira (2019), Vital da Cunha (2021) et le dossier organisé par Sofiati et Löwy (2020). Dans certains de ces travaux, on peut également noter une plus grande préoccupation pour la politique institutionnelle (comment ces chrétien.ne.s se comportent

avec les élections, par exemple). Même lorsque c'est la mobilisation à caractère protestataire et/ou revendicatif qui est au centre de l'analyse, la description ethnographique d'une politique contestataire menée dans la vie quotidienne, sur d'autres scènes publiques, en dehors de l'interaction avec l'État – comme le font par exemple les *agentes* dans le *travail de base* lors des occupations de terres, en encourageant la création de collectifs de mobilisation – reste un angle peu mis en avant.

Catholicisme, politique et populations rurales

En marge de ces discussions, je voudrais souligner certaines contributions de la thèse également pour l'étude du catholicisme et des politiques contestataires dans les zones rurales au Brésil. Tout d'abord, si l'on considère l'ensemble des études sur la religion dans les zones rurales brésiliennes, l'accent est mis sur ce que Faustino Teixeira (2005) a appelé le « catholicisme santorial », qui, dans d'autres études, apparaît comme le « catholicisme populaire » (Brandão, 1979 ; Fernandes, 1984), des pratiques dévotionnelles (Campos, 2008 ; Menezes, 2004), qui se manifestent surtout dans leurs fêtes et pèlerinages. Les études avec une approche ethnographique, centrées sur le « catholicisme social », « progressiste », des communautés ecclésiales de base et des pastorales sociales, ont été plus rares dans les zones rurales, avec quelques exceptions notables, comme les travaux d'Alfredo Wagner Berno de Almeida (1993), José de Souza Martins (1989), Madeleine Adriance (1996) et Regina Novaes (1997).

En fait, en ce qui concerne le catholicisme brésilien, de nombreuses analyses se concentrent sur un phénomène plus marquant, tiré des statistiques démographiques de l'appartenance religieuse au Brésil, à savoir la diminution du nombre de catholiques. Ce que l'on observe moins, c'est que ce déclin ne s'accompagne pas d'une moindre présence publique du catholicisme au Brésil, que ce soit en raison de son rôle d' « arme de la culture » (Mafra, 2011), ou en raison des nombreuses organisations, pastorales, communautés et mobilisations de la 'société civile' que les membres du clergé et/ou du laïcat développent, faisant d'eux des partenaires clés tant dans l'élaboration que dans la mise en œuvre de diverses politiques publiques au Brésil, en matière de santé, d'éducation (primaire, secondaire et supérieure), d'assistance sociale, entre autres.

Quoi qu'il en soit, lorsque le catholicisme progressiste dans les zones rurales du Brésil a été étudié, son rôle de 'médiation' a été mis en évidence, ce qui reste pertinent pour décrire

et analyser ce que disent et font les *agentes* de la CPT. Il faut rappeler qu'après 1960, la 'médiation' est devenue un thème central de l'anthropologie politique de la paysannerie, notamment pour les travaux de terrain menés en Amérique latine (Vincent, 1978 : 176). Les 'médiateurs' ont été généralement définis, dans le sillage des conceptions de Clifford Geertz, Eric Wolf, Sydel Silverman, comme des individus qui relient les questions locales et nationales, particulièrement pertinentes dans les lieux d'expansion de la frontière (Vincent, 1978 : 188), en facilitant l'acquisition ou l'accès à des ressources – matérielles et symboliques – qui sont importantes pour certaines collectivités rurales, et qui ne leur seraient pas accessibles sans les actions des médiateurs à cet égard (ibid.).

Les médiateurs peuvent être des dirigeants locaux – tels que le patron, le grand homme, le colonel, entre autres –, des professionnels tels que des prêtres, des médecins et des avocats, ou même des commerçants – comme l'a souligné Otávio Velho (2013 [1972]) dans son ethnographie du *povoado* de São Domingos da Lata dans une zone de « front d'expansion ». On s'est efforcé de distinguer les médiateurs qui avaient un contrôle total sur les ressources mises à disposition (le cas du mécène, par exemple) de ceux qui ne faisaient que médiatiser l'accès (Boissevain, 1974 : 147-169). En tout cas, la 'médiation' pratiquée par les *agentes* a un sens plus spécifique : comme Ramalho et Dos Santos (2020) l'ont observé pour le Conseil pastoral des pêcheurs (CPP), il s'agit de favoriser l'organisation sociopolitique pour la mise en œuvre de la protestation/contestation/demande d'un agenda, comme le soulignent Martins (2003), Medeiros (1989), Neves (2008), Pereira (2008).

À une époque où les membres des mouvements sociaux n'eavaient pas facilement accès aux universités, les médiateurs, suivant l'exemple des *agentes*, ont fait circuler des catégories issues du monde académique et du monde juridico-politique de l'État, en particulier dans les communautés locales, contribuant de manière décisive à la consolidation de catégories sociopolitiques qui ont fini par marquer d'importantes mobilisations sociales, telles que : *paysan ; travailleur rural ; sans-terre, quilombola, seringueiro*, entre autres.

Véronique Boyer (2015 : 20), traitant de la manière dont certaines communautés paysannes désignées jusqu'alors comme *caboclas* ont adopté d'autres catégories identitaires comme les *quilombolas*, mentionne l'importance du soutien d'acteurs extérieurs. Ses interlocuteurs évoquent la présence d'un militant catholique issu d'une CEB qui leur a parlé de la possibilité de revendiquer pour eux-mêmes le statut de *quilombolas*, ainsi qu'un

religieux franciscain qui a aidé le groupe dans ce sens, en organisant d'innombrables réunions dans les maisons.

Il ne s'agit donc pas ici de 'médiation' au sens d'un mécanisme judiciaire ou extrajudiciaire de résolution des conflits, mais de 'médiation' en tant que 'traduction ou introduction de mots et de langues', jouant le rôle d'« être entre » (Novaes, 1994 : 178), comme le font les *agentes*, les ONG, les universités (surtout à travers leur travail de vulgarisation), les organismes consultatifs, etc.

Malgré l'importance de l'action de la CPT pour la constitution de la mobilisation pour la réforme agraire (il suffit de rappeler que le MST lui-même affirme que son émergence en tant que mouvement a été le résultat du *travail de base* de la CPT), il existe peu d'études se concentrant directement sur le travail quotidien de la Pastorale, basées sur ce que fait concrètement une équipe dans *l'accompagnement* des occupations et des campements. L'écart est frappant si l'on considère le nombre d'études consacrées au travail quotidien des militants du MST.

La tâche des *agentes* n'a cependant jamais été facile, et ces dernières années, ils se sont heurtés à de nombreuses difficultés (et parfois sans précédent), comme nous l'évoquons dans les chapitres 2 et 3 de cette thèse. L'une d'entre elles est plus ancienne, et a trait à ce que j'ai appelé l'instabilité des collectifs de mobilisation, due à la production récurrente de méfiance et de critiques à l'égard des dirigeants du *mouvement* (qui, après tout, sont les interlocuteurs privilégiés de la CPT) et de la politique en général. L'autre difficulté était le démantèlement sans précédent de la politique agraire au cours des années pendant lesquelles mon travail de terrain avec eux a eu lieu.

Comme dans deux épigraphes du livre de Moacir Palmeira et Beatriz Heredia (2010:167), j'ai souvent trouvé, dans les conversations avec les personnes des zones *accompagnées* par la CPT, des variations de « la politique est une chose délicate » ou « la politique est une chose très douloureuse », de sorte que la *politique* est toujours identifiée à la division, à ce qui menace l'union (de la famille, du quartier, de l'entreprise, etc.). La *politique* libère des forces de conflit, réactivant des dissensions dormantes dans les relations quotidiennes et, si elle n'est pas correctement contrôlée, peut alimenter un redoutable engrenage de violence. Ce n'est donc pas sans sagesse que les gens lui réservent un moment spécifique – celui où les relations sont réorganisées – leur permettant de gérer les conflits de manière plus contrôlée.

Márcio Goldman (2006:37) a observé que lorsqu'il s'agit de 'politique' et de 'religion', les anthropologues et leurs interlocuteurs/interlocutrices jouent souvent des rôles opposés dans ces domaines. Alors qu'en matière de 'religion', les anthropologues adoptent généralement, pour diverses raisons, une position sceptique, considérant les interlocuteurs comme crédules ou croyants, en matière de politique, le scepticisme est généralement plutôt du côté des interlocuteurs tandis que les anthropologues sont peut-être trop croyants : « tout est politique » – ce que Matei Candea (2011) prend également comme objet d'analyse.

Ce type d'asymétrie est en quelque sorte présent dans la relation entre les *agentes*, d'une part, et le public *accompagné*, d'autre part. Cependant, s'ielles n'hésitent pas à définir leur engagement comme politique, je les ai rarement vu.e.s définir ce qu'ielles font comme politique – et encore moins utiliser des termes tels que « il faut politiser les zones d'occupations de terre » – dans leur interaction avec le public des occupations de terres. En outre, les *agentes* réservent généralement le terme « faire de la politique » au travail effectué par les politiciens professionnels. En outre, ils partagent avec les personnes exerçant des professions libérales une méfiance à l'égard de la *politique* (au sens des partis et des élections) et des *politiciens*. En effet, comme nous l'avons mentionné au chapitre 3, les *agentes* ne voient généralement pas d'un bon œil les présidents d'association et les militants du *mouvement* comme candidats à des postes politiques tels que conseiller, député, maire, entre autres, et ils évitent également, du moins en ce qui concerne les équipes de Marabá et de Xinguara, que les *agentes* acceptent des invitations à travailler comme cadres dans une agence de l'État, telle que l'Incra.

L'avantage d'une approche ethnographique des occupations de terre, telle qu'elle est menée à la fois dans cette thèse (pour les chapitres 2 et 3) et dans d'autres travaux, est de défaire certains automatismes, comme celui de considérer que toutes les personnes qui se trouvent dans un campement ou une occupation de terre constituent le *mouvement*. Les raisons d'y entrer ne sont pas nécessairement 'politiques' (au sens normatif de la science politique libérale), car ce n'est pas nécessairement pour des raisons idéologiques que quelqu'un installe un *barraco* dans une occupation. C'est pourquoi, très souvent, les occupant.e.s réservent le terme *militant* aux seuls leaders, marquant ainsi une distinction avec elles et eux (Loera 2010 : 303). Nous avons vu comment les *agentes* doivent mettre en œuvre de nombreux dispositifs – tels que la formation, l'*animation*, les réunions dans le *barracão* – favorisant la participation des personnes aux activités de mobilisation, afin qu'elles établissent

des liens substantiels avec le collectif, ce qui est, après tout, ce qui est attendu, mais pas toujours réalisé.

Pas toujours réalisé, en raison de la méfiance à l'égard des dirigeants et, de manière inédite ces dernières années, en raison de la paralysie du programme de réforme agraire et de l'affaiblissement de la mobilisation elle-même. D'une part, le démantèlement de la politique agraire (coupes successives dans le budget de l'Incra ; suppression des arènes d'interaction entre organisations de la 'société civile' et l'État ; changements législatifs qui entravent la création de *assentamentos*) au cours des années 2010 a réduit la capacité d'entendre les revendications d'accès à la terre. D'autre part, la baisse continue du nombre d'occupations indique un refroidissement des actions contestataires et de leur capacité à vocaliser les revendications. À cela s'ajoute la consolidation des pratiques prédatrices et de leurs effets dévastateurs (déforestation, expulsions répétées des *sans-terre*, résolution violente des conflits, entre autres) dans les zones d'occupation et les campements, sans compter les menaces adressées aux *agentes*.

Nous avons vu tout cela tout au long de la thèse, et nous avons aussi constaté que, néanmoins, un potentiel découragement à la continuité de l'engagement militant est souvent conjuré, d'où la question, posée dans les chapitres 5 et 6, sur les mécanismes par lesquels la volonté de maintenir la dénonciation des *conflits* et l'*animation* de collectifs-pour-mobilisation se reproduit, malgré des adversités croissantes, si on y ajoute les effets de la politique autoritaire en Amazonie de 2019 à 2022.

Les forces à l'œuvre dans l'engagement militant ou la 'participation'

En ce qui concerne la 'politique', de nombreux anthropologues, pour se différencier des politologues et des sociologues, ont étudié des phénomènes plus périphériques (Goldman 2006), en mettant l'accent sur les 'formes' de la 'politique', comme ses symboles et ses rituels (Fassin, 2008:165). Mais ce qui pourrait être intéressant, comme le dit Goldman (2006 : 37), ce n'est pas de donner une centralité aux phénomènes marginaux, mais d'étudier les phénomènes centraux à travers une perspective marginale.

Il me semble que l'étude de l'effervescence – de l'enthousiasme, du plaisir, de la 'participation' au sens de Lévy-Bruhl (1949), ou de ses variantes – dans l'engagement militant s'inscrit dans ce cadre. La *mística* (en tant que motivation de l'engagement militant) chez les *agentes* de la CPT semble être un bon cas pour y réfléchir et développer un outil utile

pour comprendre de nombreuses autres situations d'engagement ou d'activisme actuel. Je voudrais revenir à la question posée à la fin du chapitre 6 : l'action 'politique', la diffusion de revendications, l'imagination de nouvelles façons de penser et d'agir (donc de nouvelles poétiques), s'approche-t-elle de quelque chose que nous pourrions appeler 'sacré' ?

Au préalable, il convient de souligner quelques points bien établis dans la bibliographie des sciences sociales sur le lien entre 'sacré' et 'politique'. On pourrait commencer par rappeler que, parmi les différentes manières d'aborder le thème « religion et mouvements sociaux », une première serait de prendre en compte la manière dont la sociologie des mouvements sociaux elle-même doit certains de ses concepts clés à la sociologie de la religion, comme ceux de 'participation', de 'conversion' et 'd'engagement ' (Sawicki ; Siméant, 2009 : 105). D'autre part, Max Weber (2006) a bien décrit comment les grandes religions ont vu le jour en tant que mouvements sociaux. En outre, les religions elles-mêmes sont soumises à des dynamiques conflictuelles communes aux mouvements, telles que le factionnalisme, les ruptures doctrinales (hétérodoxies), entre autres. Et l'idée même de révolution, même sur une base marxienne, comme on le sait, a une temporalité messianique.

En même temps, le lien entre le pouvoir politique (au sens de 'gouvernement') et le 'sacré' en anthropologie est loin d'être nouveau. Plus récemment, Marshall Sahlins (2017) revenant sur ce débat, affirme que si la philosophie occidentale, de Saint Augustin à Carl Schmitt, s'est attachée à analyser comment le gouvernement humain s'inspirait souvent du gouvernement divin, diverses ethnographies soulignent que même les sociétés les plus égalitaires ou anti-étatiques sont déjà engagées dans des systèmes cosmiques de gouvernementalité, suivant des règles établies par les ancêtres, les esprits, les dieux et autres méta-personnes (Sahlins, 2017 : 92).

Dans l'une de ses formules lapidaires, Sahlins affirme que « la machinerie gouvernementale était déjà programmée dans la société bien avant l'émergence du gouvernement tel que nous le comprenons aujourd'hui. En d'autres termes, les fonctions exercées aujourd'hui par le roi, le premier ministre, le trésor, les travaux publics, ne sont pas celles d'origine » (Idem, ibid ; ma traduction). C'est le même argument de Clifford Geertz pour l'analyse des chefferies à Java, où mysticisme et politique s'imbriquent (Geertz, 1973 : 223 ; 317 ; 1980). Dans la même veine, la réflexion bien connue de Michael Taussig (1997) sur la « magie de l'État ».

Les théories du contrat social, comme celle de Thomas Hobbes, à la recherche d'une rationalisation de la pensée 'politique' – qui est, après tout, le cœur même de l'idée de « contrat » – ont cherché à conjurer le 'sacré', le 'mystique', le 'magique' qui sont coextensifs aux 'passions', à ce qui est le plus proche de la 'substance', par opposition à l''abstrait' et à l''idée'. Mais comme Spinoza l'a déjà soutenu, dans son *Traité théologico-politique*, cet effort ne peut éviter le retour, l'éruption de ce qui est repoussé, dans certains moments, notamment de 'crise' (Velho, 2021 : 5). C'est précisément ce qui se passe dans cette avancée du populisme d'extrême droite ces dernières années, comme l'affirme Mazzarella (2019) : l'« établissement libéral » fondé sur le « contrat », montre toute sa fragilité, et lorsque le récalcitrant s'insurge, ce n'est pas toujours joli. L'auteur suggère que le problème n'est pas seulement une crise de la 'représentation', comme le prétendent la plupart des politologues, mais une crise dans la 'représentation' (Mazzarella, 2020), reprenant le double sens du terme : (i) remplacer quelque chose d'absent ; (ii) rendre quelque chose présent. Pour lui, le second sens ne reçoit pas toujours l'attention qu'il mérite.

Mazzarella (2020) part de l'observation de Claude Lefort (1991) sur la vacuité du pouvoir après la Révolution française, ou en d'autres termes, l'impossible matérialisation, incarnation de la souveraineté. Avant, la souveraineté était dans le corps du roi qui était aussi divin. Avec la mort du roi, la souveraineté est transférée au peuple, mais qui l'incarne ? Même s'il y a des millions de personnes sur l'avenue Paulista à São Paulo, on ne peut pas dire que le 'peuple' y soit pleinement matérialisé. Le fossé demeure. De même, la recherche de la 'participation', de la 'présence', dans le second sens de la 'représentation', que la démocratie bourgeoise ne peut résoudre, demeure également. C'est quelque chose du 'sacré' ou du 'charisme', selon Mazarella (2020), que l'on souhaite vivre intensément de temps en temps, surtout dans des contextes de 'crise'. Ces choses peuvent se retrouver dans une assemblée (Butler, 2018), une foule, ou chez un leader, selon des nuances plus à gauche ou à droite.

En tout cas, cette recherche de la 'participation' me semble bien traduire l'excès parmi les raisons de l'engagement, au-delà de la dichotomie entre 'politique' (s'engager pour une raison idéologique) et 'économie' (s'engager par nécessité matérielle). Nous retrouvons cet excès, comme nous l'avons vu, dans l'engagement militant des *agentes*. Nous pouvons le sociologiser et identifier comment les dispositions au militantisme ont été forgées dans leur socialisation, et comment les récompenses symboliques et matérielles pour cet engagement sont effectivement produites. C'est important et cela vaut la peine de le faire. Mais ce n'est

pas tout. Il y a un surplus d'enthousiasme, de plaisir à participer, comme décrit dans cette thèse pour le cas des *agentes*. Quelque chose qui a été souligné par Julieta Quirós (2009) chez les *piqueteros* de Buenos Aires, mais que l'on retrouve chez les syndicalistes argentins avec lesquels Sian Lazar (2021) a fait un travail de terrain ou encore chez les militants du « Mouvement révolutionnaire angolais » avec lesquels Ruy Llera Blanes (2021) a travaillé.

Ainsi, cette thèse s'inscrit dans ces tentatives de refléter l'engagement dans la politique au-delà des oppositions rigides, notamment contre le 'religieux', établies par les théories du libéralisme politique. Il s'agit de tirer toutes les implications de l'actualité de la thèse de Jacques Rancière sur les liens entre 'esthétique' et 'politique', qui permettent d'approfondir de nombreuses réflexions sur les émotions, les affects et les mouvements sociaux (Jasper, 2011 ; Lefranc, Sommier, 2009). Sachant que Rancière choisit de définir la 'politique' en opposition à la police, et donc au 'gouvernement', on peut considérer que la 'politique' dans sa pensée est proche de la 'politique contestataire/réclamatoire' que je traite ici. Et c'est fait, s'immisçant dans le 'partage du sensible' (Rancière, 2000), donnant à voir, à entendre et à sentir des sujets, des événements, des causes.

Les *agentes* savent bien que pour mobiliser, ils doivent travailler sur un ensemble de sensibilités morales, et avoir un impact sur les valeurs, telles que fixées par l'*animation*. Le système actantiel de dénonciation (Boltanski, 1990) qu'ils mobilisent présuppose également le transport de l'indignation concernant la souffrance des *sans-terre* vers des publics à distance. Ce travail, analogique dans plusieurs de ses étapes, doit faire face à de nouvelles difficultés face aux formes de mobilisation sur les plateformes numériques en cours, qui posent de nouveaux défis pour lesquels la ténacité de l'engagement des *agentes* sera mise à l'épreuve. Apparemment, ielles sont assez tenaces.